

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

.....
Revista inter e transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas - volume 57 - ISSN 2183-0266



SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
2017

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

.....
Revista inter e transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas - volume 57 - ISSN 2183-0266

Neste volume...

Preâmbulo (**Vítor Oliveira Jorge**)

Homo technologicus? Desafios trazidos pela tecnologia no passado e no presente
(**Patrícia Ferraz de Matos**)

Técnicas do corpo, mentes religiosas e o cérebro social
Observações da antropologia estrutural para a psicologia evolutiva
(**Marina Prieto Afonso Lencastre**)

O Corpo em Mutação (**Pedro Manuel-Cardoso**)

Fenómenos Migratórios e Processos de Construção Identitária
Uma leitura antropológico-filosófica (**Ana Paula Fitas**)

Philippe Descola (Colégio de França) e Tim Ingold (Universidade de Aberdeen)
– dois vultos maiores da antropologia contemporânea (**Vítor Oliveira Jorge**)

Realismo da interpretação. A legitimidade da representação em Fernando Gil
(**Inês Sousa**)

Música, Paisagem Sonora e Recurso Social: estudo antropológico do grupo de
música popular portuguesa «*Cantares da Serra*» de Mação (Portugal central)
(**Graziela Armelao Jácome**)

Retrospectiva das investigações e metodologias no estudo do Paleolítico
Inferior no Vale do Tejo em território português (**Sara Cura**)

DOSSIÊ – NA REDE, COM INTERMITÊNCIAS. SEIS CASOS ETNOGRÁFICOS

Introdução (**António Medeiros, Jorge Freitas Branco**)

Emigrantes 2.0: Ucrânianos *online* em tempo de guerra
(**Margarida Caseiro**)

Clickbaits, violência e arte pública na Quinta
do Mocho, Loures (**Henrique Chaves**)

O Azulejo saiu da parede (**Marluci Menezes**)

O Património Baul e a Indústria Cultural
(**Sandra C. S. Marques**)

Barragistas na rede: construção de memória e
identidade nas redes sociais (**Lurdes Pequito**)

“I’m not exotic, I’m exhausted” Africanos no Brasil,
culto da elegância e consumo de luxo
(**António Motta**)



Sede

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

Título

Trabalhos de Antropologia e Etnologia

Número

volume: LVII (referente a 2017)

Edição e Propriedade

Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia

Local e Data da Edição

Porto, maio de 2017

Periodicidade

Anual

Direcção

Vítor Oliveira Jorge

Redacção

Direcção da SPAE

Composição, paginação, colocação online

Código de Barras – Braga

Capa e design gráfico

Carlos Enfedaque

Contactos

SPAE - spae.antropologia@gmail.com

Website

revistataeonline.weebly.com

ISSN

2183-0266

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA



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

ESTATUTO EDITORIAL

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

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

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

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

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

TRABALHOS DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA

VOLUME LVII - 2017

CONSELHO REDACTORIAL

Álvaro Campelo Pereira | **Universidade Fernando Pessoa**

Ana Margarida Aparício do Vale | **CEAACP**

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

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

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

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

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

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

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

Paula Mota Santos | **Universidade Fernando Pessoa**

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

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

Sérgio Alexandre da Rocha Gomes | **CEAACP**

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 LVII



PORTO
SOCIEDADE PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA E ETNOLOGIA
2017

SUMÁRIO

Preâmbulo (Vítor Oliveira Jorge)	9
<i>Homo technologicus?</i> Desafios trazidos pela tecnologia no passado e no presente (Patrícia Ferraz de Matos).	13
Técnicas do corpo, mentes religiosas e o cérebro social Observações da antropologia estrutural para a psicologia evolutiva (Marina Prieto Afonso Lencastre).	29
O Corpo em Mutação (Pedro Manuel-Cardoso)	44
Fenómenos Migratórios e Processos de Construção Identitária Uma leitura antropológico-filosófica (Ana Paula Fitas).	50
Philippe Descola (Colégio de França) e Tim Ingold (Universidade de Aberdeen) – dois vultos maiores da antropologia contemporânea (Vítor Oliveira Jorge)	66
Realismo da interpretação. A legitimidade da representação em Fernando Gil (Inês Sousa).	93
Música, Paisagem Sonora e Recurso Social: estudo antropológico do grupo de música popular portuguesa « <i>Cantares da Serra</i> » de Mação (Portugal central) (Graziela Armelao Jácome)	140
Retrospectiva das investigações e metodologias no estudo do Paleolítico Inferior no Vale do Tejo em território português (Sara Cura)	154
DOSSIÊ	
NA REDE, COM INTERMITÊNCIAS. SEIS CASOS ETNOGRÁFICOS	
Introdução (António Medeiros, Jorge Freitas Branco)	174
Emigrantes 2.0: Ucrânianos <i>online</i> em tempo de guerra (Margarida Caseiro).	179
<i>Clickbaits</i> , violência e arte pública na Quinta do Mocho, Loures (Henrique Chaves).	197

O Azulejo saiu da parede (Marluci Menezes).....	211
O Patrimônio Baul e a Indústria Cultural (Sandra C. S. Marques).....	226
Barragistas na rede: construção de memória e identidade nas redes sociais (Lurdes Pequito)	245
<i>“I’m not exotic, I’m exhausted”</i> Africanos no Brasil, culto da elegância e consumo de luxo (Antônio Motta).....	270

PREÂMBULO

Eis o volume 57 dos TAE online.

Cremos que é um volume rico em matérias diversificadas e sugestivas, na sua maior parte resultantes de trabalhos realizados por sócios da SPAE.

Conta também com um dossiê muito interessante, que ficamos a dever à iniciativa e colaboração dos nossos prestigiados colegas e amigos do ISCTE, Profs. Jorge Freitas Branco e António Medeiros, o que muito agradecemos.

2016 foi um ano bastante produtivo para a SPAE. Para além da doação formal da nossa biblioteca à Universidade do Porto (biblioteca essa ainda aguardando localização definitiva condigna, e portanto mantida temporariamente na nossa sede, sem condições de consulta), realizou-se um ciclo de conferências de grande qualidade, as quais foram todas publicadas online, em vídeo, no YouTube, e depois transpostas para o facebook da SPAE, que temos utilizado mais do que o antigo blogue, por ter muito maior capacidade comunicativa.

É aí, no facebook, que para cada conferência criamos um evento, na tentativa de cada vez mais termos uma assistência que compagine em número com o interesse das iniciativas, as quais têm tido sempre o apoio, que nos cumpre agradecer, da prestimosa Fundação Eng.º António de Almeida.

É que, apesar da sua história (intimamente ligada à história da antropologia portuguesa), que cumpre um século em 2018, a SPAE é hoje uma pequena associação, com uma quarentena de sócios, cuja atividade se baseia exclusivamente na regularidade das conferências (de entrada livre) no Porto e na publicação desta revista também aberta e gratuita para todos os interessados. Ora, nós não queremos ser passado, mas, obviamente, presente e futuro. O nosso objetivo tem sido sempre o de renovar o “conteúdo” da SPAE, tal como aliás vem nos Estatutos.

E oxalá todos aqueles sócios – e outros, de qualidade, de que tanto necessitamos, e que queiram aderir à nossa associação – paguem sempre as suas quotas a tempo, pois é a única fonte que nos faz sobreviver, a par da ajuda institucional da Fundação E. A. Almeida já referida, e da UP (a quem pagamos a renda mensal simbólica, nas suas instalações), e ainda da contribuição benévola e generosa de sócios e não sócios, que nada cobram à associação, nem mesmo para fazer face os gastos inerentes às suas deslocações, etc., etc. Claro que estamos abertos a todas as colaborações “desinteressadas”.

Num mundo que vive essencialmente para outros valores, orgulhamo-nos de funcionar e de prestar serviços a nós próprios e aos outros de forma inteiramente

movida pelo gosto do saber, da pesquisa, do diálogo, e da convivência. É essa a nossa vocação. No respeito por uma grande diversidade de perspectivas, tanto nas conferências, como no conteúdo desta revista, como se pode facilmente verificar, lendo-a. Estamos conscientes de que o futuro reconhecerá retrospectivamente o nosso trabalho.

Aqueles valores que referimos são evidentemente estruturantes das sociedades, das civilizações, e não abdicamos deles. São os valores do associativismo. Por isso achamos que as pequenas associações culturais e científicas têm ainda e sempre um papel a cumprir, e um espaço cada vez mais importante, que já talvez exista menos em qualquer outro lado, pois mesmo as instituições tradicionais de produção e de divulgação do conhecimento, insubstituíveis por certo, têm um “peso” e portanto uma temporalidade e outros condicionalismos que as tornam diferentes da plasticidade de que ainda usufruímos. Esta instituição (como por certo muitas outras suas congéneres), portanto, é complementar daquelas, e daí a importância cada vez maior da iniciativa dos cidadãos associados, mesmo que sem qualquer outro objectivo que não sejam os enunciados acima. Essa especificidade é a sua “marca de água”.

Para se ter uma melhor noção das atividades mais importantes realizadas em 2016, e para registo, aqui fica o respectivo rol:

30 janeiro – Conferência pelo antropólogo Professor António Medeiros, do ISCTE, no mesmo local, intitulada “Alguns Saltos de Tigre no Bosque das Origens – uma aproximação etnográfica ao celtismo no Norte de Portugal”.

<https://www.youtube.com/watch?v=CMR3PQXHjFc>

<https://www.youtube.com/watch?v=k51pWA9BUDU>

5 março – Conferência pela Doutora Patrícia Ferraz de Matos, do ICS, intitulada “ De Quem Falamos Quando nos Referimos a Mendes Correia (1888-1960) ?”

Publicação da conferência no youtube e sua disponibilização na página da SPAE no facebook.

<https://www.youtube.com/watch?v=Wp1njLBcVso>

<https://www.youtube.com/watch?v=3ND6RUDvISU>

7 março – assinatura, em cerimónia pública, na Reitoria da Universidade do Porto, do contrato de doação da biblioteca da SPAE à UP (antes aprovado pelas duas partes), na presença do Reitor, Prof. Sebastião Feyo de Azevedo, da Vice-Reitora Profa Fátima Marinho, da Profa Fernanda Ribeiro, diretora da FLUP, do presidente da direção da SPAE em representação desta, e Dr. António Manuel Silva, secretário da direção da SPAE.

2 abril – Conferências pelo Doutor João-Heitor Rigaud sobre “A “Serenata” de Ciríaco de Cardoso e a sociedade portuense oitocentista - abordagem antropológica” e pela Dra Inês Sousa (estudante de doutoramento em Filosofia) sobre “Realismo da interpretação. A legitimidade da representação”

Publicação das conferências no youtube e sua disponibilização na página da SPAE no facebook.

<https://www.youtube.com/watch?v=sID20nRdAWI>

<https://www.youtube.com/watch?v=bjWsd4ok0Rg>

<https://www.youtube.com/watch?v=RWjDs5GHSYM>

30 abril – Conferências pelo Prof. Álvaro Campelo (Universidade Fernando Pessoa) sobre “Apropriar o espaço para a organização cognitiva do mundo” e da Dra Ana Abrunhosa (estudante de doutoramento) sobre “Neandertais na Península Ibérica: eles andam por aí”.

Publicação das conferências no youtube e sua disponibilização na página da SPAE no facebook.

<https://www.youtube.com/watch?v=9uVj9exWXYE>

<https://www.youtube.com/watch?v=EN8WHHb5JEo>

<https://www.youtube.com/watch?v=6ypQR6rGzNc>

26 e 27 maio – trabalho no Porto com Patrícia Ferraz de Matos, do ICS (bolsreira de pós-doutoramento)

28 maio – Conferências do historiador Dr. Joel Cleto sobre “Caminhos de Santiago: as suas lendas e a “verdade histórica” e da arqueóloga Profa Maria de Jesus Sanches, da FLUP, sobre “Entre a arqueologia e a antropologia. Lugares e “artefactos” na Pré-história recente do Norte de Portugal”.

Publicação das conferências no youtube e sua disponibilização na página da SPAE no facebook.

<https://www.youtube.com/watch?v=wQGUC4Ec4Lw>

6 junho – pronta e divulgada a revista TAE online (vol. 56, de 2016, contendo um dossier sobre o tema “Que é o Homem?”): <http://revistataeonline.weebly.com/uacutelimo-volume.html>

2 julho – Conferências do físico Prof. Orfeu Bertolami, da FCUP, sobre “Ver o mundo em um grão de areia” e Prof. Fernando Matos Rodrigues, Antropólogo / Investigador no CICS-NOVA – UM, sobre “Cidade, reabilitação e participação”.

Publicação das conferências no youtube e sua disponibilização na página da SPAE no facebook.

<https://www.youtube.com/watch?v=JO1XcnHCdew&t=8s>

24 setembro – Conferências da Profa Marina Afonso Lencastre (Universidade Fernando Pessoa- psicóloga e psicoterapeuta) sobre “Neurociências e psicologia evolutiva”, com a presença do Doutor Fernando Santos (Prof. da FPCEUP) e do arqueólogo Doutor Sérgio Gomes (Bolsreiro post doc da FCT) sobre “A arqueologia pré-histórica face aos desafios do pensamento ético da contemporaneidade”.

Publicação das conferências no youtube e sua disponibilização na página da SPAE no facebook.

https://www.youtube.com/edit?video_id=E0Fq0ADcjTY

28 outubro – Conferências da arqueóloga e museóloga Dra Florbela Estêvão O. Jorge (HIC-DCSH-UNL) sobre “A Paisagem como Objecto de Consumo” e do antropólogo Prof. Jorge Freitas Branco (ISCTE) sobre “Abordagem ao fenómeno regionalista: as festividades madeirenses”.

Publicação das conferências no youtube e sua disponibilização na página da SPAE no facebook.

<https://www.youtube.com/watch?v=un2dP11dfhA&t=2s>

3 dezembro – Conferências do Prof. Pedro Manuel Cardoso (antropólogo e museólogo) sobre “O corpo em mutação” e do arqueólogo Prof. Sérgio Monteiro Rodrigues (FLUP) sobre “O processo de neolitização do Norte de Portugal: o contributo do sítio arqueológico do Prazo (Vila Nova de Foz Côa)”

Publicação das conferências no youtube e sua disponibilização na página da SPAE no facebook.

<https://www.youtube.com/watch?v=U1z9B9FQAUe&t=167s>

Caro(a) leitor(a), por favor colabore connosco no sentido de podermos dar continuidade à nossa ação. Em 2017 tivemos já um ato eleitoral (em 11 de março), no qual foram eleitos para o triénio 2017-2019 os corpos sociais das SPAE (os mesmos do triénio anterior, única lista que se apresentou).

A melhor forma de colaborar é participar nas nossas conferências, fazer-se sócio(a), aumentando a nossa “base social de apoio”, e sendo ativo(a), para que possamos sentir o estímulo necessário para continuar a nossa tarefa colectiva. Você, que se interessa pelas ciências sociais e humanas, também tem essa responsabilidade, desde logo a de estar presente, dando-nos coragem. Não é muito o que podemos e queremos fazer; mas, o que fizermos, que o seja com qualidade e que possa atingir o maior número de interessados possível.

Porto, maio de 2017

Vítor Oliveira Jorge

Homo technologicus?

DESAFIOS TRAZIDOS PELA TECNOLOGIA NO PASSADO E NO PRESENTE

por

Patrícia Ferraz de Matos¹

Resumo: Neste texto as ideias acerca da tecnologia e antitecnologia foram analisadas em dois contextos: o industrial (com as mudanças trazidas pela Revolução Industrial) e o da cibercultura (com as mudanças trazidas pela Internet). A utilização da tecnologia não foi sempre bem recebida quando do seu aparecimento e existem vários exemplos de resistência relativamente à mesma. Contudo, com o tempo, foi recebendo cada vez mais adeptos, dadas as inúmeras vantagens que trouxe, tanto ao nível do trabalho, da saúde e da segurança, como a nível doméstico. Persiste ainda, todavia, o receio de as máquinas e as tecnologias poderem prejudicar as vidas dos seres humanos – pela sua utilização excessiva ou pela potencial destruição que encerram em si.

Palavras-chave: Resistência; ludismo; Internet.

Abstract: In this text the ideas about technology and anti-technology were analysed in two contexts: an industrial one (with the changes generated by the Industrial Revolution) and a cybercultural one (with the changes generated by the Internet). The use of technology was not always welcomed when it first appeared and there are several examples of resistance to it. However, with time, it became increasingly appreciated, at a professional, health and safety, and also at a domestic level. Nevertheless, a fear still lingers of the notion that machines and technologies might be harmful to human lives – due to its excessive use or to the potential destructive power they entail.

Keywords: Resistance; luddism; Internet.

INTRODUÇÃO

Este texto estrutura-se em duas ideias principais. A primeira explora as mudanças ocorridas com a transição do trabalho manual para o trabalho com recurso a meios tecnológicos (em parte e/ou na totalidade) e analisa as vantagens e as desvantagens trazidas pelo reforço da tecnologia (da mais rudimentar à mais complexa). A segunda ideia explora o movimento inverso, ou seja, da quase de-

¹ Doutorada em Antropologia Social e Cultural; Investigadora de Pós-Doutoramento FCT (SFRH/BPD/91349/2012) no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (patricia_matos@ics.ulisboa.pt). Agradeço a Paulo Granjo (ICS - ULisboa) pelas pistas que me forneceu para este estudo.

pendência total da tecnologia (e das máquinas em geral) para a revalorização do manual e da independência da máquina (ou tecnologia), fundamentado em diversas críticas à utilização (ou dependência) da tecnologia. Os dois contextos em que estas ideias são analisadas são o industrial (com as mudanças trazidas pela Revolução Industrial) e o da cibercultura (com as mudanças trazidas pela Internet).

A utilização da tecnologia não foi sempre bem recebida aquando do seu aparecimento e existem vários exemplos de resistência relativamente à mesma. Contudo, com o tempo, foi recebendo cada vez mais adeptos, dadas as inúmeras vantagens que trouxe, tanto ao nível do trabalho, da saúde e da segurança, como a nível doméstico. Persiste ainda, todavia, o receio de as máquinas e as tecnologias poderem prejudicar as vidas dos seres humanos – pela sua utilização excessiva ou pela potencial destruição que encerram em si. Como referiu o antropólogo Arturo Escobar, “qualquer tecnologia pode ser estudada antropológicamente a partir de várias perspetivas” – os rituais a que dá origem, as relações sociais que ajuda a criar, as práticas desenvolvidas por distintos utilizadores e os valores que fomenta (2016 [1994]: 29). Uma antropologia da técnica deve tomar em consideração tanto uma tesoura, como uma máquina automática ou um computador.

1. DAS MANUFATURAS À MECANIZAÇÃO INDUSTRIAL

A Revolução Industrial foi determinada pela permuta da ferramenta pela máquina e pela substituição da energia humana, hidráulica e animal em energia motriz. Este processo trouxe uma mudança estrutural à sociedade; às classes sociais já existentes, juntou-se uma outra – o proletariado. O momento em que ocorre a Revolução Industrial em Portugal é tardio relativamente a Inglaterra ou a França, tendo para tal contribuído também a estreiteza do mercado nacional. Nessa altura, já existiam “tecnologias” no país, mas eram precárias, ou muito dependentes da utilização manual, e não permitiam a produção em grande escala. Até então, a dependência do corpo físico era total; o corpo atuava, ele próprio, como máquina, denunciando esforço e cansaço.

Inicialmente, a tecnologia foi valorizada, pois era facilitadora do trabalho. Além disso, prevalecia a ideia de que o bem-estar social podia advir do desenvolvimento científico e tecnológico. A par da valorização da máquina era enaltecido o homem que a sabia dominar. Assim, independentemente da questão classista, ou das condições económicas, verificou-se amiúde um certo orgulho entre os operários de várias indústrias pelo facto de saberem dominar maquinaria – com técnicas ou instrumentos específicos. Alguns mecanismos mais complexos

passaram a ser associados a profissões especializadas cujo exercício não estava ao alcance de todos. Tal ocorreu entre cientistas (de várias áreas), médicos, engenheiros, mas também operários especializados. A introdução da máquina suscitou ainda a necessidade de legislar e proteger o trabalho manual, ainda que por um período transitório.

Apesar das vantagens trazidas pelas máquinas, a sua utilização foi também contestada. Por vezes, o que causava mais receio era a rápida introdução da máquina não permitindo uma adequada adaptação. Os movimentos antitecnologismo remontarão à Revolução Industrial, mas poderão ter existido muito antes, nomeadamente em pequenas estruturas familiares de produção, dispersas por todo o mundo. Esses movimentos registaram-se sobretudo no contexto de indústrias que eram manuais e passaram a ser mecanizadas. Foi o caso, por exemplo, da indústria dos chapéus, que incluía sobretudo mulheres, chegando estas a criar um sindicato constituído apenas por elementos do sexo feminino. Existem exemplos de movimentos ludistas, ou seja, de resistência à utilização de máquinas no meio fabril, em todo o mundo, mas a sua ocorrência foi estudada sobretudo no Reino Unido, pois foi aí que terão surgido inicialmente (no início do século XIX) e com mais impacto (Hobsbawm, 1952). Por outro lado, foram também as lutas desencadeadas contra a utilização de máquinas no meio fabril, que conduziram à constituição da classe operária (Thompson, 1987; Savage, 2004). Estas eram um meio adicional de fazer pressão sobre os empregadores e de garantir a solidariedade entre os trabalhadores (Hobsbawm, 1952).

É comum afirmar-se que em Portugal não existiram movimentos ludistas. Além disso, as manifestações literárias do programa ludista não são abundantes. A novela *A Grande Quimera* (Queirós, 1919), que se desenrola em torno da explosão de um laboratório de química, e da suspeita de que as aplicações técnicas da ciência podem ser muito perigosas, não teve grande repercussão no país. Mas tal pode dever-se também ao facto de que o seu autor, Francisco Teixeira de Queirós, médico, político e escritor da Primeira República, permaneceu na sombra de escritores como Eça de Queirós e Camilo Castelo Branco.

Porém, e apesar de tudo, existiram em Portugal formas de ação coletiva semelhantes aos movimentos ludistas. No final do século XIX, a discussão acerca das “máquinas” ocorria frequentemente nos meios operários. Em 1894, “o patrão de uma fábrica em Lisboa mandou mesmo afixar um aviso proibindo aos operários de falar do assunto dentro das oficinas” (Mónica, 1986: 58-59). Um dos primeiros artigos sobre o tema apareceu em 1890 no periódico *O Protesto Operário*. Tratou-se da tradução de um artigo em francês, intitulado “A máquina e a fabricação do feltro”, enviado por um chapeleiro. O texto salienta a revolução técnica e moral

que as máquinas trouxeram à indústria chapeleira, a par de “um grave prejuízo para o operário”, porque diminuíram a sua capacidade técnica e minguaram “a sua preponderância, que originava a sua força” (citado em Mónica, 1986: 59).

Os trabalhadores temiam que os seus braços pudessem ser paulatinamente substituídos pelas máquinas, correndo o risco de virem a ser dispensados, que o valor dos seus salários diminuísse e que o produto de um trabalho mecânico tivesse um pior acabamento. A máquina vinha ainda substituir o trabalho de aprendizagem de vários anos. Além disso, conduziria a uma diminuição da solidariedade operária. Por outro lado, existia o receio de que uma fábrica excessivamente maquinizada não teria forma de escoar os seus produtos (em termos de exportação). Estas eram, claro, as perspetivas dos trabalhadores, já que os patrões consideravam-nas retrógradas e tinham em vista a melhoria da sua produção e do seu lucro.

A resistência à mecanização podia vir de artesãos, de operários qualificados, ou mesmo do pequeno patronato. Alguns industriais, por exemplo, não dispunham de capital para adquirirem máquinas e corriam o risco de não poderem continuar a laborar. No início do século XX, segundo Maria Filomena Mónica, a pequena indústria em Portugal denuncia três situações distintas: “havia sectores onde a mecanização alterara radicalmente o processo de fabrico, como na têxtil, na chapelaria, na rolharia ou na pregaria; sectores em vias de mecanização, mas onde o fabrico manual era considerável, como na sapataria ou na tanoaria; e sectores que permaneciam totalmente manuais, como a cristalaria” (1986: 13). A industrialização não conduziu, contudo, a uma melhoria imediata nas condições de vida das classes trabalhadoras: “as estatísticas sobre os consumos revelam uma severa deterioração da alimentação nas cidades” e em 1914 “a maior parte dos trabalhadores estava a viver pior do que trinta anos antes” (Mónica, 1986: 16). Além disso, “quando comparada com a europeia, a produtividade do operário português era baixíssima” (Mónica, 1986: 16).

Os chapeleiros constituíram um desses exemplos de resistência. Em Portugal existia uma mão-de-obra abundante e, por isso, “a mecanização era uma opção menos atraente do que em Inglaterra” (Mónica, 1986: 58). A 1 de Maio de 1910 o periódico *O Chapeleiro* divulgou as conclusões da obra *O Capital* (de Karl Marx) sobre este assunto (citado em Mónica, 1986: 61). Segundo o artigo, era importante que o operário se tornasse consciente e valorizasse a máquina. Os dirigentes dos chapeleiros condenavam os comportamentos ludistas, pois a máquina poderia trazer felicidade. Porém, para o chapeleiro, ameaçado pelo desemprego, tal não era convincente.

Também no campo dos tecelões do algodão houve mudanças; com o surgimento das máquinas e das fábricas surgiram os primeiros operários, mas “sob a pressão da

concorrência mecânica, os seus salários baixaram” (Mónica, 1986: 188). Tanto as máquinas, como as mulheres e a população que vinha do meio rural, contribuíram para a decadência dos tecelões urbanos. Estes vinham amiúde do campo e para aí “esperavam voltar um dia” (Mónica, 1986: 191); além disso, pediam dispensa para realizarem trabalhos sazonais, como as vindimas, que constituíam assim momentos de liberdade relativamente ao processo de mecanização fabril. A par disso, havia uma corrente defensora de que o país se devia manter rural. Essa campanha contra a industrialização podia figurar em livros ou brochuras que retratavam, por exemplo, as operárias têxteis como “zaragateiras e mães desnaturadas” (Mónica, 1986: 193). Contudo, foram os tecelões de lã a sentir os efeitos da industrialização de forma mais nefasta. Em meados do século XIX, ocorreram na Covilhã “algumas das piores cenas de ludismo”, tendo os tecelões queimado “as máquinas para ali enviadas” (Mónica, 1986: 195-196).

Logo antes da Primeira República houve uma contestação suscitada pelo ritmo que era imposto pelas máquinas (e não tanto pelo uso das máquinas em si) da indústria tabaqueira, que então gerava um grande volume de lucro (Castro, 1984). Foi a recusa em publicar um artigo que denunciava as condições dos operários tabaqueiros que esteve na origem da fundação do jornal *A Voz do Operário* em 1879. Um outro exemplo ocorreu nos primeiros meses de 1914 em Setúbal quando foram introduzidas as máquinas de cravar na indústria de conservas. O receio dos soldadores face às máquinas começou a registar-se na fábrica Delory, mas estendeu-se a outras: “a associação de classe dos soldadores de Setúbal foi acusada de assaltar fábricas de conservas e destruir máquinas de soldar, por diversas vezes” (Pereira, 2013: 122). No tribunal da comarca de Setúbal existem vários registos de soldadores que foram acusados de terem destruído máquinas (Pereira, 2013: 123).

Os registos de revolta estenderam-se ao sector da pesca. Os pescadores consideravam que a pesca a vapor “revolvia os fundos e destruía os pastos e toda a criação”; por isso, “destruíram galeões e cercos americanos”, pelo menos desde o início do século XX, e contaram algumas vezes com o apoio de indivíduos de outros estratos sociais (Pereira, 2013: 123-124). Já na indústria corticeira “a capacidade de resistência dos artesãos verificava-se fundamentalmente nas unidades de menor dimensão”; nestas, o patrão era por vezes um antigo trabalhador especializado e a distância entre empregados e empregadores era menor (Pereira, 2013: 126). Tais unidades eram, contudo, mais frágeis, tinham uma sobrevivência incerta, a que acrescia a dificuldade em enfrentar as greves que eram apoiadas pela própria população das cidades. Ainda nos anos 10 do século XX os operários especializados do sector da construção civil são confrontados com a modernização

dos processos de trabalho e com o facto de poderem ser substituídos por trabalhadores indiferenciados (Pereira, 2013: 128). A mão-de-obra especializada, mais cara, podia ser dispensada pelos empregadores, que contribuíam para arredar a presença desta classe profissional das reivindicações sociais.

No contexto da indústria vidreira, e tendo em conta o carácter específico da matéria-prima envolvida, o processo de mecanização ocorreu de modo mais complexo. Neste caso houve uma dependência maior das máquinas face ao homem, porque estas eram semiautomáticas. Como referiu Emília Margarida Marques: “a mão desses operários não fabrica recipientes de vidro (...): fá-los, por inteiro, a máquina – automática. Mas não autónoma: a máquina faz a *obra*; as pessoas *conduzem* a máquina” (2009: 28). Ou seja, neste caso, apesar das possibilidades que a máquina permite, esta não pode trabalhar sozinha e tem de ser comandada por um ser humano.

Inicialmente, a introdução de máquinas na indústria vidreira levou a uma diminuição dos salários e houve alguma resistência dos vidreiros (acostumados com o processo manual) à utilização das mesmas. Em 1902, por exemplo, registou-se uma greve prolongada na fábrica da Amora (Marques, 2009: 160). Contudo, no caso destas máquinas, havia pontos de contacto com o fabrico manual, não tendo sido por isso compensador à administração da fábrica despedir os garrafeiros e contratar novatos apenas para a condução das máquinas (Marques, 2009: 161-162). A utilização correta da máquina carecia de algum treino no que concerne a saber trabalhar com o vidro quando este atinge níveis de instabilidade a elevadas temperaturas. Ou seja, os anos de observação e contacto com o vidro, mesmo que utilizando técnicas manuais, eram úteis para um bom desempenho com a máquina.

É apenas na viragem da década de 30 que as fábricas da Marinha Grande “de vidro de embalagem tomam o caminho da mecanização” (Marques, 2009: 176). Contudo, neste caso a máquina não trouxe, de modo imediato, “nem aumento de salário, nem melhor qualidade do trabalho” (Marques, 2009: 191). Até meados dos anos 50 a mecanização foi aumentando, mas o processo de automatização foi lento. Além disso, a centralidade das máquinas semiautomáticas e dos seus vidreiros foi reforçada perante as primeiras tentativas de automatização. Nos anos 60 a máquina passou a ser mais valorizada, assim como o trabalho a ela ligado, tendo os seus condutores pelo menos a então escolaridade obrigatória (4.º ano) (Marques, 2009: 226-229). Mesmo quando a máquina automática substituiu o semiautomático, parecendo apagar a intervenção humana, originaram-se novas competências (adquiridas no exterior do grupo executante), que ainda assim se conjugaram com o saber endógeno dos vidreiros experientes.

Existem em Portugal vários exemplos de memórias traumáticas de operários, e de outros trabalhadores especializados, acerca de procedimentos que correram mal (e continuam ainda a ocorrer) com a utilização de máquinas. Podem ser encontrados, por exemplo, em: periódicos gerais, ou mais específicos, sobre o mundo operário; relatórios de fábricas; documentos existentes nos Governos Cívicos; e sindicatos de trabalhadores. No caso destes últimos apenas se tem acesso ao espólio que não foi destruído, uma vez que o mesmo, durante o Estado Novo, por exemplo, era vistoriado. Embora os episódios de indignação contra as máquinas tenham sido diversos, nem sempre deram origem a movimentos sociais, tendo-se centrado mais em ações locais ou junto dos sindicatos.

O debate antitecnologia pode ser encontrado entre as teorias do anarquismo do início do século XX (Freire, 1992). Nesse caso, a tecnologia não é tratada como um mal à partida, mas encarada negativamente devido ao facto de que sob a alçada do capitalismo, ela minora a sua função humana ou social. Algumas correntes anarquistas consideram que a tecnologia pode ter uma funcionalidade libertária, no sentido em que liberta o ser humano de tarefas penosas e prolongadas. Contudo, a corrente do anarco-primitivismo, por exemplo, critica qualquer forma de desenvolvimento tecnológico e advoga que para existir um efetivo desenvolvimento humano é necessário voltar a uma condição de pré-civilização.

Alguns teóricos portugueses da primeira metade do século XX refletiram sobre o trabalho industrial. É o caso do político e médico João Camoesas (1887-1951), que enquanto ministro da Instrução Pública, em 1923, apresentou a Proposta de Lei sobre a Reorganização da Educação Nacional, conhecida posteriormente por “Reforma Camoesas”, inspirada na obra do engenheiro mecânico Frederick Taylor (1856-1915). Este último, autor do livro *The Principles of Scientific Management* (1911), defendeu que o trabalho devia ser sujeito a um processo de observação, planificação e sistematização no sentido de melhorar a eficácia operacional no meio industrial. João Camoesas é ainda autor de *O Trabalho Humano* (1927), considerada a primeira obra portuguesa sobre o taylorismo, que tinha por base a fisiologia do esforço.

Numa fase pós-Segunda Guerra Mundial, o teórico Manuel Canhão, chefe da oficina de fundição de tipos da Imprensa Nacional, publicou a obra *Humanização do Trabalho* (1946) na qual defende que os métodos laborais devem respeitar a dignidade do ser humano. Por seu turno, o filósofo e lógico Edmundo Curvelo, um dos introdutores em Portugal do estudo científico das condições de trabalho, escreveu sobre o ideário da psicotécnica. No texto “Máquinas e Homens” (Curvelo, 1952) apresenta uma visão comunitária do trabalho e das organizações que não deriva de qualquer ideologia política ou religiosa, mas da investigação psicológica.

Para Curvelo, é possível identificar quais “as melhores aptidões de cada ser humano e utilizar esse conhecimento para melhorar o desempenho das organizações”, como é o caso de uma fábrica (Curado, 2013: 31). Assim, considera que, amiúde, os trabalhadores ficam insatisfeitos apenas pelo facto de não estarem a ocupar o lugar que mais lhes convém e que as teorias psicológicas podem contribuir para um melhor funcionamento das organizações.

Os movimentos antitecnologia que surgiram por todo o mundo nos anos 60 e 70 do século XX estiveram associados outrossim a movimentos pacifistas e ambientalistas. As perspetivas ecologista e ambientalista defendem o património cultural de um modo alternativo ao tecnologismo, ou seja, valorizando o que é natural, a organização social comunitária e a solidariedade. Os seus princípios são defendidos em algumas comunidades estruturadas e estão representados em organizações partidárias como o Partido Ecologista “Os Verdes” (PEV), não só em Portugal, como em outros países. Das críticas ao tecnologismo fazem parte: a dependência excessiva das máquinas; o ritmo excessivamente acelerado; e a poluição do ambiente (calor, ruído, poeiras, gases propagados, objetos produzidos não facilmente recicláveis).

Embora os engenheiros tenham sido valorizados no final do século XIX e inícios do século XX, quando procuravam construir sistemas de circulação e comunicação, salubridade nas cidades, ou estruturas de segurança, posteriormente foram vistos como os responsáveis pela mecanização exagerada das indústrias, que conduziu ao despedimento de milhares de trabalhadores (Ferguson, 2001). No início do processo, a tecnologia foi valorizada, assim como os seus obreiros (técnicos e engenheiros), pois o foco estava direcionado para a facilitação e melhoria de um conjunto possibilidades e não para a incerteza ou para os aspetos negativos que daí podiam surgir. Porém, apenas em algumas décadas, os engenheiros passaram a ser responsabilizados pelas consequências da utilização de dispositivos como automóveis, luz elétrica, telefone ou aviões (Timm, 2005: 79). Da formação dos engenheiros não faz parte a reflexão sobre os efeitos secundários do que produzem, nem existe um código de ética universal que define o que devem ou não fazer. Porém, através da engenharia ambiental (e com o contributo de físicos, químicos e médicos), esta classe profissional passou a procurar meios alternativos – tentando utilizar materiais não poluentes, fazendo uso da reciclagem e incluindo os indivíduos que trabalham nesses meios de forma mais humanizada – definidos muitas vezes pela própria União Europeia, cujas diretivas se aplicam também a Portugal.

2. AS NOVAS TECNOLOGIAS NO QUOTIDIANO E A INTERNET

Os sentimentos antitecnológicos podem surgir em indivíduos que, embora não encontrem aspetos negativos na tecnologia, receiam o impacto da mudança, a dificuldade em manusear novos sistemas, máquinas ou *software* informático, e valorizam, pelo contrário, o que já conhecem e com que sabem lidar. Embora o ser humano possa ser caracterizado por uma grande capacidade de adaptação, é ainda necessário fazer ajustes nas organizações (empresas, escolas, hospitais ou serviços). Contudo, a rapidez com que o mundo tecnológico tem avançado não facilita o seu acompanhamento. Ou seja, a disponibilidade dos indivíduos para receber as novas tecnologias está a processar-se a uma velocidade muito mais lenta do que aquela em que surgem as novidades. Para que todos pudessem colaborar mais ativamente na sua integração seria necessário: generalizar o acesso às tecnologias, nomeadamente o conhecimento necessário para as dominar; garantir que os potenciais clientes ou utilizadores compreendem e assimilam as vantagens de utilizá-las; assegurar assistência técnica aos utilizadores, quando tenham dúvidas ou problemas. Além destes receios e limitações, a crítica antitecnologia é direcionada para o facto de que mesmo que a evolução tecnológica possa ser notável, a máquina, qualquer que seja, mesmo a que imita o ser humano, jamais o poderá substituir. Mas, de um modo geral, a máquina continua a ser vista como um auxiliar do ser humano, como um facilitador das suas atividades e não como um seu substituto. Foi aliás esse espírito que prevaleceu ao longo dos tempos – com a mecanização de tarefas que eram essencialmente manuais, com a introdução da máquina a vapor e, mais tarde, com as máquinas de calcular sofisticadas.

Nos anos 70 e 80 do século XX, os robots foram vistos como algo revolucionário, mas positivo, tendo em conta as inúmeras vantagens que poderiam trazer, libertando o ser humano de várias tarefas, inclusivamente a nível doméstico. Porém, apesar desse reconhecimento, houve quem tivesse promovido a sua anulação – por receio do inesperado, pelo medo do que possam tirar à humanidade e pela destruição que possam causar sem que os seres humanos tenham um controle prévio. Os receios suscitados pelos avanços da tecnologia foram retratados em filmes como *The Terminator* (EUA, 1984), *The Matrix* (EUA e Austrália, 1999), *Avatar* (EUA, 2009), *Elysium* (EUA, 2013) ou *Gravity* (Reino Unido e EUA, 2013). A indústria cinematográfica podem assim ter um papel importante ao realçar aspetos positivos, mas também negativos, gerando no público sentimentos antitecnologia.

No que respeita à utilização de calculadora nas aulas de matemática, tem existido alguma discrepância entre as opiniões dos professores. Por um lado,

enaltecem a exatidão e a rapidez na obtenção do resultado dos cálculos. Por outro, lamentam a diminuição da utilização do cálculo mental. A forma como os professores encaram a utilização da calculadora e o conhecimento que têm das suas potencialidades também influencia essa discrepância. É que o cálculo pode ser visto não como a essência da matemática, mas como um qualquer auxiliar desta disciplina (Mercê, 2008). Uns integram a máquina de calcular no quotidiano escolar, mas de forma superficial, isto é, continuando a valorizar o raciocínio mental; e outros consideram que a calculadora permite diversificar tarefas e completar a aprendizagem da disciplina.

A ideia de tecnologia tem vindo a estar associada sobretudo às tecnologias de informação e já não tanto às máquinas, aos robots ou aos foguetões. Isto talvez não se deva a que os indivíduos tenham passado a estar mais familiarizados com estes últimos elementos, mas sim ao facto de as tecnologias de informação terem invadido o quotidiano do cidadão comum de uma forma muito rápida, trazendo várias transformações nos hábitos e tendo-se tornado praticamente imprescindíveis no dia-a-dia. A breve prazo, serão poucos os que poderão abdicar de consultar diariamente o seu *e-mail* ou a página da sua rede social preferida.

As tecnologias de informação têm-se desenvolvido sobretudo nos campos da comunicação e do entretenimento. É cada vez mais frequente verem-se jovens e adultos direccionando o olhar para dispositivos portáteis como o telemóvel, *tablet* ou portátil híbrido, a qualquer hora, em qualquer lugar. Os indivíduos parecem ter-se tornado dependentes destas tecnologias, necessitando estar sempre a par das notificações de mensagens, *e-mails* ou rede social. Com este comportamento, demonstram uma certa impaciência, ou até ansiedade, sobretudo quando se verifica a ausência destes dispositivos (por perda ou roubo, por exemplo), ou quando deixam de funcionar normalmente. Esta mudança comportamental é devida também à grande revolução chegada nos anos 60 do século XX com a ARPAnet, antecessora da *World Wide Web* (WWW) criada pelo físico britânico Tim Berners-Lee, em 1989. Embora a Internet não esteja ainda acessível a todos os indivíduos, o seu número tem vindo a aumentar e acredita-se que irá crescer muito mais. Por outro lado, apesar de disporem de Internet, nem todos os utilizadores têm acesso a certos conteúdos – ou porque se destinam a uma comunidade específica (ou com restrições de visualização), ou país, ou porque têm de ser pagos.

A crescente utilização da tecnologia leva alguns especialistas em comportamento a diagnosticar dependência tecnológica. M. Griffiths (2000) considera que a Internet é um subtipo de dependências comportamentais, onde se incluem os comportamentos sexuais *online* excessivos, tanto ao nível do cibersexo (participação em jogos sexuais virtuais através da Internet), como da utilização da

pornografia *online*. Também a dependência da geração nascida a partir dos anos 90, relativamente aos dispositivos tecnológicos, tem sido muito criticada, sobretudo pelas gerações mais velhas (constituídas por pais, educadores ou empregadores). Segundo Don Tapscott, presidente executivo da New Paradigm – empresa de pesquisa interdisciplinar e de consultoria estratégica que fundou em 1992 –, as principais críticas indicam que estes jovens: 1. São mais ignorantes do que as gerações anteriores, não leem e são pobres comunicadores; 2. Estão viciados na Internet, a perder as suas competências sociais, não têm tempo para praticar desportos, ou atividades saudáveis, e o resultado é uma geração feia e obesa; 3. Não têm vergonha (nem receio) de se expor e de exhibir as suas vidas privadas; 4. São mimados, estão à deriva no mundo e têm receio de escolher um caminho; 5. Apropriam-se de coisas que não lhes pertencem, não respeitam os direitos de propriedade intelectual e são mestres a plagiar; 6. Exercem ameaças (*bullying*) sobre os seus “amigos” *online*, o que é suscitado pela cultura de violência e humilhação que vivem na realidade virtual; 7. São violentos e tal é provocado pela indústria de jogos de computador que promove ódio, racismo, sexismo e alianças que se assemelham aos gangues; 8. Não têm uma ética de trabalho e serão maus empregados; 9. Constituem uma geração narcisista; 10. Não têm valores e não se preocupam com os outros; os seus únicos interesses são a cultura popular, celebridades e os seus amigos; não leem jornais nem veem as notícias na televisão; não votam e não estão envolvidos na sociedade civil (Tapscott, 2009: 3-5). Apesar destas críticas, que podem ocorrer em qualquer país, mas com as quais Don Tapscott não concorda, as consequências da relação dos jovens com a Internet não estão ainda devidamente diagnosticadas nem estudadas. Tem-se verificado, contudo, ao nível das instituições de ensino e a nível familiar, algum cuidado no que se refere à limitação do acesso a determinados conteúdos.

A tecnologia de ponta tem recebido outras críticas, nomeadamente devido à utilização de metais preciosos (obtidos através de trabalho escravo ou precário) nos telefones e *tablets* e à perda de privacidade. De facto, e muitas vezes alegando questões de segurança, tem-se recorrido excessivamente à utilização de estruturas de vigilância (Fróis, 2008). Por outro lado, através de dispositivos, como os *smartphones*, o acesso à informação sobre os seus utilizadores torna-se cada vez mais facilitado. Os indivíduos passaram a estar, pelo menos potencialmente, observados em permanência, ou na medida em que utilizem os meios tecnológicos – cartões do banco, *smartphones*, viaturas com acesso ao telemóvel ou redes sociais. Mesmo que parte da informação colocada na *World Wide Web* fique desatualizada, pode continuar acessível *online*, ou a partir do acesso a um arquivo da própria Internet.

A Internet pode reunir também um conjunto de ameaças nem sempre fáceis de localizar; estas e os malefícios que delas podem advir – sobretudo para indivíduos mais vulneráveis ou desatentos – suscitam sentimentos de repúdio. Têm por isso aumentado as campanhas e as ações de formação sobre segurança virtual – sobretudo dirigidas a crianças e a jovens. Já em 2006 alguns especialistas concordavam que pudessem vir a existir tecnoterroristas e “drogados virtuais” e que em 2020 a existência de grupos antitecnologia será inevitável (*Exame Informática*, 9.1.2006). Atualmente, existem indivíduos que utilizam a Internet para planejar ataques terroristas; e ainda os *hackers* – cuja multiplicação se prevê, uma vez que as suas atuações podem ser lucrativas. Embora se esteja a investir no controle dos ataques virtuais e na transmissão de dados de forma mais sofisticada e encriptada, nem sempre é possível prever a origem das investidas, qual a sua forma de atuação e quais as suas consequências.

Alguns céticos relativamente à Internet consideram que a mesma está a conduzir ao isolamento social, à quebra das relações familiares e à alteração de ritmos no quotidiano. Contudo, segundo um estudo realizado em Portugal em 2009, o relacionamento “face-a-face continua a ser o meio preferido pelos internautas para os seus contactos sociais sejam com a família ou com os amigos” (Araújo, 2009: 43). Por outro lado, apesar da alegada dependência, alguns especialistas nos meios tecnológicos digitais consideram que os indivíduos desta nova geração são flexíveis, têm capacidade de adaptação e interação uns com os outros, ou seja, não recebem apenas as informações (Tapscott, 2009).

De notar ainda que, no campo das novas tecnologias, e ao contrário do que aconteceu no processo de mecanização nas fábricas (em que alguns postos de trabalho correram o risco de desaparecer), foram criados novos campos profissionais, como: programador; administrador de base de dados; técnico de suporte; analista da *web*; arquiteto de informação; *web designer*; editor de conteúdos; *webmaster*; consultor de *e-business*; responsável por *e-commerce*; diretor de marketing *online*; gerente de comunidades e redes; especialista em SEO (*Search Engine Optimization*); *data scientist*; advogado especialista na Internet; e gestor de conflitos, dada a especificidade do mundo virtual.

CONCLUSÃO

As máquinas começaram a chegar ao meio fabril português aproximadamente no último quartel do século XIX. Como aconteceu com outros fenómenos, a mecanização chegou mais tarde em comparação com países como a Inglaterra, a

França ou a Alemanha. Apesar disso, a Revolução Industrial portuguesa permitiu a substituição de instrumentos rudimentares por máquinas e o aumento da produção. Tal agradou sobretudo a patrões e a empregadores, mas não tanto a artesãos e operários, cujas tarefas passaram a ser ritmadas pela velocidade da máquina e foram em parte substituídas por ela, ameaçando assim postos de trabalho e nível de remuneração.

As reações contra as máquinas e as tecnologias em geral não se fizeram esperar. Embora nem sempre tal seja reconhecido pelos historiadores, existem em Portugal vários registos de insurgimento contra as máquinas, semelhantes aos associados ao ludismo inglês. Entre as classes profissionais que se revoltaram, estiveram as ligadas às indústrias de chapelaria, tecelagem, tabaco, conservas, pesca, cortiça, construção civil e vidro. Os episódios de resistência face à introdução da mecanização incluem greves, quebra e destruição de máquinas, tendo os tecelões da Covilhã chegado a incendiá-las. Apesar de em algumas áreas profissionais, como a dos chapeleiros ou a dos tecelões, se terem registado mais episódios de insurgência, e em outras áreas a ameaça não ter sido tão imediata ou evidente, não significa que não tenha ocorrido.

A resistência à tecnologia surge também em debates ligados à ideologia do anarquismo, embora algumas correntes deste pensamento defendam que a tecnologia possa ser libertária. Segundo alguns críticos da tecnologia, esta aumenta o poder do ser humano, enquanto membro da sociedade, mas diminui o seu poder enquanto indivíduo. Por exemplo, a máquina industrial permite produzir mais, mas reduz o poder e a autonomia do indivíduo se compararmos com o que acontecia nas modalidades artesanais. No entanto, a tecnologia permitiu diminuir o esforço exigido por muitas tarefas – tanto no contexto fabril, como no doméstico – e permitiu um aumento de produção e, em alguns casos, um aperfeiçoamento no resultado final.

Por outro lado, embora os sentimentos antitecnologismo sejam muitas vezes associados a manifestações contra o desemprego, alguns teóricos portugueses identificaram outros fatores como o desequilíbrio entre o esforço e os resultados, a falta de humanização, a desadequação ou a falta de preparação para o desempenho de determinadas tarefas. O combate à tecnologia e às suas consequências pode ser encontrado ainda em vários movimentos pacifistas e ambientalistas. Cada vez mais se exige aos engenheiros e a outros responsáveis – técnicos, políticos e decisores, nacionais e mundiais – que sejam ponderados nas suas criações, evitem a utilização de equipamentos poluentes e privilegiem o uso de energias renováveis e materiais recicláveis.

As motivações antitecnologismo também podem surgir relativamente a: utilização de novas tecnologias (que exigem um período de adaptação); incorporação

de robots no domínio científico, fabril, mas também quotidiano; ou utilização de calculadoras nas escolas. As novas tecnologias de informação têm-se desenvolvido sobretudo ao nível da comunicação e do entretenimento e é nestes campos que têm surgido inúmeras reações antitecnologismo por se considerar que se têm verificado cada vez mais comportamentos de dependência face a aparelhos digitais portáteis, por exemplo. A difusão da Internet terá contribuído para essa ligação à ideia de atividade viciante.

Tem aumentado a preocupação, sobretudo com crianças e jovens, mas também com adultos, relativamente a certos comportamentos considerados excessivos. Entre os receios, estão aspetos relacionados com o desenvolvimento dos jovens que, devido ao tempo despendido no contacto com os dispositivos eletrónicos, não parecem ter disponibilidade para ler, comunicar, praticar desportos ou outras atividades, ou ainda dedicar-se a questões sociais. Além disso, não parecem ter respeito pela propriedade intelectual e denunciam reações violentas suscitadas também pelos jogos virtuais.

Outra crítica relaciona-se com a onnipresença da tecnologia de observação e controle (em espaços públicos e privados e na própria Internet) e a consequente perda de privacidade. As desaprovações estendem-se ainda ao facto de a Internet conter ameaças que assustam sobretudo pelo facto de não serem previsíveis, nem fáceis de detetar. Os críticos da Internet consideram que esta pode conduzir ao isolamento social, mas vários especialistas defendem que o relacionamento presencial ainda continua a ser o privilegiado, tanto por adultos como por jovens. Todavia, apesar do isolamento social aparente, devido ao foco na relação entre indivíduo e dispositivo tecnológico, tem-se registado, no caso das novas tecnologias, uma necessidade de os seus profissionais interagirem em quase permanência, tendo para isso contribuído a própria Internet, que lhes permite comunicar ao mesmo tempo, independentemente do país ou fuso horário em que se encontrem.

Por outro lado, e ao contrário do acontecido aquando da introdução de mecanização nas fábricas, que reduziu postos de trabalho, no caso das novas tecnologias têm surgido, cada vez mais, novas áreas profissionais e especialidades. Assim, e apesar de alguns postos de trabalho poderem estar em risco pelo facto de parte da mão-de-obra poder ser substituída pelas máquinas, a tecnologia, sobretudo ao nível das novas tecnologias, tem permitido também a criação de novas áreas de trabalho, o desempenho de algumas tarefas em menos tempo e uma maior disponibilidade para investir em outras ocupações. Ou seja, o papel da máquina não deverá ser visto apenas como substituto do homem, mas antes como um meio para o libertar, permitindo a canalização das suas energias para outros afazeres. Todavia, e apesar de vivermos rodeados por tecnologia, que se manifesta em várias formas,

continuam a registar-se vários receios relativamente a essa tecnologia – vista com ameaçadora, potencialmente destrutiva ou antissocial – perspetivando-se que tal venha a aumentar nos próximos anos.

BIBLIOGRAFIA

Araújo, Vera. (2009). *A Internet em Portugal 2009* (coordenação científica de Gustavo Cardoso e Rita Espanha). Portugal: Observatório da Comunicação.

Camoegas, João. (1927). *O Trabalho Humano*. Lisboa: Oficina Fernandes.

Canhão, Manuel. (1946). *Humanização do Trabalho*. Lisboa: Portugália Editora.

Castro, Armando de. (1971). “Tabaco, Indústria do”. In *Dicionário de História de Portugal*, vol. 4, p. 105. Lisboa: Iniciativas Editoriais.

Curado, Manuel, e José António Alves. (2013). *Um génio português: Edmundo Curvelo (1913-1954)*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

Curvelo, Edmundo. (1952). “Máquinas e Homens”. *O Mundo Ilustrado*, 3: 4, 18.

Escobar, Arturo. (2016 [1994]). “Bem-vindos à Cyberia: Notas para uma antropologia da cibercultura”. In Segata, Jean e Theophilos Rifiotis (orgs.), *Políticas Etnográficas no Campo da Cibercultura*, pp. 21-66. Brasília: ABA Publicações.

Ferguson, Eugene S. (2001 [1992]). *Engineering and the mind's eye*. Cambridge: MIT Press.

Freire, João. (1992). *Anarquistas e Operários: Ideologia, Ofício e Práticas Sociais: o Anarquismo e o Operariado em Portugal, 1900-1942*. Porto: Afrontamento.

Fróis, Catarina. (2008). “Não mais estaremos sozinhos... A globalização do controlo”. In Carmo, Renato, Daniel Melo, e Ruy Blanes (orgs.), *A Globalização no Divã*, pp. 203-216. Lisboa: Tinta da China.

Griffiths, Mark. (2000). “Excessive internet use: Implications for sexual behavior”. *Cyberpsychology & Behavior*, 3 (4): 537-552.

Hobsbawm, Eric J. (1952). *Labouring Men: Studies in the History of Labour*. Londres: Weidenfeld and Nicholson.

Marques, Emília Margarida. (2009). *Os operários e as suas máquinas: Usos sociais da técnica no trabalho vidreiro*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Mercê, Célia Cristina Fidalgo. (2008). *Concepções e práticas lectivas dos professores de matemática do 2.º ciclo em relação à calculadora: contributos da formação para a reflexão*. Dissertação de Mestrado em Educação, Universidade de Lisboa, Lisboa.

- Mónica, Maria Filomena. (1986). *Artesãos e Operários*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Pereira, Joana Dias. (2013). *A produção social da solidariedade operária: o caso de estudo da península de Setúbal (1890-1910)*. Tese de Doutoramento em História, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa.
- Queirós, Francisco Teixeira de. (1919). *A grande quimera*. Lisboa: Parceria António Maria Pereira.
- Savage, Mike. (2004). “Classe e história do trabalho”. In Batalha, Cláudio, *et al.*, *Culturas de Classe*, pp. 25-48. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- Tapscott, Don. (2009). *Grown Up Digital: How the net generation is changing your world*. Nova Iorque: McGraw-Hill.
- Taylor, Frederick Winslow. (1911). *The Principles of Scientific Management*. Harper & Brothers: Nova Iorque e Londres.
- Thompson, Edward Palmer. (1987). *A Formação da Classe Operária Inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Timm, Maria Isabel. (2005). *Elaboração de projetos como estratégia pedagógica para o ensino de Engenharia (curso à distância de projeto no modelo e-learning-by-doing)*. Tese de Doutoramento em Informática na Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS.

Internet

<http://exameinformatica.sapo.pt/noticias/internet/2006-01-09-estudo-traca-quadro-negro-para-a-internet-em-2020> (consultado em 28.7.2016)

TÉCNICAS DO CORPO, MENTES RELIGIOSAS E O CÉREBRO SOCIAL

Observações da antropologia estrutural para a psicologia evolutiva

por

Marina Prieto Afonso Lencastre¹

Resumo: As religiões tradicionais dispõem frequentemente de técnicas corporais específicas para entrar em contacto com realidades ausentes, através do transe e de actividades alucinatórias que são comunicadas pelas narrativas culturais. Mitos e magias complexos são formas simbólicas e práticas de organizar as experiências corporais baseadas em emoções e comportamentos oriundos de impulsos internos, seus afectos e significados. A antropologia estrutural de Luc de Heusch identifica quatro grandes ideologias religiosas, as religiões da possessão, o xamanismo, o mediunismo e o profetismo, que se relacionam de formas específicas com essas experiências corporais, mentais e sociais. Podem ser comentadas como resultados do cérebro social analógico, afectivo e imaginativo, e da teoria da mente humana, que moldaram aspectos importantes da ideação e das práticas sociais afectando os contextos individuais, sociais e ecológicos da evolução das mentalidades culturais.

Palavras-chave: técnicas corporais, ideologias religiosas, evolução, cérebro social, teoria da mente humana.

Abstract: Traditional religions often dispose of specific body techniques to contact absent realities through trance and hallucinatory activities that are communicated by cultural narration. Complex myths and magic allow for symbolic and practical ways to organize bodily based emotional experiences and social action, stemming from internal urges, affects and insights. Luc de Heusch's structural anthropology identifies four main religious ideologies – possession, shamanism, mediumism and prophetism – that share specific relationships to these bodily, mental and social experiences. They can be commented upon as the products of the analogic, affective and imaginative social brain and human theory of mind, that shaped important aspects of cultural ideation and practices impacting on individual, social and ecological contexts of cultural mentalities' evolution.

Key-words: body techniques, religious ideologies, evolution, social brain, theory of human mind.

Résumé: Les religions traditionnelles disposent souvent de techniques corporelles spécifiques pour entrer en contact avec des réalités absentes, grâce à la transe et à des activités hallucinatoires racontées par les récits culturels. Mythes et magies complexes sont les moyens symboliques et pratiques pour organiser les expériences corporelles basées sur des émotions et des comportements liés à des impulsions internes, ses affects et significations. L'anthropologie structurelle de Luc de Heusch identifie quatre grandes idéologies religieuses, les religions de la possession, le chamanisme, le médiumnisme

¹ Professora Catedrática da UP e UFP; Psicoterapeuta Especialista da SPPC.

et le prophétisme, qui se rapportent de manière spécifique à ces expériences corporelles, mentales et sociales. Elles peuvent être commentées comme résultant du cerveau social analogique, émotionnel et imaginatif, et de la théorie humaine de l'esprit, qui ont façonné des aspects importants de l'idéation et des pratiques sociales qui affectent les contextes individuels, sociaux et écologiques de l'évolution des mentalités culturelles.

Mots-clés: techniques du corps, les idéologies religieuses, l'évolution, la théorie du cerveau social de l'esprit humain.

INTRODUÇÃO

As primeiras evidências significativas de práticas religiosas remontam ao Paleolítico Superior (50.000 a.C.), e ainda há controvérsia entre os arqueólogos sobre a exacta interpretação a dar aos achados anteriores, do Paleolítico Médio. Lieberman (1991) propôs que os rituais funerários de Neanderthal no Paleolítico Médio poderão indicar que essas populações arcaicas possuíam uma crença na vida após a morte. Os enterros em Krapina, Croácia (há cerca de 130.000 a.C.) e em Qafzeh, Israel (há cerca de 100.000 a.C.) sugerem uma preocupação ritualizada com os mortos. A excarnação ritual dos corpos, juntamente com o cuidado protomédico, é rastreável em esqueletos de Neanderthal (Fallio, 2007). Os Neanderthais podem ter praticado o canibalismo de grupos vizinhos (White, 2006) tal como o fez o *Homo sapiens*, antigo e moderno. As descobertas de restos de ursos especialmente dispostos em cavernas dos Alpes foram atribuídas a cerimónias de Neanderthal, evidenciando um culto ao urso com cerimonial sacrificial, no norte da Europa, há cerca de 200.000 a.C. (Campbell, 1979). Mas também é possível que os restos de ursos fossem encontrados nas cavernas porque estas eram o seu habitat natural e as disposições especiais dos corpos eram devidas a processos geológicos e sedimentológicos, e não à acção humana (Wunn, 2000). A evidência arqueológica do Paleolítico Superior é menos controversa e alguns artefactos como o Homem Leão, figuras de Vénus e pinturas rupestres têm recebido interpretações propiciatórias ou religiosas (Clottes & Lewis-William, 1998). Religiões mais complexas e organizadas são típicas do período Neolítico e da transição dos estilos de vida de caçador-recolector nómada para as chefaturas, os estados antigos e os impérios. A chefatura é uma sociedade agrícola mediadora entre os caçadores-recolectores e os antigos estados, que poderiam já dispor de escrita. A ascensão demográfica, as hierarquias estatais e a escrita resultaram em religiões organizadas, em instituições e em templos (Wright, 2009). Estes substituíram as mitologias orais dos pequenos grupos de caçadores-recolectores, ligadas a seres naturais e aos antepassados, por panteões de deuses antropomórficos organizados como sociedades reais que imi-

tavam as organizações sociais humanas. Ao longo deste processo, a relação com a experiência religiosa mudou dramaticamente, dentro das instituições, bem como no seio da relação individual com o sagrado.

A complexidade da religião é paralela à complexidade da vida social, da cultura e da evolução dos mitos, da magia e das instituições (Wright, 2009). Como não podemos interagir directamente com a realidade, a mediação pelo nosso corpo, cérebro e mente é um pré-requisito necessário para o contacto com ela. A mente e o cérebro são condicionados por processos selectivos de adaptação a um mundo físico de causalidade tridimensional (Lorenz, 1973) e a um mundo social, intencionalmente e emocionalmente significado (Dunbar, 2009). As heurísticas mentais, afectivas e cognitivas - formas rápidas de interpretar e de agir sobre os estímulos externos e internos - são moldadas por esses processos evolutivos de selecção natural e social (Kralik et al, 2012). O nosso cérebro físico foi seleccionado para se adaptar ao mundo material e nosso cérebro social foi moldado para poder orientar-se através de uma vida social complexa. O cérebro social está particularmente envolvido nas crenças religiosas e nas práticas delas derivadas (Bering, 2002, 2006). As narrativas culturais sobre as experiências religiosas revelam com frequência os padrões selectivos que se encontram subjacentes aos temas dos mitos (Eibl-Eibesfeldt, 1989, Gottschall & Sloan Wilson, 2005) assim como aos rituais mágicos (Hudson, 2012). Estes são veementemente experimentados através de técnicas específicas do corpo que induzem estados alterados de consciência, regulados por especialistas religiosos. Neste artigo vamos concentrar-nos na descrição que Luc de Heusch faz de quatro tipos religiosos principais, as suas relações particulares com as técnicas do corpo, as experiências mentais e as ideologias institucionais respectivas. Estes quatro tipos são as religiões africanas da possessão, o xamanismo africano e norte-europeu, o mediunismo central e norte-africano e o profetismo do oriente próximo. Pomos a hipótese, neste artigo, de que estas técnicas corporais particulares, que induzem experiências de transe e de êxtase religioso, podem também ser comentadas como expressões do cérebro social e da teoria da mente humana que moldaram aspectos importantes da ideação e das práticas culturais afectando os contextos individuais, sociais e ecológicos da evolução das mentalidades humanas.

1. PSICOLOGIA EVOLUTIVA, O CÉREBRO SOCIAL E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

A psicologia evolutiva estuda a mente humana considerando que é o resultado de um longo processo adaptativo, sujeito a pressões selectivas que afectaram e

ainda afectam os grupos humanos e as suas culturas. Ela postula que os processos de selecção natural, sexual e inclusiva do passado, e também do presente, fundamentam em larga medida as motivações para os comportamentos e os conteúdos mentais (Buss, 2005). O nosso antigo cérebro de mamífero integrou as funções mais básicas da sobrevivência cooptando-as para as novas funções da vida social em grupo (de Waal, 2006). Muitas das nossas metáforas e acções inconscientes reflectem essa origem adaptativa mais antiga: quando desejamos ‘encontrar o caminho para sair’ de uma relação difícil, ou quando reflectimos sobre um assunto e os nossos olhos vagueiam inconscientemente sobre a parede da sala, estamos a reutilizar as nossas antigas habilidades espaciais de navegação em busca de um objecto etologicamente significativo. Weisfeld (2004) considera que uma boa compreensão do cérebro social humano deve integrar as suas funções etológicas mais antigas, processadas pelas estruturas subcorticais e reflectidas nas motivações básicas para agir e para sentir de determinadas maneiras, e não de outras.

A nossa história evolutiva antiga foi caracterizada por milhões de anos de vida em grupos de primatas e, mais recentemente, por milhares de anos de coexistência humana. Mithen (1996) avançou com a hipótese de que a mente dos humanos primitivos (antes de 500.000 a.C.) se caracterizava por ser sobretudo domínio-específica, ou seja, organizada a partir de um número limitado de módulos cognitivos, em grande parte isolados entre si, e que eram usados para pensar sobre as tecnologias, as relações sociais e a natureza. Segundo o autor, as habilidades imaginativas eram condicionadas pelas fronteiras de cada domínio cognitivo e os primeiros humanos tinham pouco, ou nenhum, pensamento metafórico. O aumento no tamanho do cérebro, principalmente no volume cortical, afectou duas linhagens separadas, uma linhagem europeia de Neanderthais, há cerca de 300.000 anos, e uma linhagem africana que deu origem ao *Homo sapiens* moderno, há cerca de 150 000 anos, de quem todos nós descendemos (Stringer & Gamble, 1993). O crescimento do cérebro e as habilidades linguísticas mais ricas evoluíram nos humanos, dotando-os de maiores capacidades para armazenar informações sociais, desenvolver estratégias competitivas e afiliativas complexas e para interagir de forma flexível com um grupo social crescente (Chance, 1988). Mithen (2001) levantou a hipótese de que a mente moderna é, assim, principalmente domínio-generalista, combinando diferentes maneiras de processar as informações específicas: caracteriza-se por ser cognitivamente fluida (Mithen, 2005). A hipótese do cérebro social integra este cenário evolutivo do desenvolvimento do cérebro humano, com pesquisas comparativas sobre os primatas não humanos e as descobertas recentes das neurociências do comportamento social humano (Ebstein et al., 2010). Com efeito, um grupo social maior representou uma maior pressão sobre os indivíduos

para que compreendessem com rapidez as interações sociais complexas e as estratégias que permitissem a sobrevivência, a seleção dos parceiros sexuais e o desenvolvimento dos comportamentos parentais; a complexidade social pode, portanto, ter sido o principal factor selectivo para a evolução do cérebro social (Dunbar, 1995).

A capacidade de formar coligações e de manter relações cooperativas (Dunbar & Schultz, 2007) promoveu a utilização permanente de um repertório emocional sofisticado incluindo a simpatia, a confiança, o amor, mas também a vergonha, a culpa e a inveja, sendo que o altruísmo e o sentimento de justiça se encontram intimamente relacionados com um sistema de recompensa cerebral que promove a cooperação nos humanos (Tabibnia et al., 2008). Neste sistema social altruísta, foi necessário detectar e punir os sujeitos não-cooperantes. O reconhecimento dos sinais de fraude e a promoção social de comportamentos retributivos, principalmente entre indivíduos não aparentados ou afastados, desenvolveu-se a partir de um complexo nivelamento das capacidades mentais e de distinções mais claras entre si e os outros. Estas capacidades de mentalização, ou teoria da mente dos outros e de si, baseiam-se em competências empáticas, emocionais e cognitivas, que permitem a compreensão intuitiva e a reflexão sobre os estados mentais e as intenções dos outros, e de si próprio na relação com eles. A evolução da linguagem simbólica foi uma aquisição essencial desta mente moderna (Deacon, 1997) e do cérebro social.

Para a correcta decifração de sinais não verbais subtis tais como as posturas corporais, os gestos ou as expressões faciais mínimas, um vínculo afectivo e representacional precoce entre a mãe e o filho é essencial, mas também a proximidade com os irmãos e os colegas. A importância adaptativa da proximidade física e psicológica dos seres humanos entre si, particularmente no seio de grupos individualizados (Eibl-Eibesfeldt, 1989), promoveu a especialização do cérebro social para a detecção ontogenética precoce de sinais sociais (Kinderman, 2003) e o desenvolvimento correlativo de ‘mentalidades sociais’ (Gilbert, 2000). Uma mentalidade social descreve a motivação orientada para tipos de relacionamento social, com a atenção dirigida para o recrutamento, processamento e manifestação de emoções e comportamentos sociais adaptados (Liotti & Gilbert, 2010). As mentalidades sociais são heurísticas afectivas e cognitivas estáveis que processam informações sobre questões sociais importantes. Estas são, por exemplo, os cuidados afectivos com os parentes, a seleção de parceiros sexuais e das amigas, a formação de alianças, os comportamentos hierárquicos, a distinção entre cooperantes e não-cooperantes, etc. À medida que a criança vai amadurecendo as mentalidades sociais, a sua teoria da mente vai passando por níveis de compreensão que vão

da distinção entre o real e o imaginário, aos 18 meses, a distinção entre as suas crenças e as dos outros, e a compreensão de que se pode ter crenças sobre as crenças dos outros, aos 5 anos, até à compreensão das metáforas e da ironia, aos 7 anos, e a compreensão do *faux pas*, aos 11 anos. A enorme complexidade desta mente social exige um período juvenil prolongado para que o cérebro possa atingir a maturidade necessária para a estabilização dinâmica das regras e normas permitindo a competição e a cooperação, no seio de grupos humanos alargados. Este processo de desenvolvimento origina gradualmente estruturas neurocognitivas e mentais inteiramente internas sobre o ambiente social (Wexler, 2010), moldando culturalmente as mentalidades sociais que são desencadeadas por situações específicas tais como os desafios ou as ameaças sociais, o amor e o abandono, o sucesso ou a perda de estatuto, a cooperação ou a não reciprocidade, a confiança ou o engano etc. Estas são situações sociais que geralmente aparecem nos contextos religiosos, seja como problemas a serem resolvidos, seja como características dos seres transcendentais, e suas lendas.

De facto, o cérebro social humano e a teoria da mente, apoiados pela imaginação analógica e a capacidade para metaforizar (Holyoak & Thagard, 1997; Maude, 2011), abriram caminhos para novos tipos de significados e de comportamentos associados às religiões: enterros simbólicos ritualizando a perda e o apaziguamento, relação a seres invisíveis comportando-se como os humanos mas com poderes supra-naturais, criação prestigiada – e artística – de objetos significativos para a vida do grupo, etc. A cognição de tipo fluido permitiu a remoção de barreiras entre domínios de pensamento através de metáforas integrativas, baseadas na consciência sobre as emoções corporais e as ações próprias e dos outros, a partir delas, e o pensamento reflexivo. Estas novas aquisições da mente emergiram paralelamente à reorganização do cérebro social, com a produção de pensamentos originais e de objectos abstractos que muitas vezes são altamente criativos e cuja saliência depende de profundas analogias entre a experiência proprioceptiva corporal e a percepção multimodal da realidade física e social (Lakoff & Johnson, 1980; Johnson, 1987; Rosch, Thompson & Varela, 1992). Tudo isto produziu culturas e foi, por sua vez, remodelado por elas através da aprendizagem e da estruturação epigenética do cérebro e da mente (Wexler, 2010).

Mitos e magias complexos são os produtos desta mente social, metafórica e falante. Eles permitem novas formas de organizar as experiências e as ações sociais, sofisticando os comportamentos relacionados com os objectivos biosociais e mentalizando gradualmente os impulsos para agir em padrões comportamentais modulados pelas culturas. Mas os seus poderosos motivos brotam de impulsos internos, de emoções e de significados intencionalizados pelo nosso cérebro social

evoluído. A psicologia evolutiva considera a religião como uma expressão destas emoções humanas profundas e intensas; elas produzem imagens e narrativas que foram tornadas possíveis pela interação dinâmica do cérebro social humano, a mente e a cultura. A investigação sugere que a mente humana é organizada por níveis de prontidão intencional e motivacional, capazes de representar estados mentais progressivos como as causas invisíveis dos comportamentos (Bering, 2002; Povinelli & Bering, 2002). Esse nivelamento intencional é uma especialização cognitiva humana que se apoia na sua sofisticada teoria da mente. Permite a representação de percepções abstractas de segunda e de terceira ordens, sobre os outros e sobre si próprio. A capacidade de tomar consciência desses estados mentais abstractos, e de relatá-los pela linguagem em narrativas coerentes, permite influenciar e prever simbolicamente o resultado da acção social. Segundo Bering (2010), a capacidade de atribuir estados mentais e agência a entidades ausentes baseia-se nesta capacidade humana de imaginar mundos simbólicos inteiramente internos, marcados pelo cérebro social, pela sua intencionalidade e emoções. Esses objetos internos são projectados sobre, e co-optados para, a vida social complexa através da imaginação cultural, as relações simbólicas com os contextos imediatos e o consenso social. Segundo o mesmo autor, é provável que, quanto mais divorciadas estiverem as comunicações simbólicas sobre o ambiente perceptivo e social imediato, mais recursos cognitivos internos estarão envolvidos na comunicação e mais mentalizações de segunda e terceira ordem deverão ocorrer (Bering, op. Cit). Os eventos proximais naturais, imprevisíveis ou emocionalmente carregados, são assim explicados por causalidades distais não-naturais, como é o caso nas religiões, nas ciências e, espectacularmente, também nas psicoses – provavelmente um subproduto do cérebro social e religioso evoluído (Polimeni & Reiss, 2002). Para a consciência humana arcaica, a superstição associada aos cadáveres, com receio de contaminação e de retorno do falecido, foi muito provavelmente relacionada com a ideia de outros mundos onde viviam os mortos, e com poderes sobrenaturais que potencialmente afectariam os vivos. Os estados alterados de consciência, com as suas raízes na neurofisiologia do stress animal (Levine, 2010), foram na origem provavelmente associados com a dramatização ritual de importantes questões sociais, e aparecem como poderosos candidatos para as primeiras expressões da mente religiosa. As questões sociais importantes incluem a regulação da agressão física e a vingança, a iniciação sexual, a fertilidade e o controle da consanguinidade, a hierarquia, a reparação e a propiciação, a saúde e a doença associadas ao medo e fascínio pelos cadáveres, etc.

As religiões tradicionais contactam muitas vezes realidades ausentes, através de actividades alucinatórias que narram experiências com agentes não-físicos. Para

Silverman (1967), a grande diferença entre a religião xamânica e a psicose é a aceitação cultural do comportamento do xamã. Para o mesmo autor, o transe, os estados dissociados, as alucinações e a atividade mitológica típicas do xamanismo e de outras religiões tradicionais são universais humanos. Estas experiências extraordinárias são sintónicas com as cosmologias locais e beneficiaram os grupos paleolíticos e neolíticos de várias maneiras. As religiões ainda beneficiam os grupos humanos actuais, organizando e significando sobrenaturalmente os eventos sociais e ecológicos. As experiências subjectivas que produzem ajudam as pessoas a orientarem-se através de uma vida social e material complexa muitas vezes difícil. A religião permite uma síntese emocional profundamente sentida (geralmente positiva) da experiência, que é confiada a outros de natureza poderosa, benéfica e sobrenatural. Emergindo no processo evolutivo da humanização, a realidade religiosa é marcada pelos motivos, afectos e significados que moldam o nosso cérebro e mente social. Essa é a razão pela qual ainda encontramos uma parte dos interesses intragrupo e das tensões entre grupos, assim como muitos dos nossos afectos sociais e relações ao poder, reflectidos no sagrado. Este aspecto não elimina a religião enquanto fenómeno, pois é uma realidade humana profundamente sentida e experienciada enquanto tal; mas mostra que está também profundamente enraizada no corpo humano vivo e no cérebro e mente sociais. Como muitos outros aspectos da vida humana, a experiência religiosa é um fenómeno evolutivo que está em processo e sendo moldado pelo nosso questionamento existencial, pelas nossas respostas privadas e públicas a ele, e pelos modos como nos comportamos em sociedade.

2. TÉCNICAS DO CORPO, CÉREBROS SOCIAIS E MENTES RELIGIOSAS: O TRANSE E A ANTROPOLOGIA DO SAGRADO

Luc de Heusch é um antropólogo belga especializado nas culturas africanas. Publicou em 2006 um importante livro sobre o transe e sobre a organização estrutural da experiência religiosa. O seu livro é importante porque descreve quatro formas religiosas principais, mostrando as suas relações com a experiência mental, a expressão corporal e a vida social. De acordo com de Heusch, estas quatro formas religiosas são as religiões da possessão, o xamanismo, o mediunismo e o profetismo. Distribuem-se ao longo de um contínuo com dois pólos estruturais, um pólo que vai da possessão (en-stasis: o espírito encarna o corpo e a mente humanos) ao pólo do xamanismo (ex-stasis: o espírito vive no mundo espiritual e a mente viaja até ele). Estas quatro formas religiosas desenvolveram relações diferentes

com figuras de poder interno e externo, e com as linguagens do amor. Implicam diferentes tipos de experiências corporais e psicológicas, sendo a possessão uma experiência de amnésia e de confusão identificatória total do corpo-mente com os espíritos, e o xamanismo produzindo uma distância mentalizada, uma viagem controlada pelo xamã para o mundo espiritual.

Curiosamente, Luc de Heusch relaciona os cultos africanos da possessão com as religiões xamânicas, mas também com o misticismo cristão e islâmico, mostrando as suas fortes ligações com a sexualidade, as forças agressivas, a hipnose e as linguagens corporais e mentais do amor. De Heusch é estruturalista e sua preocupação central é mostrar como a relação estrutural entre esses estados corporais e mentais permite a experiência e expressão religiosas, nas suas diversas formas. Argumenta que as quatro ideologias religiosas tomam origem em experiências corporais e mentais do transe que partilham características comuns. Porque reflectem experiências universais do corpo-mente, deveremos encontrar alguns aspectos de cada uma expressos nas outras, bem como em outras áreas da vida humana como a estética, a política, o erotismo e a psicopatologia. Os pontos seguintes farão a apresentação resumida destas ideologias religiosas e as suas manifestações do corpo-mente, o que elas partilham e também o que as torna tão diferentes e culturalmente identificáveis

a) Religiões africanas da possessão

Considerando a origem africana do *Homo sapiens*, podemos razoavelmente supor que as religiões africanas da possessão são as mais antigas da humanidade. Nestas, as figuras espirituais são antepassados poderosos, entidades naturais, duplos de vizinhos irascíveis ou de feiticeiros malvados. São figuras turbulentas, por vezes vezes violentas, por vezes benevolentes, que encarnam fisicamente na pessoa e a possuem. O possuído (feiticeiro ou paciente) não tem memória da experiência. O espírito faz-se presente através de posturas corporais teatrais, convulsões e ritmos, mas não através da linguagem, que deve ser provocada. Tudo isto acontece durante o transe de possessão, sempre em grupo, sem ingestão de drogas e acompanhado de música colectiva. O paciente, ou o feiticeiro, são receptores passivos dos espíritos e da música, não os controlam, mas são controlados por eles. O feiticeiro africano pode ser uma figura ambivalente, já que a oposição entre divindades benéficas ou malélicas é geralmente pouco operativa em África. A beneficiência ou a maleficiência dependem das circunstâncias sociais e das lutas espirituais que tem de suportar. As negociações com os espíritos poderosos são uma tarefa importante do

feiticeiro e as linguagens do amor estão geralmente ausentes nas religiões africanas. Através do ritual e da magia, o feiticeiro deve ter a inteligência e o conhecimento suficientes para expulsar os espíritos malignos (exorcismo) e para reter os espíritos benignos (adorcismo). Como as cosmologias não estão claramente separadas, as figuras espirituais são distribuídas pelos reinos sobrenaturais enquanto negociam com os seres humanos a paz ou a guerra, a saúde ou a doença, da mesma forma que os humanos fariam, mas com conhecimentos e poderes supra-naturais.

Juntamente com as religiões da possessão, dominantes em África, Luc de Heusch descreve também algumas formas empobrecidas de cura quasi-xamânica. São semelhantes a um mediunismo médico cujas formas completas se encontram no xamanismo das culturas nativas asiáticas ou americanas. Nos rituais quasi-xamânicos africanos, o curador provoca um transe de identificação no paciente para conhecer o nome do espírito doente, ou coloca-se a si mesmo em transe e torna-se o meio para o espírito se expressar. Aplica então o ritual mágico para o expulsar e curar o paciente.

b) Xamanismo

As religiões xamânicas plenas apareceram principalmente na Europa do norte, na Ásia e na América nativa, após as migrações para fora de África. No xamanismo existe uma diferenciação entre os bons espíritos – que vivem acima, no céu – e os maus espíritos – que vivem abaixo, sob a terra. Alguns cientistas argumentam que a arte rupestre pode ser uma expressão das experiências mentais típicas dos rituais xamânicos (Clottes & Lewis-William, 1998). Ao contrário do feiticeiro africano, o xamã não encarna espíritos no corpo, com amnésia: a sua viagem ao mundo espiritual implica uma distância dele, uma distância mental que inicia uma jornada imaginária. O xamã não experimenta uma incorporação, mas uma experiência alucinatória que pode incluir expressões amorosas pelos espíritos auxiliares da jornada. No xamanismo, a visão predomina sobre a incorporação. O xamã vê e sente, e tem um controle ativo sobre sua jornada para o mundo sobrenatural, de que ele se lembra perfeitamente. O seu objetivo é encontrar-se face a face com os espíritos poderosos, maus ou bons, que ele comanda depois de ter sido preparado para isso pelos ensinamentos de xamãs mais velhos. O xamã não é uma figura ambivalente, mas alguém que conhece pessoalmente a morte, a doença, as várias ameaças ao grupo, a vida mundana e o depois da vida. Como no transe da possessão, o xamanismo é uma prática de grupo, mas aqui somente o xamã entra em transe de maneira mentalmente activa, após a ingestão de plantas

alucinogêneas e tocando a música sagrada. Segundo a bela formulação de Luc de Heusch, os feiticeiros africanos são ‘musicados’, os xamãs são ‘musicantes’.

c) Mediunismo

Para de Heusch, o mediunismo consiste numa forma atenuada do transe xamânico. Refere casos de mediunismo no Congo, na África Central e no Tibete. No mediunismo, os deuses estão mais distantes dos seres humanos, os seus poderes não são manejáveis pelos encontros colectivos onde eles visivelmente contactam ou são contactados pelas pessoas. Especialistas ideográficos que sabem ler sinais, tanto artificiais como naturais, entram na cena religiosa. São especialistas em leitura e interpretação simbólica, próximos do poder e ao serviço do poder. Ao contrário do feiticeiro africano ou do xamã, o médium não é um curador da alma. Ele retira do espírito ou do deus, a que está especialmente conectado, a revelação dos remédios, das interdições ou dos comportamentos rituais impostos para a cura e para o sucesso. O transe mediúnico não é o desencadear teatral de forças espirituais, como na possessão ou nas visões heróicas do xamã; o transe mediúnico é bastante discreto e o médium encontra-se simplesmente na presença de um espírito de protecção, recebendo dele a informação para o indivíduo ou para a comunidade. Para Luc de Heusch, o espírito vem ao médium como uma ‘anunciação’, através de sonhos ou de meditação intensa perto de uma fonte. Diz-lhe quais são os detalhes do culto ou como preparar um feitiço. Os médiuns permanentes mostram as insígnias do espírito ao qual estão ligados e são reconhecíveis por todos.

d) Profetismo

O profetismo representa um outro tipo, diferente, de experiência religiosa descrita por Luc de Heusch. As três religiões proféticas estão baseadas na bíblia, um texto com cerca de 3500 anos, e o profetismo apareceu originalmente com o judaísmo. Não há evidência de práticas proféticas em outras tradições religiosas. Profetizar é prever por inspiração, falar em nome de deus. Podemos argumentar que o profetismo está associado a, e provavelmente facilitado pela, concentração monoteísta e personalista da experiência religiosa, um deus pessoal que fala a um eu pessoal. O eu pessoal está em processo de individuação espiritual, muitas vezes por oposição aos poderes colectivos. Para de Heusch, o transe de Elias antecipando a sua profecia é um tipo especial de experiência mediúnica que anuncia a grande

experiência mística cristã. Aqui, os agentes sobrenaturais externos e poderosos são substituídos por uma voz interna e íntima que inspira a acção moral. O ‘coração ardente’ do profeta anuncia o encontro com um deus amoroso, e as ideias de beatitude, de graça e de temor inefável tomam existência. O êxtase da mística cristã e islâmica encarna este anseio de deus e uma extrema comunhão de amor com ele, que é um novo tipo de experiência emocional e corporal religiosa, apelando ao uso silencioso do corpo e à contemplação. Para Luc de Heusch, a experiência mística cristã realiza a síntese de uma possessão suave com uma viagem ascensional para deus, de tipo xamânico.. Ao contrário das outras formas religiosas, nas religiões monoteístas não há identificação com deus; os místicos descrevem uma ‘comunhão’, uma inspiração por ele, e não os estados confusionais ou proximais em que os seres humanos e os espíritos são quase iguais.

O profetismo tradicional e contemporâneo é muitas vezes descrito como um instrumento de protesto dos povos colonizados, um anti-poder. O primeiro grande profeta foi Moisés, considerado como tendo poderes carismáticos inspirados por deus, de quem ele era o intérprete contra a opressão e a perseguição. O carisma é um poder especial, conferido ao profeta como um dom de deus; mas pode haver bons ou maus profetas, dependendo de suas acções morais, pessoais e políticas. O profetismo desenvolveu-se sociologicamente no Ocidente, juntamente com formas pessoais de individualismo, ao contrário das outras religiões que estão principalmente associadas às sociedades colectivistas. Para Luc de Heusch, todas expressam a tensão estrutural entre possessão e xamanismo, e todas têm uma relação particular com a sexualidade, a sedução, a dominação e o amor apaixonado. Todas dão indicações claras sobre como se comportar de forma altruísta e benéfica, e todas elaboram as suas contrapartidas, o egoísmo, o ódio, a inveja, o engano, que aparecem diferenciadamente sob as figuras do mal.

3. CONCLUSÃO

De um ponto de vista evolutivo, podemos notar que estas quatro ideologias religiosas acompanharam genericamente as migrações humanas, a diferenciação das suas histórias e padrões eco-culturais, ao longo do tempo. Muito provavelmente apontam para intrincadas relações adaptativas entre a ecologia, a cultura, a vida social e o cérebro e a mente humanos. Podemos pensar que a evolução do cérebro e da mente sociais, com as suas capacidades crescentes de mentalização e de consciência personalista, mudou as nossas percepções sociais e as nossas experiências do sagrado. É nossa hipótese que a expansão das capacidades psico-

lógicas do nosso cérebro-mente social mudou gradualmente o sagrado como uma intensa experiência corporal, colectiva e heterónima de agentes poderosos externos (originalmente ambíguos), para um relacionamento mentalizado, pessoal, autónomo e mais íntimo com o sagrado, os outros e a acção moral. Este é um processo contínuo em que a globalização e o contacto entre religiões desempenham, hoje, um papel eminente; esta hipótese deverá ser articulada com os factores ecológicos, sociais e psicológicos inerentes à mudança histórica e cultural das mentalidades.

BIBLIOGRAFIA:

- Baude, J.M. (2011). Plaidoyer pour l'imagination, *Mémoires de l'Académie Nationale de Metz*, 107-116.
- Bering, J. (2010). *The god instinct: the psychology of souls, destiny and the meaning of life*. London: Nicholas Brealey.
- Bering, J. (2001). Theistic percepts in other species: can chimpanzees represent the minds of non-natural agents? *Journal of Cognition and Culture*, 12., 107-136.
- Buss, David M. (2005). *The handbook of evolutionary psychology*. Hoboken: Wiley.
- Campbell, J. (1979). *The masks of god: primitive mythology*. New York: The Viking Press.
- Clottes, J. & Lewis-Williams, D. (1998). *The shamans of prehistory: trance and magic in the painted caves*. New York: Harry N. Abrams.
- De Heusch, L. (2006). *La transe. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.* Bruxelles: Ed. Complexe.
- Deacon, T.W. (1997). *The symbolic species: the co-evolution of language and the brain*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- Dunbar, R. (2009). The social brain hypothesis and its implications for social evolution, *Annales of Human Biology*, 36(5): 562-72.
- Dunbar, R.I.M. (1995). Neocortex size and group size in primates – a test of the hypothesis. *Journal of Human Evolution*, 28, 287-296.
- Dunbar, R.I.M. & Schultz, S. (2007). Evolution in the social brain. *Science*, 317, 1344-1347.
- Ebstein, R.P, Israel, S., Chew, S.H., Zhong, S. & Knafo, A. (2010). Genetics of human social behavior. *Neuron*, 65, 831-844.
- Gilbert, P. & Bailey, K. (Edts.) (2000). *Genes on the couch. Explorations in evolutionary psychotherapy*. UK: Brunner-Routledge.

- Gottschall, J. & Sloan Wilson, D. (Edts.) (2005). *The literary animal: evolution and the nature of narrative*. USA: Northwestern University Press.
- Holyoak, K.J & Thagard, P. (1997). The analogical mind, *American Psychologist*, 52-1, 35-44.
- Hudson, M. (2012). *The 7 laws of magical thinking: how irrational beliefs keep us Happy, healthy, and sane*, UK: Oneworld Publ.
- Johnson, M. (1987). *The body in the mind: the bodily basis of meaning, imagination, and reason*. USA: The University of Chicago Press.
- Fallio, V.W. (2007). *New developments in consciousness research*. NY: Nova Science Publisher.
- Kinderman, P. (2003). Social cognition in paranoia and bipolar affective disorder. In Brune, M., Ribbert, H. & Schiefenhover, W. (Edts.), *The social brain. Evolution and pathology*. UK: Wiley Ed.
- Kralik, J.D., Xu, E.R., Knight, E.J., Khan, S.A. & Levine, W.J. (2012). When less is more: evolutionary origins of the affect heuristic, *PLOS ONE*, 7-10, e46240.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Levine, P. (2010). *In an unspoken voice: how the body releases trauma and restores goodness*. USA: North Atlantic Books.
- Lieberman, P. (1991). *Uniquely human*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Liotti, G. & Gilbert, P. (2010). Mentalizing, motivation, and social mentalities: theoretical considerations and implications for psychotherapy, *Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 84, 9-25.
- Lorenz, K. (1973). *Die Rückseite des Spiegels*. Munchen: Piper Verlag.
- Mithen, S.J. (1996). *The prehistory of the mind: a search for the origins of art, religion and science*. London and New York: Thames and Hudson.
- Mithen, S.J. (2001). The evolution of imagination: an archaeological perspective, *SubStance* # 94/95, 28-54.
- Mithen, S. J. (2005). *The singing Neanderthals: the origins of music, language, mind and body*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Polimeni, J. & Reiss, J. P. (2002). How shamanism and group selection may reveal the origins of schizophrenia. *Medical Hypotheses*, 58, 244-248.
- Povinelli, D.J. & Bering, J.M. (2002). The mentality of apes revisited. *Current Directions in Psychological Science*, 11, 115-119.
- Rosch, E., Thompson, E. & Varela, F.J. (1992). *The embodied mind: cognitive science and human experience*. USA: MIT Press.

Schmidt, K. (2006). *Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger. Die archäologische Entdeckung am Göbekli Tepe*. Munich: CH Beck.

Silverman, J. (1967). Shamans and acute achizophrenia. *American Anthropologist*, 69, 28-29.

Stringer, C. & Gamble, C. (1993). *In search of the Neanderthals*. London: Thames and Hudson.

Tabibnia, G., Satpute, A.B. & Lieberman, M.D. (2008). The sunny side of fairness: preference for fairness activates reward circuitry (and disregarding unfairness activates self-control circuitry). *Psychological Science*, 19, 339-347.

Waal, F. de (2006). *Primates and philosophers. How morality evolved*. Princeton Un. Press.

Weisfeld, G. E. (2004). Some ethological perspectives on the fitness consequences and social emotional symptoms of schizophrenia. *Behavioral and Brain Sciences*, 27, 867-867.

Wexler, B.E. (2010). Neuroplasticity, cultural evolution and cultural difference, *World Cultural Psychiatry Research Review*, 11-22.

White, T.D. (2006). *Once were Cannibals. Evolution: A Scientific American Reader*. USA: University of Chicago Press.

Wright, R. (2009). *The evolution of god*. USA: Hachette Book Group.

Wunn, I. (2000). Beginning of religion. *Numen* 47 (4), 417-452.

Conferência “O CORPO EM MUTAÇÃO”¹

por

Pedro Manuel-Cardoso

Resumo: O *Ser-Humano* tem sido explicado pela Ciência ora como um ser “*químico e biológico*”, ora como um ser “*social e cultural*”. Esse dualismo conduziu ao impasse criado pelas dicotomias Natureza/Cultura e Indivíduo/Sociedade, hoje, novamente repetidas por D.Sperber-P.Descola-T.Ingold-B.Latour e outros. Porém, os avanços no conhecimento vieram questionar essa dualidade que a Antropologia não soube resolver. E desafiam a pergunta de Kant fundadora da Antropologia: “*o que é o Ser-Humano?*”. Esta Conferência procura responder à pergunta: «*A atual mutação do Corpo-Humano por efeito da Ciência muda o conceito de Ser-Humano?*». A resposta interfere com a atual Teoria da Evolução Humana, e questiona a *Adaptação* darwinista enquanto argumento explicativo.

Palavras-chave: Antropologia, Corpo Humano, Evolução.

Abstract: The human being has been explained by science, as a “*chemical and biological*,” or as a “*social and cultural*”. This dualism has led to the impasse created by the Nature/Culture dichotomy and Individual/Society, today, again repeated by D.Sperber-P.Descola-T.Ingold-B.Latour and others. However, advances in knowledge have come to question this duality that anthropology did not know how to solve. And challenge the question Kant founder of Anthropology: “*what is being human?*”. This Conference seeks to answer the question: «*The current mutation of Human body by science changes the concept of human being?*». The response interferes with the current Theory of Human Evolution, and questions the Darwinian Adaptation while explanatory argument.

Keywords: Anthropology, Evolution, Human Body.

CONFERÊNCIA

1. Doravante a ANTROPOLOGIA talvez deva «*analisar todos esses Corpos que o Ser-Humano habitou e usou na Filogenia no seu Conjunto*», e comparar e classificar as suas características a partir «*daquilo que os impele a todos de dentro*», e não através da *Adaptação* como tem sido feito até agora. Não deve cair nesse erro, de tomar as «*táticas*» conjunturais de sobrevivência pela «*estratégia*». Não deve escolher a *Adaptação* em detrimento da *Transformação*. Razão pela qual, às

¹ Em 3 Dez. 2016, 14h30, na Fundação Engenheiro António de Almeida (Rua de Tenente Valadim, 325, Casa-Jardim, Porto), organizada pela Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia (SPAEE).

variáveis da teoria darwinista e epigenética da evolução (“*Varição – Adaptação – Seleção*”) proponho que se acrescente uma quarta, a *Transformação*. Porque é isso que os *dados* da observação empírica e do raciocínio analítico exigem.

2. A «*Estratégia*» – aquilo que impele o *Ser-Humano* de dentro – é a *TRANSFORMAÇÃO*. É a procura da *substância* ou da *casa* (corpo) que «*subsistirá a todas as outras*». Aquela que não «*morrerá*» por causa das *outras* (sejam infinitamente pequenas ou grandes, tenham muita ou pouca energia), logo, uma *casa* (corpo) que não necessitará de «*renascer*» ou de «*reincarnar*» outra vez.

3. O *Ser-Humano* é impelido *de dentro* nessa busca. Razão pela qual, *de fora*, o vemos num *comportamento transformativo*, tumultuoso e intempestivo, face a tudo que o rodeia. Misturando e re-misturando todas as substâncias e tipos de matéria (físicas, químicas, biológicas, sociais, culturais) de que cada Contexto e Ecologia são feitos. Um autêntico e frenético vai-e-vem de re-materializações, re-substanciações, e re-misturações. Etnograficamente, essa é a *condição humana* mais evidente. A que mais releva na observação empírica por quem se dedica à Antropologia. A que especifica mais o *Ser-Humano* nas suas *experiências sensoriais e existenciais concretas*.

4. Esta Conferência sugere à Investigação que procure onde está em «*cada casa incompleta e não-definitiva*» (chame-se-lhe: *objeto, corpo, artefacto, casa, sociedade, símbolo*) «*a marca desse desejo da «casa final» ou do «corpo final»*. Porque é nela que está o *corpo-do-ser-humano*, e, conseqüentemente, o *objeto-da-antropologia*. Porque o «*corpo-do-ser-humano*» não é, nem pode ser reduzido, ao «*corpo do atual homo sapiens sapiens*». O objeto da Antropologia é um corpo físico (e não metafísico) ainda não encontrado.

5. É esta *mudança-de-caminho* (que designámos por: «*Sete Exigências Metodológicas para Re-iniciar a Antropologia*») que propomos nesta Conferência. Porque só desse modo conseguirá construir as ferramentas analíticas necessárias ao estudo do *Ser-Humano*. Foi isso que nos permitiu discernir a «*Estrutura da Relevância codificada no cérebro*», a classificação dos «*9 Grandes Tipos de Comportamento Humano*», e a «*Matriz do Agir Humano*» com a formulação da respetiva «*Equação*» [Ge.(Mo.Fi.Ag.II.Mi.Al.Lu.Pa)/Ep.Tp.], e outros resultados que estão no desdobrável e no *PowerPoint*.

6. Os avanços e mutações no *Saber Antropológico* conduzem-nos a um novo tempo e a um *novo paradigma do Conhecimento*. Em que a palavra *Ser-Humano* deixa de ser um *substantivo* e passa a ser um *adjectivo*... de *algo* – um *fenóme-*

no – que desconhecemos ainda mais do que julgávamos. E que começámos, num primeiro momento, por causa dos nossos limites humanos de discernimento, por lhe chamar «*Ser-Humano*».

7. O *Corpo-Humano que atualmente nos serve de Suporte*, e que desde sempre constituiu o *objeto* da Biologia, já não nos serve de *referência* para conseguirmos responder à pergunta de Kant fundadora da Antropologia: “*O que é o Ser-Humano?*”. Renovada hoje pela pergunta de Kantor e de Wheeler: “*Vimos da Coisa ou da Informação?*”.

8. O *Ser-Humano*, enquanto objeto da Antropologia, passa a ser concebido como um *fenómeno* que poderá germinar tanto noutros «*Seres ditos Vivos*» como, até, em «*Objetos ditos inertes*». Provavelmente a uma Escala diferente, com um Corpo diferente daquele a que hoje chamamos «*corpo do sapiens sapiens*» ou «*corpo humano*».

9. É um novo ponto-de-partida. Que exige (tanto à Ciência como à Consciência-de-Nós) sermos capazes de mudar a *anterior visão-do-mundo* e o *atual conceito de Corpo*.

10. Há ainda uma *conclusão final*. Mas essa é uma *conclusão impronunciável*. Não se pode *dizer*. É do foro das condições epistemológicas inerentes ao próprio processo de Conhecimento, e à própria condição ontológica do ser-aqui-e-agora. Deriva da “*indecidibilidade*” que K. Gödel discerniu em 1931, de que só uma premissa exterior ao Observador e à Coisa permite decidir sobre a *verdade* ou a *falsidade* de qualquer resultado do Conhecimento humano. Ora isso exige uma *Transformação* naquilo que *hoje* designamos por «*Ser-Humano*». Era preciso estar lá, nesse lugar-transformado, ao qual ainda não chegámos. Sermos isso que ainda não somos. Ora isso é impossível antes. Logo, não se pode pronunciar daí, desse lugar que ainda não *nos* aconteceu. Apenas imaginando-o o podemos conceber, mas isso não é automaticamente termos conseguido *transformarmo-nos*. Está escrita nas *Notas* e no *slide n.º 51* da projeção em *PowerPoint* que acompanhou a apresentação desta Conferência (e que podem ser pedidas pessoalmente ao autor).

11. As reações a esta Conferência foram violentas. O primeiro comentário que fizemos foi de que esta Conferência não é o Mundo. Nenhuma Verdade científica é absoluta ou definitiva. É apenas mais uma *Interpretação*. Apenas mais uma *Ficção*, que modifica a anterior. Foi por isso que comecei a Conferência com a Epígrafe que está no parágrafo 23.

12. Porém, nas reações mais violentas é importante verificar, do ponto de vista científico, de onde surgem as principais resistências. Elas foram essencialmente duas. **Por um lado**, os darwinistas (naturalistas, bio-antropológicos, sociobiológicos, ecologistas, filogenéticos, epigenéticos, teorias «gene-cultura», etc. Isto é, todos os que adoptaram a *Adaptação* darwinista como mecanismo explicativo do *objeto-da-Antropologia*, ou *Ser-Humano*. **Por outro lado**, uma parte das *Igrejas institucionais* (que é um domínio completamente diferente do da Religiosidade humana). Porque para os mais apressados terei profanado a «ressurreição». Já tive esse sinal, da parte de alguns de uma Diocese; enquanto outros, na mesma Igreja, e exatamente ao contrário, se regozijam por o *Ser-Humano* não depender das «Mutações do Corpo», tal como está escrito na palestra de Paulo aos Coríntios, embora isso coloque em causa o *pecado* decretado oficialmente em 2008 pela Santa Sé, de que a “*mutação genética é um pecado capital*”. Portanto, foi necessário muita prudência e serenidade.

13. As repercussões desta Conferência são várias.

14. Na ARQUEOLOGIA altera o modelo vigente sobre a explicação da passagem do Paleolítico Superior para o Neolítico, mostrando uma adequação muito melhor aos factos e aos vestígios materiais recolhidos (ver as discrepâncias entre o modelo vigente e os vestígios arqueológicos, apresentadas por Sérgio Monteiro Rodrigues em 3dez2016 na mesma Conferência da SPAE sobre “*O processo de neolitização do Norte de Portugal: o contributo do sítio arqueológico do Prazo na Vila Nova de Foz Côa*”). O difusionismo e as explicações baseadas nos contactos e empréstimos/miscigenações culturais perdem algum folego face às **capacidades transformativas autónomas das populações autóctones**. O que resolve as imensas discrepâncias que se verificam atualmente entre os vestígios materiais e as camadas estratigráficas. Porque a *Transformação* realizada pelas populações e grupos humanos na Ecologia/Ambiente/Contexto (a tal 4.^a *Variável*) processa-se através de «*Níveis e Graus de Complexidade*» que são comuns ao *fenómeno que se designa por «Ser-Humano»*, logo, independentemente da *Adaptação*, da descontinuidade geográfica, ou dos contactos/empréstimos/miscigenações.

15. Na PALEONTOLOGIA, as passagens e cruzamentos entre as diferentes espécies (corpos) de *Homo* (*H. erectus*, *H. habilis*, *H. Neandertal*, *H. sapiens*) ficam melhor explicadas. A «genética das populações» e o «pool genético» não chega para explicar as transformações e as adaptações. Por causa da mesma razão derivada do *efeito* do processamento provocado pela 4.^a *Variável* («*Transformação*»).

16. Na SOCIOLOGIA e na HISTÓRIA questiona as explicações baseadas no Relativismo Cultural, de que é a *lógica exterior* de cada época/contexto que explica o *Ser-Humano*. Desaparecem as tautologias vigentes, por exemplo, que o Psicológico se explica pelo «comportamento», a Sociedade pelo «social», e a Cultura pelo «cultural».

17. Na ETNOGRAFIA, sobretudo na *Etnografia dos Factos Sociais e Culturais Contemporâneos* (após o cérebro e a cognição terem ampliado os *1395cc* com implantes e máquinas), essa adequação aos *dados empíricos* ainda é maior.

18. No PATRIMÓNIO, porque interfere com a substância daquilo que é a *Relevância* e, conseqüentemente, na Patrimologia (também designada por «Museologia»). Uma das repercussões mais interessantes é a de proporcionar a construção de uma Relevância (um Património, um Museu) que permita construir uma nova Identidade capaz de resolver os problemas de perda de Identidade derivados da hibridação, multiculturalismo, mestiçagem, transnacionalismo, luta de género, etc. No projeto da *Casa da Cultura do Olimpismo* que me pediram para coordenar isso é feito através de uma metodologia e de uma concepção baseada no *mecanismo antropológico do Jogo*.

19. Na ARTE, volta a reacender o debate que parecia resolvido no seio da História e Filosofia da Arte. Entre, por um lado, os que defendem que deve ser explicada pela “*forma estética*” (C. Bell), pela “*expressão e sentimento estético*” (R.G. Collingwood), ou pela “*essência ou estrutura do invisível estético-artístico*” (Nietzsche, Adorno, Heidegger, W. Benjamin, M. Mandelbaum, J. Lichtenstein). Por outro lado, os que, ao contrário dos primeiros, recusam as definições baseadas na “*essência*”, no “*impulso estético*”, ou em “*propriedades universais do estético, do belo, ou do sublime*”, e adoptam, ou o conceito de “*semelhanças de família*” (Wittgenstein, Weitz), ou os conceitos de “*mundos-da-arte*” e “*contextos institucionais*” (Beardsley, Dickie, Danto, Stolnitz, Goodman), explicando-a na atualidade por «*um jogo de comunicação entre o autor e o recetor, e entre a coisa e a sociedade*». E ainda, num terceiro vértice do debate, pelos que explicam a Arte através da “*utilidade e função*” (Tolstoi), conduzindo-a a uma prática de «*transgressão sistemática das normas da Tradição ou do status quo*», ou, em que a originalidade da obra-de-arte «*deve ser medida pelo grau de indignação causada no recetor/consumidor/destinatário*», incluindo aí, portanto, os *óculos não-expostos* em 2016 por Kevin Nguyen no Museu de Arte Moderna de São Francisco (EUA).

20. E outras repercussões, na Filosofia e na Matemática, que não há tempo de agora referir.

21. Por detrás de todas estas repercussões está a mudança na *Teoria da Evolução* (que inclui a «teoria neo-darwinista» e a teoria «epigenética gene-cultura») que propus. É apenas uma mudança de Interpretação. Ou, melhor dito, de Ficção. Outras virão.

22. Não se trata de dogmas ou convicções *a priori*. Trata-se de Ciência. Portanto, inevitavelmente, sempre, da fragilidade e da efemeridade de argumentos, de verificações, de demonstrações empíricas, e de raciocínios analíticos.

23. O *Tempo* ajuizará o valor do contributo. Até lá, talvez fique apenas aquilo que escrevi na *Epígrafe* da Conferência:

1. “No início, uma nova teoria é atacada porque é absurda; depois, admite-se que é verdadeira, mas óbvia e insignificante; finalmente, é considerada tão importante que os seus adversários reclamam que foram eles próprios que a descobriram.” (William James, 1907, “A Pragmática da Verdade”)².

2. “Alguns dos meus críticos, dizem: «É um bom observador, mas não consegue raciocinar». Duvido, na medida em que a «Origem das Espécies» não é senão uma longa argumentação do princípio ao fim, e conseguiu convencer mais do que uma pessoa competente.” (Charles Darwin, 1887, *Autobiographie*)¹.

3. “A manipulação genética é pecado” (Santa Sé, Vaticano, 2008)⁶²

4. “Agora, para o melhor ou o pior, vivemos todos no mundo CRISPR*” (*Science*, 2015)³

[* CRISPR-Cas9 é o acrónimo de *Clustered Regularly Interspaced Short Palindromic Repeats / Repetições Palindrómicas Curtas Agrupadas e Regularmente Interespaçadas*], uma ferramenta molecular criada em 2012 que permite *cortar e colar* partes do genoma (ADN) de qualquer célula. Em 2015 foi considerada pela revista *Science* a principal descoberta científica do ano. Em 14 de setembro de 2016 foi tornada mais eficaz com a variante *iCas*]

24. As referências bibliográficas, as notas, e a projeção em *power-point* poderão ser pedidas pessoalmente ao autor. Contacto: mtty@mail.tmn.pt

FENÓMENOS MIGRATÓRIOS E PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA¹

Uma leitura antropológico-filosófica

por

Ana Paula Fitas²

Ao Professor Doutor Armindo dos Santos

Resumo: Este artigo incide sobre a construção dos processos identitários em contextos marcados por fenómenos migratórios. Considerando que os processos de mobilidade humana implicam mecanismos de adaptação e resistência cultural inerentes aos processos de mudança social, pretende-se, com esta reflexão, evidenciar a relação destes processos com o estado de anomia que os sustenta socialmente e que concorre para a emergência das representações e afirmações identitárias dos seus protagonistas, desde a saída dos respetivos países de origem, ao percurso migratório e ao processo de instalação nas sociedades de acolhimento.

Palavras-chave: migrações, identidades, anomia, aculturação e integração social.

Abstract: This article focuses on the construction of identity processes in contexts marked by migratory phenomena. Considering that the processes of human mobility imply adaptation mechanisms and cultural resistance inherent to the processes of social change, it is intended, with this reflection, to highlight the relationship of these processes with the state of anomie that sustains them socially with repercussions in the emergence of representations and identity affirmations of its protagonists, from the departure of their countries of origin, to the migratory journey and to the process of establishment in the host societies.

Keywords: migrations, identities, anomie, acculturation and social integration.

Em 2013, no panorama intelectual e editorial português, surgiu uma obra notável, da autoria de Armindo dos Santos, intitulada: *Identidades Incertas – uma Perspetiva Antropológica da Anomia Identitária*³ onde se pode ler: “(...) a cultura

¹ Este artigo serviu de base à conferência da autora, intitulada “Fenómenos Migratórios e Processos de Construção Identitária”, realizada no Porto, a convite da SPAE – Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, na Fundação António de Almeida, no dia 11 de março de 2017.

² Antropóloga, Investigadora Coordenadora do Centro de Estudos do Endovélico.

³ Santos, A. dos (2013) *Identidades Incertas – uma Perspetiva Antropológica da Anomia Identitária*, Edições Colibri, Lisboa.

*não é toda, nem sempre, absolutamente inconsciente. (...)*⁴. Para evidenciar o fundamento desta constatação, o antropólogo recorreu ao conceito de “*indicadores identitários*”, explicitando-os enquanto aspectos culturais que, por um lado, se denotam na cristalização de certos usos em “*costumes*” e/ou que, por outro lado, outros destacam, concorrendo para o que se chama o despertar da “*consciência cultural do grupo*”.

Considerando que é nesta consciência cultural que a sociedade encontra acesso à elaboração da “*norma identitária*”⁵, o autor refere que a sua emergência, enquanto reflexo da “*complexidade identitária*” resulta, em última análise “*da relação entre representações e sistema social*”⁶, a qual se deixa evidenciar em práticas, representações e interpretações que conferem aos processos de construção identitária, o carácter de “*ambiguidade*”⁷.

Considerando a natureza consciente dos “*indicadores identitários*” (como é o caso da língua, da gastronomia, da música ou, se assim podemos dizer, do que, de alguma forma, se associa ao despertar dos sentidos no âmbito do seu processo de adaptação ao condicionamento societário – no contexto do “*grupo de pertença*”) enquanto “*norma identitária*” elementar (necessariamente, consciente), o autor explicita a natureza desta “*norma*” enquanto decorrente da representação emergente da configuração interpretativa com que os agentes sociais encaram a maioria das práticas culturais (de carácter inconsciente). Relevante, esta reflexão permite inferir que a identidade se deixa pensar enquanto resultante da interacção entre uma dimensão substantiva (cultural ou seja, inconsciente) e uma dimensão formal (isto é, normativa e consciente).

Focado no conceito de “*ambiguidade*”, Armindo dos Santos explora-o em termos que designa por “*incerteza identitária*”, afirmando ser relevante “*tentar reconhecer os sinais ou as manifestações da indecisão susceptíveis de intervir nas representações sociais*”⁸, na medida em que: “*(...) a incerteza identitária reflecte a quebra de solidariedade entre os indivíduos e o conseqüente enfraquecimento da sua relativa coesão enquanto grupo, em resultado da desordem ou da imprecisão dos termos culturais de referência que permitem desenvolver um sentimento de pertença e dar sentido identitário a um determinado grupo ou categoria social (...)*”⁹.

⁴ In ob. cit., pg. 23.

⁵ Idem.

⁶ Idem.

⁷ Ibidem.

⁸ In ob. cit., pg. 24.

⁹ Idem, pgs. 24/25.

Constatando o contexto de emergência da referida “*incerteza identitária*”, Armindo dos Santos recorre ao conceito de “*anomia social*” que Durkheim utilizara como referência a “(...) *um estado de desordem social devido a momentos de ausência de regras sociais para fixar o tipo de relações entre os membros de uma sociedade*.(...)”¹⁰ com o objectivo de, a partir de tal definição, afirmar que a ausência de identificação dos atores sociais com um ou mais factores do que designou por “*cota cultural de referência*”: “(...) *dificulta a emergência de um sentimento unívoco de pertença partilhada a uma dada comunidade* (...)”¹¹.

Na sequência desta abordagem, faz todo o sentido a pergunta formulada pelo autor relativamente ao processo de insinuação dos designados “*factores de incerteza*” nas representações do grupo, bem como a resposta que, conseqüentemente, propõe: “(...) *Não certamente pela via exclusiva da ausência de regras sociais ou de indicadores culturais claros, de uma crença em si ou de auto-estima* (...) [porque] *É possível ocorrerem ainda outras causas: como, por exemplo, a cedência a estereótipos negativos produzidos, desta vez, pela influência do olhar etnocêntrico do outro, reforçando assim o quadro de incerteza, por via da aculturação.* (...)”¹².

A terminar esta introdução, registre-se a significativa formulação interrogativa da teoria identitária proposta por Armindo dos Santos, para cuja reflexão se pretende, neste artigo, contribuir, a propósito da problemática dos fenómenos migratórios: “(...) *qual será a exata parte da responsabilidade da anomia social no processo de aculturação e na incerteza identitária?* (...)”¹³

.....

Quase todas as histórias começam de forma semelhante, mais ou menos assim: “*Era uma vez, num local distante...*”... e traçam, a partir de um estado sedentário que tendemos a tomar por habitual, um conjunto de eventos que assinala rupturas e mudanças, numa catadupa de surpresas que nos é oferecida como um quadro de aventuras, quase sempre acentuadas pela transmissão de sentimentos e sensações que, vivenciadas pelo(s) personagem(ns) central (is), conduzem a um final que raramente coincide com o ponto de partida da narrativa, designadamente, em termos de coordenadas espaço-temporais.

Não raramente e até em significativa parte das vezes, o quadro da narrativa envolve, integra ou desenvolve-se no âmbito de uma viagem e o final, qualquer

¹⁰ Idem, pg. 25.

¹¹ Ibidem.

¹² Ib.

¹³ Idem, pg. 26.

que seja (mais ou menos idílico), apresenta-se sempre como uma lição extraída da avaliação do percurso narrado.

Conclusão, moral da história, resultado, ensinamento, o facto é que o final é sempre o fruto da mudança e a mudança o cerne da narrativa que se constitui, simultaneamente, como objecto de vivências, produto e produtor de reflexões.

De outro modo dito, todo o discurso narrativo é, afinal, a descrição de uma viagem, real, física ou simbólica, cujo resultado promove a reflexão/avaliação enquanto amadurecimento/crescimento decorrente do enfrentar de dificuldades, da superação de obstáculos e do confronto com imprevistos, dúvidas, impasses, medos, desconfianças, suspeições e decisões.

Falo-vos de histórias porque serão estas narrativas as que, como arquétipos da acção humana, se denotam paradigmas ancestrais da construção do conhecimento, da aprendizagem, do reconhecimento do outro e da construção e consolidação identitárias, reflectidas na tradição oral das sociedades sem escrita e vertidas para a literatura com a sua passagem a sociedades com escrita. Falo-vos de histórias por serem estes os relatos mais universais da transmissão do saber, cujo objectivo é, em última análise, contribuir para a construção dos indivíduos no plano da integração social, fora do qual os seres vivos se vêem como excepção, podendo, aliás, evocar-se, no contexto das sociedades com escrita, o papel da Literatura de Viagens como reflexo desta ancoragem de experiências, ditadas pelo atravessar de contextos diversos no que respeita à conduta humana, com o objectivo de permitir a sua transmissão.

Não sendo objecto deste trabalho prospectivo, a elaboração de uma qualquer discursividade sobre a construção das narrativas, certo é que a construção identitária só através delas se sistematiza, de forma explicativa, quer na sua dimensão de objecto de representação social e de reflexão, quer enquanto mecanismo de análise dos factores que interferem, interagem e determinam a emergência das identidades.

A mobilidade humana é, como em outras espécies, uma característica da correlação entre existência, subsistência e sobrevivência. Das origens da Humanidade aos nossos dias. Deslocamo-nos para procurar recursos: água, alimentos, abrigos. Outrora como Hoje. Só a propriedade privada, tal como a explicou Friedrich Engels¹⁴, convertida no reconhecimento de direitos territoriais progressivamente legitimadores da reivindicação, entre vencedores de conflitos clânicos, étnicos ou políticos, de países e fronteiras, condicionou tal prática, pelo efeito da privatização e controle dos meios e dos modos de produção.

¹⁴ In *A Origem da Família, da Propriedade e do Estado*, 4ªed., ed. Centauro, 2012.

Assim, resulta que a percepção e a representação do fenómeno migratório é, apenas, a resultante do distanciamento com que o olhar etnocêntrico avalia o *outro* e os *contextos* que considera *estranhos* ao seu “espaço de conforto”, cuja segurança precária resulta da adaptação ao condicionamento de uma sedentarização que, séculos de exercício na aceitação, do que, recorrendo à terminologia medieval, classificaremos como relações de dependência e vassalagem, tornaram inteligível como “*naturalmente adequada*”.

No fundo, somos todos “*nómadas sedentarizados*” (na feliz expressão de Flausino Torres¹⁵, pai de Cláudio Torres) por um “*processo histórico*” que narra, regista e explica a construção da rede de relações humanas, enquanto fruto das dinâmicas das relações de poder.

Da memória colectiva da diversidade experimental que a mobilidade arrastou para o conhecimento e para, decorrente e recorrentemente, o desenvolvimento das competências sociais e culturais provocadas pelo confronto com a diferença contextual, ficou a tradição oral e a literatura, em contraponto à continuada fixação territorial que se foi, colectivamente, “*enculturando*” como valor.

Desta forma, lendo a sistematização dos registos físicos e demográficos, por um lado, e, por outro, as expressões simbólicas manifestas na literatura oral e escrita, enquanto manifestação do pensamento simbólico, aproximamo-nos da objectivação possível à realidade dos fenómenos migratórios contemporâneos e à incontornável construção identitária que lhe está e reconhecemos como tal, associada.

Registe-se a pertinência de evocar, a este propósito, a abordagem fenomenológica que muito contribui para a reflexão em termos de Antropologia Filosófica, através de uma expressão notavelmente significativa, da autoria de Jean Paul Sartre e que, desde os 18 anos, enquanto estudante de Filosofia do Conhecimento, recorrentemente me ocorre numa vertigem de constante actualidade: “*Conhecer é Realizar*”¹⁶.

Na perspectiva sartriana, em termos de ontologia fenomenológica, as expressões “*em si*”, “*para-si*” e “*por-si*”, na medida em que expressam a dialéctica da dinâmica do Ser (entendido como agente do estar em movimento ou sujeito do/em devir), concretizado no Conhecer, denotam a síntese maior da ultrapassagem dicotómica do sujeito e do objecto, na sua afirmação como acto, cuja realização funde

¹⁵ Flausino Torres e Antonino de Sousa *in* Civilizações de Nómadas Sedentarizados, ed. Empresa Contemporânea de Edições, 1ª ed., Série I, nº3, Lisboa, 1946.

¹⁶ *In* L'Être et Le Néant, ed. Gallimard, Paris, 1943.

e dilui o próprio binómio do processo cognitivo. Registe-se que, nesta perspectiva, se amplia a complexidade da natureza deste binómio (sujeito/objecto), cujos termos mais não são do que instâncias indissociáveis da manifestação do Ser, para quem a realidade ontológica da alteridade se manifesta na mesma tridimensionalidade, a saber: o “*Outro em si*”, o “*Outro para-si*” e o “*o Outro por-si*”), consumando o real e permitindo a mudança. Uma expressão tridimensional, aliás, da síntese que Aristóteles¹⁷ significou ao definir, analiticamente, os conceitos de “*potência*” e “*acto*” (afirmando a condição “*em acto*” como anterior à de “*potência*” e a todo o estado de mudança) e que Descartes¹⁸ tentou perceber e evidenciar ao formular a expressão: “*Cogito ergo Sum*” ou seja, *Penso, logo existo*”; porém, face a ambas as formulações, “*Conhecer é Realizar*” ultrapassa a dimensão dual dos termos porque os equivale. Conhecer é Realizar porque saber é poder avançar, é estar em condições de avançar e avançar é uma condição sem retorno, uma vez que, depois de se conhecer/saber, não se pode retroceder ao não-conhecido/não-aprendido.

Mudando as fontes, evoco agora uma frase que a memória me trouxe, lida algures nas redes sociais: “*A melhor maneira de combater o fascismo é viajar*”... o que podemos interpretar como uma outra forma de dizer: conhecer é realizar... realizar a mudança, adquirir e concretizar a competência de a operar/operacionalizar, ao invés de persistir na previsibilidade garantida pela inércia – enquanto sinónimo da resistência à mudança.

Realizar a mudança, partindo do acto cognoscente, é aceder a interiorizar a consciência da efemeridade do etnocentrismo, a condição necessária e suficiente para o conhecimento da relatividade e para a abertura, irreversível, do acesso à alteridade. Se conheço, sei... e se sei, não posso ignorar a minha consciência de o saber.

Ficamos assim, por isso, depois de conhecer, no limiar da ética que nos impede, se atendermos a uma análise honesta da consciência, a persistência dogmática. Poderemos, “*a posteriori*”, ser objecto de condicionalismos vários, designadamente, por estratégia relativamente a essa condição de abertura e de não legitimação do que poderíamos designar por “*área de conforto*” da nossa persistência auto-centrada. Mas, fica ferida de morte a nossa hipervalorização do “*conhecido*”, do “*dominado*”, do “*enculturado*” e, em última análise, do etnocentrismo.

Nesta perspectiva, todo o fenómeno migratório representa e evidencia um esforço de crescimento, um passo à frente do que somos enquanto estamos e o avançar no sentido de experimentar o risco da mudança. Por necessidade, por

¹⁷ *In Metafísica*, Livro IX, 1045b-1052^a, VIII in Patricio de Azcárate Obras de Aristóteles, tomo X, Madrid, 1875, pgs. 262-266.

¹⁸ *In Discurso do Método*, ed. Guimarães, col. Filosofia e Ensaios.

determinação, por decisão externa... qualquer que seja a motivação, o avançar é um acto transfigurador que, simultaneamente, promove a alteração de que decorre a mudança.

O fenómeno migratório decorre da inevitabilidade da reacção às dinâmicas locais. É, por isso, uma constante na História da Humanidade, das civilizações, dos povos e das nações. Ontologicamente, está patente no nosso ADN, receptáculo último onde se confirmam os cruzamentos genéticos, herdeiros da mobilidade histórica de que somos produto e pelos quais se arrastam as competências de adaptação de que damos prova, na forma como vivemos e assimilamos e/ou integramos a diferença, seja estrutural, conjuntural ou pontualmente.

Por tudo isto, se torna obviamente indissociável a relação entre migrações e identidades; de facto, falar de identidade cultural significa falar do sincretismo resultante da cumulatividade processada pela adaptação e pela resistência, enquanto expressões individuais e do grupo de pertença em que se integra cada pessoa, no âmbito dos contextos sociais, económicos, culturais e políticos que, geracionalmente, cada indivíduo e cada grupo foram atravessando, influenciados ainda pela memória colectiva de cada um desses contextos.

A identidade ou, melhor dizendo, os processos de construção identitária são fenómenos “*situados*”, isto é, não se manteriam idênticos em condições espaço-temporais diferenciadas. Cada contexto determina a especificidade resultante de factores que influenciam a personalidade e a definição da atitude individual, bem como o grau de possibilidades que cada interacção permite – o qual sendo de tal forma vasto, justifica e fundamenta a diversidade sem, contudo, se distanciar radicalmente da correlação factorial de base que a viabiliza.

Logo, é a correlação factorial das interacções que se mantém como constante, na emergência e na definição dos processos identitários; e se esta correlação de factores não é indissociável do tempo que configura, em última análise, a competência de sobrevivência que preside à mobilidade e ao exercício do livre-arbítrio, é o espaço que, nas suas formas de expressão, mais a manifesta como evidência.

O que queremos dizer com isto? Queremos dizer que são as práticas sociais, culturais e religiosas mais vivenciadas espacialmente que, acumuladas temporalmente, configuram as representações sociais identitárias que marcam e assinalam os grupos considerados “*de pertença*” pelos indivíduos. Na realidade, as pessoas, antes, durante e após a condição migratória, no caso desta se verificar, definem e vão elaborando adaptações a um quadro de representações sociais que, radicando em práticas culturais e religiosas, associam à expressão da sua identidade.

Contudo, o que nessa auto-representação identitária concorre para a sua configuração e reconhecimento não são os factores identitários que, histórica e temporalmente, participam na composição da memória colectiva e do património cultural imaterial do espaço físico em que o seu grupo de pertença se auto-representa em termos de identificação; essa auto-representação resulta, isso sim, da imagem territorial das memórias vividas e das narrativas sobre a *zona de conforto* e de segurança associadas às dimensões de pertença interiorizadas nos processos de enculturação e de socialização, a saber: família, costumes, tradições e religião ou nacionalidade.

Dito de outro modo, há na auto-reivindicação identitária, o apelo à dimensão territorial de *sentimento de pertença* como instância fundadora (que pode ascender ao papel do que se pode designar por: “*mito de fundação*”) do reconhecimento do que cada indivíduo reconhece fonte inspiradora e legitimadora das suas atitudes, valores, crenças e práticas – apesar de o que lhe subjaz, de facto, ser o sentimento “*de pertença*” afectiva.

Por outro lado, atendendo a que a identidade parte da identificação ou melhor, da classificação resultante de um juízo de alteridade, tal juízo, na medida em que lhe é interdito um acesso objectivo à dimensão afectiva do sentimento “*de pertença*” do outro, resulta, quase sempre – podemos dizer, tendencialmente! – de uma representação “*de pertença*” do outro a uma dimensão territorial a que se associam práticas e crenças presumidas e generalizadas que não podem, por si só, alcançar a dimensão global, singular e específica dessa alteridade.

Resulta assim que a formação dinâmica dos processos identitários, indissociáveis da percepção, adaptação, assimilação e resistência ao que se vai vivendo, designadamente, quando pensamos nas realidades mutantes que enformam os percursos migratórios, tem no reconhecimento do papel dessa interacção com o presente, um forte condicionalismo de dupla fonte: por um lado, a assertividade de um passado e de uma experiência territorial e afectiva que só o indivíduo reconhece e, por outro lado, a visão classificatória da percepção do outro, enquanto persistência quase estanque das representações de uns sobre os outros – o que limita, sobremaneira, a própria forma de interiorização do que, com as realidades migratórias, se coloca como “*novo*” a quem as vive.

Na realidade, mais do que identidades diferentes em confronto, no caso dos que circulam e dos que permanecem ou seja, migrantes e residentes fixos, estamos perante relações de poder entre quem chega e quem está, uns pretendendo afirmar o direito à sua especificidade ainda que num contexto espacial diverso e outros insistindo no primado do direito da ocupação que lhes configura a sua auto-representação como dominante.

É assim, nesta dimensão de reflexos, que o uso da língua se torna pretexto para a incompreensão e o silêncio desconfiado já que, poder comunicar recorrendo a uma língua estrangeira não confere competências de interpretação e uso alegórico da dita língua, mantendo-se e reforçando-se a “*décalage*” entre o “*dito*” e o “*não-dito*”.

Das interacções entre migrantes e residentes e do seu diferencial não apenas linguístico mas, social e cultural, no que se refere às percepções das áreas de conflito político-económico (materializadas por exemplo, em realidades tais como: impostos, empregos, apoios sociais), podem emergir condições para a manifestação de expressões etnocêntricas, susceptíveis de agravar processos quer de integração e/ou inclusão social, por parte dos migrantes, quer de exclusão destes cidadãos, por parte dos residentes nacionais.

A emergência do etnocentrismo é um fenómeno suscitado pelo confronto com a diferença, sempre que situações concretas, ou a sua hipotética ocorrência, coloca em confronto, valores, práticas e crenças, cuja índole cultural, caracterizando-se por uma atitude promotora dos valores do sujeito em detrimento dos que dele diferem (podendo implicar acções no sentido da exigência deste reconhecimento), a qual pode, por outro lado, por parte dos outros, provocar, em termos consequentes, reacções capazes de incitar à violência, à xenofobia e/ou ao racismo.

Entre dimensões subjectivas desta natureza (a diversidade de contextos que sustenta a auto representação e as representações de alteridade; a correlação factorial inerente às dinâmicas socio-económicas em contextos de mudança; os sentimentos de pertença afectiva e territorial; a adaptação, a resistência e a assimilação; o etnocentrismo ou a integração e a exclusão sociais), a Identidade funciona como evocação de uma estrutura anterior, um sedimento de ancestralidade, uma espécie de raiz ou âncora que sustenta a auto-convicção da segurança, quer na legitimação de direitos, quer na sua reivindicação ou refutação.

De outro modo dito, a reivindicação identitária confere auto-estima a quem a evoca e reforça o sentimento de pertença e coesão da comunidade que serve de referencial (territorial e/ou afectivo) a essa reivindicação – apesar de uma espécie de “*fragilidade*” ontológica em que assenta e que decorre dessa, se assim podemos dizer, vulnerabilidade que é, mais que isso, a natureza própria e inerente à sua permeabilidade à adaptação estratégica, requerida pelo ambiente em que se evidencia e que se constitui, afinal, como pretexto epistemológico da percepção relacional da alteridade.

Se à liberdade de circulação estivesse associada, necessariamente, a ausência da dimensão psicológica e cultural da diferença como ameaça, a reivindicação identitária não seria pertinente porque o Ser confundir-se-ia com o Estar e o Pensar com a Existência.

Numa perspectiva antropológico-filosófica, poderíamos dizer que a reivindicação identitária é o último reduto de um cartesianismo dicotómico, a fronteira de um holismo pressentido mas não interiorizado mas, também, a caução de uma diversidade que se valoriza e se pretende preservar.

Poderíamos dizer que, de certo modo, a identidade é, numa perspectiva ontológica, um processo de construção elaborado pelo conjunto de vivências, materiais e imateriais, que cada personalidade interioriza, de forma perceptiva aderente ou resistente, resultando, gnoseologicamente, na auto-representação de si própria em termos de reconhecimento da sua adesão/integração (a / n)um determinado grupo e conjunto de práticas e na representação da alteridade como “*outro*”, como “*objecto*”, ou seja, um “*fora de si*” que, na abordagem sartriana, diríamos existir “*em si*”, “*para si*” e “*por si*”.

Neste sentido e na medida em que, na fenomenologia de Sartre, o “*ser em si*” corresponde ao que não tem consciência (ou seja, em termos antropológicos, à dimensão estrutural da cultura perceptível, designadamente, através dos já referidos “*indicadores culturais*”) e que, o “*para-si*” é a própria consciência (que se define, pela negação ou seja, por se afirmar como diferenciação, reconhecendo-se distinta do que a rodeia¹⁹) à qual o filósofo reconhece uma natureza vazia (que designa por “*nada*”²⁰) enquanto espaço da possibilidade de ocorrência da experiência efectiva (ou seja, uma dimensão formal de possibilidade para a ocorrência de uma potencial construção da consciência), podemos, claramente, estabelecer o paralelo com os termos da teoria identitária apresentada pelo antropólogo Armino dos Santos.

Cabe, neste contexto, explicitar o que Sartre designa por “*transcendência do eu*”, uma vez que a considera estrutura constitutiva da consciência - consideração de que resulta, a afirmação de que o próprio “*eu*” não tem uma natureza imanente a essa consciência, sendo, isso sim, um objecto produzido na sequência do processo de negação da consciência – ou seja, um objecto que deve ser considerado “*fora de mim*”.

De facto, a adequação desta perspectiva fenomenológica ao conceito antropológico referido como “*sentimento de pertença*” reitera, relativamente à problemática da identidade, o reconhecimento dos indicadores culturais referidos no início deste trabalho.

¹⁹ Registe-se a célebre frase de Sartre ao dar como exemplo a seguinte afirmação identitária: “Eu não sou essa cadeira” in ob. cit., 1943.

²⁰ idem.

Vale a pena percorrer um pouco mais esta aproximação fenomenológica, considerando que, no caso da reflexão sartriana, a “*intencionalidade*”²¹, enquanto resultante da dependência entre o Ser e o Mundo ou seja, entre o Formal e a Pertença, conduz à constatação de que tudo está fora da consciência; desta forma, o próprio conceito de “*relação*” passa a significar uma transcendência que supõe e permite o esvaziamento da consciência de tal modo que, não podendo considerar que o sujeito dá conta do mundo, afirma o mundo como estando dado, dele havendo apreensão pela consciência resultante da experiência.

Aparentemente diferente mas, efectivamente, de forma complementar no que a esta reflexão se refere, a fenomenologia da percepção elaborada por Maurice Merleau-Ponty²² pode e deve ser aqui evocada, uma vez que fez equivaler a consciência (ou seja, o “*sujeito*”) já não ao “*para si*” de Sartre mas, à própria percepção corporal, elo de comprometimento do homem com o mundo. Para Merleau-Ponty a percepção é o fundo sobre o qual todos os actos se destacam e que todos pressupõem, designadamente, porque a percepção antecede a consciência e só depois se torna “*fenómeno*”. Dito de outro modo, na medida em que o ser intui e só depois percebe e descreve, o conhecimento do fenómeno decorre e é gerado a partir do próprio fenómeno. No pensamento de Merleau-Ponty, exactamente por se considerar que o conhecimento nasce na corporeidade, a intencionalidade é, ela própria, um atributo do corpo.

Tal como, aliás, o próprio sujeito, enquanto cognoscente, não ultrapassa o condicionalismo da incomunicabilidade emergente da dúvida sobre o processo de “*pertença sentimental/afetiva*” e “*territorial*” do outro, que, não sendo reconhecida em termos de “*pulsão*” motivacional, causa apreensão e estranheza ou seja, medo de invasão do seu próprio espaço considerado “*área segura*”/“*zona de conforto*”.

É, portanto, do ponto de vista epistemológico que a identidade se denota como fator decisivo para que uns falem dos outros e de cada um em relação a si próprio. Porque a identidade reconhecida e reconhecível é o sincretismo que resulta do conjunto de traços culturais que, como já dissemos, foram, simultânea e cumulativamente, interiorizados pelos processos de enculturação, socialização, adaptação e assimilação, ao longo da vivência, sedentária, nómada e/ou migratória.

E se a sua natureza é, por si mesma, dinâmica, evocá-la e/ou reivindicá-la é afirmar um determinado momento desse processo, resultante das condições de conhecimento da natureza, papel e influência das vivências e dos traços culturais que delas importámos.

²¹ A noção de “*intencionalidade*” na obra quer de J.P. Sartre, quer de M. Merleau Ponty, entendida como “*consciência*” decorre da noção husserliana que diz da própria consciência ter que ser, sempre, “*consciência de alguma coisa*”.

²² In Fenomenologia da Percepção, ed. Martins Fontes, Lxa, 2006.

Porque a Identidade não dita limites que a consciência individual não possa ultrapassar; pelo contrário, a consciência individual, enquanto competência para reflectir e avaliar os contextos culturais em que se integra, pode sempre revitalizá-los e/ou valorizá-los, em função da necessidade dessa evocação, enquanto recurso estratégico de integração societária. Ainda que redutor, dada a clara referência geo-histórica e espacial, o velho dizer: “*Em Roma, sê romano*”, sintetiza a natureza, necessária e suficiente (sublinhe-se!) do que aqui estamos a tentar trazer ao debate.

Recurso estratégico de integração social, a identidade é, designadamente em contextos migratórios (quer de viagem, quer de estadia transitória), de uma natureza que podemos qualificar como “*plástica*”, isto é, como plural, na medida em que serve, por um lado, para reforçar os laços com a comunidade de origem (com quem se partilha a herança patrimonial cultural que confere sentido de pertença, união e integração pela prática de rituais e a evocação de crenças e memórias comuns) e, por outro lado, para afirmar a vontade de se manter diferente da comunidade envolvente (não apenas para reforçar o empenho solidário junto da comunidade de origem mas, também, para se reivindicar, no contexto da afirmação dessa diferença, a eventual discriminação que sempre se associa ao que “é de fora” e que muito se evidencia no que se refere ao uso e domínio da língua).

Finalmente, atendendo a que, nos espaços percorridos durante o itinerário migratório e nos territórios de acolhimento, a interacção e a aquisição de novas competências é incontornável, registre-se que, por um lado, a adopção de práticas próprias à sociedade de acolhimento (modos de vestir, formas de saudação, atitudes públicas) que, quando o número de migrantes era menor, justificava até à simulação da conversão religiosa (o caso dos turcos, na Alemanha – como se descrevia na obra do jornalista Gunter Wallraff²³) ou o esforço pela frequência escolar – a que, actualmente se somam outras formas de afirmação identitária, tais como o acesso às redes sociais e multimédia, em detrimento de tais estratégias consideradas já desajustadas e inúteis por parte das 2ª e 3ª gerações de filhos de imigrantes que deixaram de se identificar com esta condição, nados e/ou enculturados que foram no país de acolhimento... ainda que a sua construção identitária decorra sempre em tensão, dado o confronto familiar persistente com a cultura tradicional e a reivindicação ou memória das designadas “*origens*”, ou seja, a “*identidade histórica*” da memória colectiva quer familiar, quer do grupo cultural de pertença.

Nestes contextos, a identidade, por funcionar para os próprios indivíduos enquanto condição dupla, isto é, com uma face pública (quer dizer, adaptada à cultura de acolhimento) e doméstica (resultante da vivência e da memória fami-

²³ In Tête de Turc, RFA, 1985.

liar), remete sempre para o binómio cultural que intervém na configuração social da capacidade integradora da sociedade, a saber, o produto das suas competências socio-económicas e, por outro lado, o que resulta das interações interpessoais no âmbito da dinâmica familiar.

Faz sentido, neste momento da presente reflexão, retomar, a partir dos considerandos fenomenológicos invocados, o conceito de “*intencionalidade*”, entendida na qualidade de dimensão subjacente à “*identidade formal*” e na medida em que nela se reflecte o esforço de adaptação (mais ou menos forçada e como tal, estratégica) às sociedades de acolhimento, em particular no contexto migratório, onde persiste, latente, o “*sentimento de pertença*” que sustenta e justifica a emergência da identidade cultural do grupo.

De facto, atendendo a que, fenomenologicamente, a emergência da intencionalidade surge associada à consciência, quer enquanto dependência entre o Ser e o Mundo (Sartre), quer enquanto atributo do corpo (Merleau-Ponty), a intencionalidade articula-se com o problema da “*liberdade*” (que, em Sartre, se perspectiva como poder de escolha, cuja autonomia se encontra condicionada em função das limitações físicas do ser) e da “*situação actual*” que, em Merleau-Ponty, determina as alternativas de decisão e condiciona todo o acto voluntário – ou, se quisermos, a possibilidade da liberdade.

De outro modo dito, o binómio “*público/doméstico*” que se revê na dimensão identitária de carácter *formal* ou de *pertença*, coloca-nos perante uma terceira dimensão interveniente neste processo de configurações cuja influência é, de facto, incontornável e que reside exactamente na dimensão educacional (conteúdos e procedimentos) e educativa (agentes e métodos) cujos rostos são, eles próprios, duplos (uma vez que se processam e reflectem em termos formais e não-formais).

Os fenómenos migratórios continuarão o seu fluxo imparável, cuja raiz radica nas competências humanas de auto-preservação e cujo futuro está garantido pela prevalência e persistência de economias desiguais, assentes no fosso entre ricos e pobres, desenvolvidos ou, se assim poderemos dizer, estagnados ou bloqueados por factores que decorrem de guerras, secas, catástrofes naturais, ditaduras (militares e/ou políticas), etc...

Legal ou ilegalmente, de forma ordenada ou caótica e clandestina, no caso da imigração ou da emigração, a mobilidade humana vai continuar a ser uma realidade global. A sua configuração continuará em moldes que conhecemos como conflituosos, pela falta de condições de integração e inclusão sociais que acentuam os potenciais de pobreza, violência e práticas paralelas de organização económica ou encontrará razões endógenas para se atenuar e até dissipar – se os modelos económicos de gestão política dos povos e dos territórios se alterarem radicalmente. Retomando

os termos da nossa introdução, diremos que os fenómenos migratórios implicam e conduzem a estados de anomia social, os protagonistas dos fluxos migratórios e que essa é uma realidade a que é necessário dar resposta.

Temos os meios financeiros e tecnológicos para que a mudança ocorra... Falta a determinação política para a concretizar... Parafraseando Marx, as frases para mudar o mundo estão escritas e só falta transformá-lo – referência que vem muito a propósito porque de toda esta análise se infere e deduz, como bem assinalou e explicou Friedrich Engels, que o problema decorre da forma de se encarar e gerir a propriedade. De facto, hoje, mais do que nunca, como o atestam os modelos de uniões políticas (seja norte-americana, indiana ou europeia), as fronteiras não passam de convenções que o tempo vai, progressivamente, apresentando como obsoletas – ainda que a defesa da dimensão do privado ou do nacionalismo oscile entre a sua consagração e a mudança.

Quanto à construção dos processos identitários, a problemática continuará a resultar da interacção entre sentimentos de pertença territorial e afectiva, configurados de acordo com o resultado das conjunturas ditadas pelos processos históricos de que as pessoas e os povos são agentes, protagonistas e/ou vítimas... razão pela qual, da problemática da identidade continuaremos a elaborar perfis resultantes das variáveis espaço-temporais em que se movem, designadamente, dos traços culturais dos contextos em que são enculturados e em que se socializam.

Mas, porque a identidade é sempre uma percepção e uma representação obtida em termos de escala (local, regional, nacional ou seja, territorial e, simultaneamente, afectiva), dependente de tantos factores quer externos, quer internos (personalidade e quadros mentais), dela continuaremos a falar, provavelmente, no esforço de objectivação, enquanto “*perfis identitários*” porque, como bem afirmou Armindo dos Santos, a sua essência é de natureza “*incerta*”, dada a interacção entre o estado de anomia a que é conduzido quem parte e a aculturação de que é objecto quando chega e se instala no território de acolhimento.

O problema passa, por isso, a residir na problemática da integração social que requer o enfrentar desta espécie de “*jogo de espelhos*” uma vez que, tanto as auto-representações como as alter-representações do foro psico-cultural, conduzem, de uma forma simultaneamente condicionadora e condicionante, os indivíduos a um grau de incerteza identitária que pode encontrar respostas numa oferta de modelos educativos capaz de ter em consideração esta perspectiva científica, no que se refere às questões identitárias. Dito de outro modo, enquanto a questão dos “*perfis identitários*” não for compreendida e assumida na

qualidade de “*marcador*” da diversidade no quadro de uma cultura de valorização dessa diversidade, integradora e inclusiva, haverá espaço para a exclusão e a xenofobia que, em função do que foi dito, facilmente se percebe, constituírem o maior inimigo e o maior perigo para o desenvolvimento de uma coexistência pacífica indispensável à construção de um futuro menos conflituoso, mais coerente e menos violento.

Porque o problema com que a contemporaneidade se confronta hoje não é o dos fenómenos migratórios em si mas, o da integração social dos migrantes e este é, sempre, um problema de representações ao nível do sentimento de pertença, problema cuja resposta requer a construção coerente de uma arquitectura de inclusão social estruturada em redes que atendam à multidimensionalidade dos factores socio-culturais que intervêm nos processos de construção identitária.

Neste sentido, o desafio para as sociedades “*de acolhimento*” onde se realojam as populações migrantes, decorre da criação (ou não) de condições que respeitem o requisito prévio da capacidade de articulação da já referida “*cota cultural de referência*” com o estado de anomia que caracteriza, de forma geral, a condição migratória, de modo a que o despertar da consciência cultural e consequentemente, da afirmação identitária, possa(m) emergir de forma suficientemente sustentada, ao ponto de evitar a opção, por parte de recém-chegados de residentes de longa duração, de formas de resistência assentes na promoção de valores e práticas violentas que, de uma ou de outra forma, são promovidas, mais ou menos conscientemente, em contextos caracterizados pelo conjunto de manifestações dos fenómenos associados à exclusão social (xenofobia, racismo, discriminação, isolamento, etc.), facilmente emergentes em ambientes hostis à percepção e integração da diversidade.

De um e de outro lado, ou seja, para migrantes, tal como para sedentarizados fixados num determinado território, o problema da construção e da afirmação identitárias é ainda o do etnocentrismo – até que o despertar de uma consciência cultural colectiva o elimine, mitigue ou possa, pelo menos, fazer progredir na senda da sua relativização, também, colectiva.

Entretanto, a dualidade de termos para equacionar epistemologicamente o que poderíamos designar por “fenomenologia identitária”, continuará a recorrer, para efeitos de narrativa, a classificações dicotómicas cuja natureza se não pretende de efetivo significado ontológico mas, apenas, metodológico.

BIBLIOGRAFIA

- Aristóteles (1875). *Metafísica*, Livro IX, 1045b-1052^a, VIII in Patricio de Azcárate Obras de Aristóteles, tomo X, Madrid, pgs. 262-266.
- Descartes, René *Discurso do Método*, ed. Guimarães, col. Filosofia e Ensaios.
- Engels, Friedrich (2012). *A Origem da Família, da Propriedade e do Estado*, 4^a ed., ed. Centauro.
- Merleau-Ponty, Maurice (2006) *Fenomenologia da Percepção*, ed. Martins Fontes, Lisboa.
- Santos, A. dos (2013). *Identidades Incertas – uma Perspetiva Antropológica da Anomia Identitária*, Edições Colibri, Lisboa.
- Sartre, Jean Paul (1943). *L'Être et Le Néant*, ed. Gallimard, Paris.
- Torres, Flausino e Sousa, Antonino de (1946). *Civilizações de Nómadas Sedentarizados*, ed. Empresa Contemporânea de Edições, 1^a ed., Série I, nº 3, Lisboa.
- Wallraff, Gunter (1986). *Tête de Turc*, ed. La Découverte, Paris.

PHILIPPE DESCOLA (COLÉGIO DE FRANÇA) E TIM INGOLD (UNIVERSIDADE DE ABERDEEN) – DOIS VULTOS MAIORES DA ANTROPOLOGIA CONTEMPORÂNEA¹

por

Vítor Oliveira Jorge²

Resumo: O autor visa, de uma maneira sintética e não exaustiva, entender algumas semelhanças e diferenças entre as propostas programáticas destes dois grandes antropólogos contemporâneos, mostrando o quadro problemático em que cada um se insere. A exposição apresenta repetições próprias da oralidade, dado decorrer de uma conferência, em que tais repetições são normais e indispensáveis.

Palavras-chave: Philippe Descola; Tim Ingold; teoria da antropologia.

Abstract: The author aims, in a synthetic and non-exhaustive way, to understand some similarities and differences between the programmatic proposals of these two great contemporary anthropologists, showing the problematic framework in which each one of them is inserted. The text have some repetitions, typical of orality, given the fact that it was first presented as a lecture, in which such repetitions are normal and indispensable.

Key words: Philippe Descola; Tim Ingold; anthropological theory.

“(...) a emergência do homem é um processo aberto, sem fim, de obtenção de capacidades tanto biológicas como culturais, e não a aquisição da cultura como suplemento a uma base universal constituída pela suposta “natureza humana”

Tim Ingold

*(do prefácio a **Evolution and Social Life**, 2^a ed., 2016)³*

¹ Texto baseado na “Aula Ernesto Veiga de Oliveira 2015” apresentada no Departamento de Antropologia do ISCTE, Lisboa, em 10.12.2015. Agradeço ao respectivo Presidente, Professor Doutor Pedro Prista, o honroso convite para a pronunciar. Mantive basicamente no texto o carácter oral da conferência, acrescentando mais elementos. Quem deseje ouvir a mesma e o debate que se lhe seguiu no YouTube encontra-a aqui: <https://www.youtube.com/watch?v=leik-jtZVq0&list=UUDjdlqYEtGS-nIMUSK17MYag&index=83>
<https://www.youtube.com/watch?v=C74C6uFwWHw&t=29s>
<https://www.youtube.com/watch?v=Xt2JR57opTU>

² Instituto de História Contemporânea – FCSH-UNL. Presidente da direção da SPAE.

³ Lido em formato kindle, pelo que se não indica a página.

Quando se tem de expor em tempo curto algumas ideias sobre investigadores como os dois que estão aqui em causa, é inevitável ser-se muito esquemático, e até simplista, cometendo no fundo uma grande injustiça perante a grandeza da sua obra e a do seu pensamento. Peço a todos (e aos autores em causa) que me desculpem por isso: pela minha incapacidade de síntese e de fazer jus à verdadeira riqueza de Descola e de Ingold, cada um a seu modo um repositório inesgotável de ensinamentos, quer através dos seus livros, quer através dos seus ensinamentos diretos, alguns deles disponíveis em vídeo na internet. São, verdadeiramente, meus “professores”.

Qualquer destes autores descobri-os por mim, como descobri muitas outros temas que me interessaram, e que direta ou indiretamente me importavam como arqueólogo; mas isso acontece com qualquer de nós; somos todos mais ou menos autodidatas, a partir daquilo que nos ensinaram na Universidade, das pessoas com quem vamos contactando e, hoje, das buscas que podemos fazer na internet. E assim vamos encontrando, surpreendidos, através de cruzamentos e de links, os autores realmente interessantes.⁴ Aqueles que não nos aportam apenas novos pensamentos, mas novas plataformas a partir das quais podemos pensar.

Estes são dois autores muito diferentes, praticamente da mesma idade (e da idade que eu também tenho) mas com algumas afinidades entre si. Uma delas é serem vigorosamente anti-cartesianos (ou pelo menos o que eles pensam ser-se anti-cartesiano), particularmente no sentido de negarem a oposição, ou dicotomia, da cultura e da natureza, como sendo própria da nossa cultura ocidental, e portanto um princípio pernicioso, dizem, para perceber a realidade social e mental de outras zonas do mundo.

Nesse ponto estão de acordo, mas em muitos outros aspectos eles situam-se em polos diametralmente opostos. Philippe Descola é hoje o maior discípulo, digamos assim, do estruturalista Claude Lévi-Strauss, com o qual fez a sua tese e, como ele próprio confessa, nunca se conseguiu completamente desprender da sua herança estruturalista, da qual talvez só se terá apercebido bem quando começou a cotejar-se com outras pessoas. E assim verificou pouco a pouco que estava impregnado de estruturalismo, embora articulado com muitas outras “influências”.

Ele utiliza um princípio classificatório das grandes culturas, ou ontologias, como ele chama, ou cosmo-visões, portanto um projeto que acaba por ser totalizante à escala mundial. E é uma pessoa que se formou em filosofia e que se descolou

⁴ Neste caso, acabei por me tornar amigo de ambos. Qualquer deles veio à Universidade do Porto fazer conferências a meu convite, quando eu era lá professor, como aliás aconteceu com dezenas de outros investigadores.

dela, de algum modo desiludido, para se aproximar do “concreto”, da vida das “pessoas reais”, digamos assim. E por isso pediu se Lévi-Strauss o orientava na sua tese de doutoramento, e se o mestre achava bem que ele fosse para uma zona já muito batida, para onde as pessoas “de esquerda” como ele não gostavam de ir porque achavam que isso era fazer concessões ao habitual, quando toda a gente queria ser diferente (no ambiente de Maio de 68). E assim foi para a Amazónia, para um grupo de Jívaros, os Achuar, grupo esse que aliás era ainda pouco conhecido⁵.

Diferentemente, Tim Ingold é um autor que vem de uma formação etnológica, começou os seus trabalhos no extremo Norte da Europa, onde estudou caçadores-recolectores lapões, os Saami, que lidam com renas, e mais tarde veio a trabalhar sobre populações de agricultores, que fazem uma pequena agricultura e domesticação de animais no Norte da Finlândia, país de onde é aliás natural a sua mulher.⁶

Em qualquer destes casos, obviamente, a experiência de campo de um antropólogo, que tem de ser longa, não é nada fácil. Descola esteve com a mulher, o que lhe facilitou a tarefa, aliás longa, mais de três anos, entre os Achuar. As pessoas vivem lá numa situação completamente oposta à nossa, de maneira que a adaptação não é fácil, e eu admiro isso... se a vida do arqueólogo é difícil, a do antropólogo, deste “antropólogo à moda antiga”, indo lá para os confins, enfim, isso não é para todos. É preciso ter uma saúde excelente e uma determinação de trabalho e vontade de aprender com o radicalmente diferente. Nenhum destes autores é um “antropólogo de gabinete”, de modo algum – o que se passa é que a experiência radical que a antropologia de campo permite, cedo ou tarde, e sobretudo nos espíritos problematizantes, os leva a ter de fazer um balanço, que é sempre de repercussão filosófica, quer queiram ou não, de reorganização de ideias na escrita e no ensino, e de renovação, pela base, de toda uma tradição de pensamento anterior. Esses são os “cientistas sociais” que me interessam: pessoas que conjugam uma invejável (e indispensável) erudição com uma busca constante de compreensão, de visão abrangente, necessariamente em diálogo inter e transdisciplinar com autores, por vezes, inesperados. Pessoas para quem o saber, a sua busca, e o viver, são a mesma coisa.

⁵ Ele estudou o “mundo” dos homens, e a esposa, Anne Christine Taylor, investigadora do CNRS, o das mulheres, numa frutuossíssima estadia, em colaboração.

⁶ Uma vez ele dizia-me, “não percebo por que é que todas as pessoas têm a mania de ir para os trópicos, aquilo está cheio de insectos, é um ambiente quente e “sujo”, enquanto que eu preferi ir para um meio “límpido” e limpo, que são as grandes extensões geladas do Norte da Europa”. Isto evidentemente dito sem qualquer acento de racismo ou de xenofobia, inteiramente estranhos a ele, como a Descola.

Mas, para começar verdadeiramente, citaria Ingold, quando ele afirma que “a antropologia é uma disciplina verdadeiramente anti-disciplinar⁷, já que é contra a ideia de que todo o terreno do conhecimento pode ser dividido em diferentes países que são estudados por diferentes disciplinas. Além disso, a antropologia é totalmente anti-acadêmica. Apoiamo-nos no mundo acadêmico para existir, mas sempre desafiando o modelo acadêmico de produção do conhecimento⁸. A antropologia diz-nos constantemente que as pessoas com as quais trabalhamos conhecem o que está a acontecer, diz-nos que deveríamos aprender com elas.” Isto foi afirmado numa entrevista que ele deu a um jornal de Buenos Aires em 2013.⁹ E noutra local, em 2014, afirma o seguinte: “A antropologia é a filosofia com o povo, e não a etnografia de um povo.”¹⁰

Philippe Descola nasceu em 1949, é professor no Colégio de França, onde detém a cátedra de “Antropologia da Natureza”, mantendo o cargo de “diretor de estudos” na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais de Paris. Ele sucedeu a Françoise-Héritier Augé, como é sabido, e vem numa longa tradição de investigadores e professores, já do tempo de Lévi-Strauss, o seu mentor, e, mais recuadamente, de Marcel Mauss, que também lá foi professor, etc. Na contra-capa do livro de entrevistas “La Composition des Mondes”, de 2014 (que é um livro maravilhoso), é apresentado assim: “É o antropólogo francês hoje mais comentado no mundo, ao ponto de aparecer como o sucessor legítimo de Claude Lévi-Strauss.”

Por seu turno, Tim Ingold nasceu em 1948 e é professor de Antropologia Social na Universidade de Aberdeen, na Escócia, onde fundou e dirige o Departamento de Antropologia da Universidade. De facto, em 1999 abriu uma cátedra de Antropologia em Aberdeen, que é uma universidade situada numa cidade relativamente pequena da Escócia, e Ingold foi ocupá-la, saindo de Manchester, onde tinha já uma cátedra, depois de toda uma carreira de uns 25 anos nesta grande cidade. Mas essa foi a escolha de Ingold, que é uma espécie de “monge trabalhador”, inveterado: recomeçar de princípio, para montar uma escola de trabalho. Um verdadeiro universitário, sempre em busca, de forma compulsiva, de um desenvolvimento correto do seu quadro conceptual.

Tem feito cursos sobre diversos assuntos, e coincide com Descola no interesse pela questão da relação do homem com os animais, do humano com o não humano, e em geral pela relação das comunidades humanas com aquilo que nós chamamos “natureza”, uma invenção ocidental. Ingold vai no sentido de tentar

⁷ Isto serve também para justificar a presença de um “arqueólogo” como eu aqui...

⁸ Cada vez mais isto se aplica, não é?...

⁹ Jornal Clarín, Buenos Aires, 8 de janeiro de 2013.

¹⁰ Descola & Ingold, 2014, p. 72.

fundir ciências diversas, tem uma visão abrangente, mas totalmente diferente da de Descola. Nomeadamente tem da antropologia uma perspectiva tão ampla que pretende incluir nela a biologia reformulada, imagine-se... e, por outro lado, dá um curso, já célebre, sobre os “4 As”, ou seja, Antropologia, Arquitetura, Arte e Arqueologia. Porque as considera intimamente articuladas, num mundo onde não aplicamos um saber prévio à vida, mas onde construímos o nosso caminho vivencial ao mesmo tempo que vamos ampliando e precisando os alvos do nosso conhecimento.

Hoje tem todo o sentido comparar, mesmo que de uma forma breve como será aqui obrigatório, estas duas grandes figuras da antropologia contemporânea, lamentavelmente e como é habitual não publicadas em Portugal.

E é lamentável que as suas obras não sejam suficientemente conhecidas entre nós, porque elas tratam problemas de facto básicos, que estão na textura fundamental da disciplina antropológica, como por exemplo o do dualismo natureza-cultura, ou esse outro, dele derivado, o da dualidade animal-homem, ou selvagem-civilizado. Mesmo tendo em conta a atual tendência para a dissolução das fronteiras dos saberes, o facto destes temas terem sido sistematicamente tratados pelo pensamento ocidental, desde os antigos gregos até hoje, e a circunstância de ser impossível não tropeçar neles, para todo aquele que quer pensar o estranho fenómeno que nós, humanos, de facto somos, torna-os incontornáveis.

Nunca esquecendo, é claro, e repito, que os dois autores (embora mantendo um diálogo entre si) são muito diferentes um do outro, no seu projeto fundamental: Descola, licenciado em filosofia, mas na linha de um estruturalismo extremamente abrangente, e Ingold, formado em antropologia, na convergência de várias inspirações, a vitalista, de Bergson, conjugada com a fenomenologia (de Husserl, Merleau-Ponty, mas sobretudo heideggeriana), e vindo (via Bergson de “A Evolução Criadora”, claro) até Deleuze. É um pensamento do fluxo, do devir, da vontade de capturar a experiência humana a partir de dentro, na sua forma mais elementar, da sensação, da percepção, da intuição...

O pensamento de Descola é um pensamento classificatório, digamos, totalizante, enquanto que o pensamento de Ingold é um pensamento genético, procura a génese dos fenómenos, não visa cristalizar nada; por exemplo, o conceito de cultura é das coisas que mais detesta, contrapondo-se nisso de certo modo a Descola.

Ambos os autores aceitaram recentemente uma experiência que não é muito frequente entre os especialistas, os investigadores: colocarem-se lado a lado, convidados por um terceiro (professor de geografia da Universidade de Lyon), e a partir desse debate produzirem assim um livrinho, que sendo pequeno, foi para mim, quando o descobri, uma autêntica revelação. Chama-se “Estar no Mundo.

Que Experiência Comum?” É muito interessante, porque nele os dois autores se confrontam abertamente, e essa posição é muito positiva e útil para o leitor, porque se trata de discordar, por vezes vigorosamente, mas sem qualquer animosidade contra o outro. Ao contrário dos meios mais provincianos, as pessoas debatem ideias diferentes, mas respeitam-se à mesma.

Descola tem um livro que é qualquer coisa de gigantesco, no volume e no seu projeto: “Para Além da Natureza e da Cultura” (2005), onde ele percorre todos os grandes problemas teóricos da antropologia, e que, como tantos outros, acentua, deveria ser traduzido cá. Por sua vez, Ingold está a começar a ser traduzido para francês, nomeadamente no livro recente, “Marchar com os Dragões” (2013), e que contém uma antologia de textos importantes e um prefácio muito interessante.

Quais são as ideias fundamentais de Philippe Descola? O autor diz-nos que “as questões da antropologia nascem do espanto inicial que decorre da experiência etnográfica.” Ele foi para o ambiente da Amazónia, com uma bagagem razoável (tinha já treino de etnologia em França, com a mulher), e foram estudar o mencionado grupo Achuar, cuja língua não era conhecida (passaram meses até começarem a perceber o que eles queriam dizer...). Cresceu o espanto, à medida que se apercebiam do que ali se passava, das maneiras muito diferentes que os indígenas tinham de reagir e de pensar. E é deste espanto que surge, ou se consolida, esta grande vocação antropológica.

Uma das coisas que logo reparou é que as noções de natureza e de cultura não tinham qualquer sentido nestas sociedades. A sociedade achuar, por exemplo, não podia ser entendida como um “povo adaptado ao seu meio-ambiente”. A noção de adaptação não tem qualquer sentido para estas populações; e todavia nós utilizamo-lo muito (por exemplo em arqueologia). “Esta sociedade – diz-nos o autor – conceptualizava os seres “naturais” como seus parceiros e não como recursos”.

Recursos, outra noção tão eurocêntrica: nós transformámos a realidade num conjunto de “recursos”. Para estas populações, o mundo é uma realidade viva, e eles são elementos dessa realidade. Note-se, evidentemente, que não se trata de reabilitar aqui a ideia de “bom selvagem”, nem nada de semelhante, até porque estes habitantes da Amazónia, como é bem sabido (veja-se a obra de Pierre Clastres, por exemplo, um dos autores bem conhecidos de Descola, é claro) são dados a escaramuças relativamente frequentes (são os famosos “caçadores de cabeças”).

Descola avança com o conceito de “composição dos mundos”, que aliás é o título de um livro importante de entrevistas com ele (uma boa iniciação ao seu pensamento). O objecto da antropologia consiste “em estudar as diferentes maneiras como as sociedades compõem mundos”. Ora, isto de “compor mundos” é uma forma

de evitar a palavra cultura: cada sociedade vai pouco a pouco desenvolvendo uma série de moldes, ou de dispositivos, que acabam por cristalizar, por se estabilizar, num conjunto de normas e de hábitos que se transmitem.

“Compor um mundo”, diz ele, “é um modo de perceber, de atualizar, de detectar ou não as qualidades do nosso meio-ambiente e das relações que aí se criam.” Este conceito de meio-ambiente é muito constante neste dois autores, Descola e Ingold, só que com conotações completamente diferentes.

Com base no estudo de etnografia dos Achuar, Descola fez o seu primeiro livro, “A Natureza Doméstica”, publicado em 1986. É uma tese de 3º ciclo que na verdade podia ser de doutoramento, pois é extremamente importante. É que ele pensava elaborar a seguir uma outra obra, que nunca chegou a acontecer, e que seria uma espécie de etnografia detalhada dos Achuar, que ele apresenta como “uma rede de sociabilidades que reúne atores humanos e não humanos, nos quais factores técnicos e ecológicos, modos de reunião e representação, se determinam uns aos outros”. Portanto, em que há uma permanente correlação, determinação, do meio em relação às pessoas e das pessoas em relação ao meio; por exemplo, das pessoas em relações aos animais, e vice-versa.

Basicamente, o que é que se passa com esta maneira de viver a realidade? Os Achuar não veem a realidade não humana, por exemplo os animais, não os representam como nós, como animais. Encaram-nos como figuras “disfarçadas”, “mascaradas”, de animais, mas na verdade eles são seres humanos como nós. Esses seres aparecem sob formas “mistificadas”, por assim dizer, porque, por um lado, os corpos com que aparecem (cada um com os seus atributos próprios) lhes permitem, por exemplo, no caso dos peixes, habitar a água, os macacos subir ao alto das árvores, etc., mas, na verdade, quando as pessoas os veem em sonhos atuar uns com os outros, entre si, aparecem como seres humanos. Os Achuar, a primeira coisa que fazem todas as manhãs quando acordam (alta madrugada para nós) é contarem uns aos outros os seus sonhos, o que ouviram os outros seres dizer ou fazer, e em função disso decidirem como vão ocupar esse seu dia.

Quer dizer que a maneira como nós vemos os outros seres, os animais, as plantas, e até eventualmente outros seres e realidades (espíritos invisíveis que se “denunciam” por pequenos indícios, em estado de vigília dos humanos) é uma maneira enganadora.

Descola apercebeu-se assim de um modo peculiar de relacionamento com o meio destes Achuar (mas não só, porque esse mesmo modo se encontra noutros pontos do mundo, como na América do Norte, no Sudeste da Ásia, etc.) que ele acaba por designar animismo, recuperando uma palavra do século XIX entretanto caída em desuso.

A ontologia, ou cosmo-visão animista, consiste em considerar que há uma fisicalidade diferente entre os humanos e os não-humanos (eles aparecem-nos como lagartos, como jaguares, como cobras, ou até como árvores), mas isso é, como referi, uma forma enganadora, porque eles têm “alma” (na linguagem tradicional europeia cristã), ou seja, têm as características psicológicas dos seres humanos. Esta foi a intuição fundamental do trabalho que lançou a sua carreira.

Para o animismo, que foi de facto, acentuo, a base de toda a investigação posterior do autor, os seres aparecem como tendo a tal “alma” e, os seus corpos, são como vestuário, são como que realidades amovíveis. Muitos têm a aparência de animais quando de algum modo se encontram com os humanos, mas, quando estão fora desse olhar, digamos, retomam a sua subjetividade, que se aparenta à nossa.

Ele designa etogramas aquilo que é característico de cada espécie. São, como explica (e aqui, como em muitos momentos desta minha apresentação, sigo praticamente à letra o que diz e escreve)¹¹, “programas de comportamento” que fazem com que cada espécie, devido às suas características físicas e comportamentais, tenha o seu mundo particular.

Assim, para estes povos, as noções ocidentais de natureza, ou de sociedade, não têm qualquer sentido, porque, se eles usassem esse conceito, as “sociedades” multiplicavam-se enormemente no seu mundo: a sociedade dos peccaris, ou até a sociedade das árvores, etc., etc. A partir do momento em que se admite que qualquer forma de vida se acompanha de subjetividade, a noção de uma sociedade *versus* natureza é algo de impensável, de sem sentido.

Depois de dar à estampa a sua tese, anos mais tarde, e a convite do editor da famosa coleção “La Terre Humaine”, Descola publicou “As Lanças do Crepúsculo”, em 1993, que se transformou num best-seller. É uma espécie de monografia (para esse público erudito mas não especialista, daquela coleção), onde ele acabou por colocar uma série de elementos interessantes sobre a vida quotidiana do povo que estudou, que não tinha colocado na tese.¹²

Mas a obra-prima do autor é realmente “Para Além da Natureza e da Cultura”, o qual toca em quase todos os problemas da “cultura” (esse conceito que

¹¹ Faço notar bem isso, para que não seja eventualmente acusado de “plágio”: esta conferência tem uma intenção sobretudo divulgadora, não pretende ser ainda um trabalho original meu, baseia-se numa leitura tão exaustiva quanto possível, num já longo contato com as obras, e em notas delas retiradas, e por isso segue muito à letra o trabalho dos autores, destacado na bibliografia. É para ela que remeto o leitor.

¹² Tendo ficado o projeto de doutoramento formal, inacabável, adiado, afinal sem qualquer prejuízo para os elementos recolhidos.

dominou a antropologia), de um ponto de vista francês, mas revê também muitíssimas questões da antropologia. É um livro muito importante, trabalho de décadas, impossível de resumir aqui.

Com base na diferenciação entre a fisicalidade e a interioridade, neste par de opostos, como é característico do estruturalismo, nesta diferença entre aquilo que é a aparência e a essência dos seres, e entre esse outro que é a semelhança-disssemelhança, Descola chega nesta obra a um quadrado semiótico com quatro polos, quatro ontologias diferentes.

Uma das quais é a animista, já referida, outra, a sua contrária, ou seja a nossa, que designa naturalista, e vigora desde sobretudo o século XVII, implementada pelo racionalismo. Basicamente é a que abre o caminho às ciências, por exemplo a ideia da biologia, da medicina, e acima de tudo da física e da química, em que há umas leis gerais do vivente, da matéria, que são comuns a todos os seres vivos, a sua fisicalidade, à qual se viria sobrepor aquilo que aos antropólogos competiria estudar, que são as diferenças culturais na sua infinda variabilidade, ou seja, a interioridade dos seres, totalmente diferente no caso dos seres humanos, que possuem uma alma que se acrescenta a um corpo biológico. Sobre esse solo comum, da biologia, partilhado por todos os animais, é que se instala a especificidade humana¹³. É isto que ele chama a ontologia naturalista.

E depois vai verificar que há outras ontologias, que se situam, por assim dizer, no eixo da semelhança, em sentido positivo (fisicalidade igual, interioridade igual: o totemismo) ou negativo (particularidades infinitas de cada ser, ou seja, fisicalidade diferente, interioridade diferente, o que leva à necessidade de taxinomas: é o analogismo, já que a analogia é a forma mais comum de articular em formulações gerais essa proliferação de diversidades).

O totemismo é uma dessas ontologias, classicamente associado às populações australianas, mas não exclusivo delas.

Para ela, os seres animais e os humanos, adentro de cada grupo totémico, são idênticos em tudo, tanto na sua fisicalidade como na sua interioridade. Em que é que os grupos se diferenciam uns dos outros? No totem, ou protótipo ancestral, datando do “tempo do sonho” (muitos vezes identificado com um animal e em regra ligado a um determinado lugar do território), espécie de forma (molde) que contém certas qualidades em que cada um desses grupos se radica, e que se transmitem ao longo do tempo.

¹³ Quando muito, objetos de direito, mas não sujeitos de direito; estão desprovidos daquilo que conectamos com o domínio do simbólico (Lacan) ou, se quisermos, confinados ao que Bergson designava o “instante”.

Apesar da diferença das aparências, homens, animais, sendo do mesmo totem, pertencem a uma mesma espécie (têm características comuns abstractas), e essa espécie radica-se num lugar originário, por isso sagrado (e também por isso a sua profanação pelos europeus, que transformaram o território em propriedade privada, é vista como insustentável e mortífera, porque esses locais contém em germen todas as populações passadas e futuras do mesmo totem; profaná-los, destruí-los, é destruir o futuro das pessoas e dos animais a que estão ligadas, ou seja, equivale à morte)¹⁴.

Os seres do mesmo totem partilham por exemplo um tipo de temperamento (mais alegre ou mais melancólico) ou uma tendência formal (mais esguios ou mais arredondados, maiores ou menores, etc.); são mais leves ou menos leves, mais expeditos ou menos, etc., etc. E são essas características que unificam as pessoas e os animais pertencentes ao mesmo totem; a destruição de um sítio totémico significa a destruição de tudo quanto está ligado a esse totem, a própria vida desse grupo.¹⁵

No “tempo do sonho”, os totens saíram do interior da terra, por ela deambularam e nela interagiram, até que se enfiaram de novo para dentro do solo, ficando invisíveis, mas deixando porém vestígios da sua passagem, modelos de si mesmos, em certos lugares prenes de significação e vital importância. “Para que cada novo membro da classe totémica possa voltar a existir – lembra Descola, que estou seguindo, como referi – um destes pequenos espíritos tem de se encarnar no ventre da respectiva mãe, se é um mamífero, ou no ovo, se é um pássaro, réptil ou peixe, ou numa semente se é uma planta, por exemplo. Assim, cada exemplar de uma classe totémica, qualquer que seja a sua particular forma específica, é uma cópia das qualidades do molde ou forma totémicos.”

É assim que não é matando um animal do mesmo totem que se atenta contra este, pois tanto o caçador como o caçado são encarnações contingentes das qualidades do mesmo mundo totémico. Essas qualidades germinam permanentemente nesses lugares totémicos, que, esses sim, não podem ser destruídos, postos em causa. O grupo totémico é um grupo de descendência ancorado num lugar. E a manutenção desse lugar é crucial: por aqui se pode entender o crime imenso cometido pelos ocidentais no continente australiano.

¹⁴ É como, na ideologia da biologia que criámos, a noção de ADN: daí que aquele rochedo monolítico do centro da Austrália chamado Uluru, ou pelos ocidentais Ayers Rock, seja um sítio “sagrado” para os indígenas, para quem é insuportável a ideia de ser explorado pelo turismo; não se trata tanto de um sacrilégio, mas do ato de pôr em causa a própria continuidade da vida, do ponto de vista totémico.

¹⁵ A colonização branca da Austrália foi a este título um crime imenso, feito por cadastrados para lá levados, e que matavam os indígenas como se fossem peças de caça; mas a simples invasão do território significa a própria eliminação da ontologia totémica.

Toda esta maneira de pensar a realidade antropológica de Descola é tipicamente estruturalista, na sua inspiração. A forma de pensar estruturalista é sempre a ideia de que, por detrás das aparências, por detrás dos fenómenos tais como nos aparecem de forma esparsa, contingente, existem de facto um conjunto de regras, inconscientes, que se baseiam num determinado tipo de combinatórias, a partir de dicotomias, ou de unidades polarizadas, dicotómicas, que se vão complexificando, transformando, para formarem conjuntos que muitas vezes têm a mesma estrutura subjacente, são de facto transformações umas das outras, como Lévi-Strauss mostrou, por exemplo, para os mitos¹⁶.

O que nos aparece só é compreensível na medida em que conseguimos entrever qual é a estrutura de que ele é uma emanção. Isto é um golpe profundo no empirismo, no realismo ingénuo, puramente descritivo e sugerindo interpretações projetadas ad-hoc a partir das nossas próprias “evidências”. Não há maior perigo que esse positivismo primário para o conhecimento.¹⁷

O que Descola procura é uma “ontologia estrutural”, como lhe chama, e, como diz numa entrevista já de 2016¹⁸, entende por isso “um nível de análise” e não “uma coisa substantiva”, um movimento ante-predicativo, o que existia antes das instituições se instalarem”. Não se trata portanto, segundo ele, de falar de sociedade(s), conceito que é uma criação das Luzes, “mas de um nível mais elementar de instituição da vida colectiva no qual não existem os mesmos preconceitos sobre a identidade das entidades que compõem o mundo no seio do qual vivemos.”

Trata-se, nas ontologias de Descola, de abordar “modos de identificação” que são esquemas, modelos, que não são observáveis em si, mas apenas pelos seus efeitos. Elas não descrevem a complexidade, a hibridação da vida social. Na verdade, podemos encontrar nos mesmos sujeitos (sobretudo se aculturados) modos de procedimento que decorrem de várias ontologias em simultâneo. Existe uma miscigenação, evidente, também a este nível.

¹⁶ Ou Leroi-Gourhan, talvez mal compreendido, para a chamada arte (termo anacrónico) do Paleolítico superior, por exemplo. Não se trata de ter encontrado o seu significado ou “chave”, isso seria absurdo, trata-se de que, depois dele, nunca mais foi possível ver os grafismos desse longo período como “sinais” isolados, casuísticos, ou justapostos, sem qualquer ordem. Evidentemente, são grafismos que descolam de mitologias, cuja narrativa desconhecemos; sabemos a gramática, as regras, por complexas que sejam, mas não temos a linguagem que nelas se apoiava. Assim, o contributo de Leroi-Gourhan foi incalculável, sem paralelo. Uma mudança copernicana na abordagem do assunto.

¹⁷ Há de algum modo uma prioridade da estrutura sobre o fenómeno. Isto é também o que há de mais oposto à fenomenologia, já a um outro nível problemático. Se bem entendo, o que ela pretende é captar o fenómeno a partir de dentro, no seu subtil aparecimento, nunca o reduzindo a qualquer estrutura estável.

¹⁸ Dada na Argentina, ao canal Encontro, na rubrica “Diálogos Transatlânticos”.

O que há nos grupos humanos, segundo ele, é a tendência para a constituição de dispositivos estáveis, de “(...) estruturas de enquadramento que são interiorizadas ao longo dos anos por indivíduos à medida que se sociabilizam, em função do tipo de educação que recebem da aprendizagem de certas técnicas, etc.” (Descola & Ingold, 2014, p. 51).

A quarta ontologia que Descola aborda é a analogista, que é aquela que vigora em várias comunidades do mundo e existiu na Europa até ao século XVII, nomeadamente na nossa Idade Média e Renascimento.¹⁹

Esta ontologia baseia-se na semelhança de qualidades: na medida em que todos os seres são particulares, como já atrás referi, há que encontrar uma classificação que os ordene, através do que Descola chama “dispositivos de correspondência”, sendo a analogia o mais corrente e comum de entre eles. Cada ser aparece como particular e relaciona-se com outro através de factores que, para nós, habituados às taxonomias ditas científicas, seriam anódinos, por exemplo através da forma, ou através do calor que emanam, ou talvez de qualquer fenómeno que para nós ocidentais, hoje, seria apenas produto de uma casualidade, de uma semelhança aparente, de um epifenómeno. Esta cosmovisão está ainda ligada a práticas mágicas, etc., e portanto relacionada com todo um mundo – que hoje (a partir da ciência e do racionalismo em geral), nos parece estranho – do Renascimento e das épocas que o antecedem.

Toda esta teorização sintética é evidentemente muito discutível, pois de trata de um processo totalizante do autor, este desembocar num quadrado semiótico em que, através de semelhanças e diferenças, conseguiríamos uma espécie de mapa do pensamento de toda a humanidade.

Descola considera que a dicotomia fisicalidade-interioridade, isto é, consciência do corpo (“submissão aos condicionalismos físicos”, como diz) e alguma forma de introspeção (“estados mentais intencionais”, na sua formulação), seria comum a todos os seres humanos. Todos eles conceptualizariam a realidade na consideração de que existe o seu corpo, o corpo do que existe à sua volta, os outros seres, aquilo que se pode eventualmente tocar, e qualquer coisa que estaria escondido em si próprios, qualquer coisa de invisível. O que está aqui presente é esta duplicidade, do visível e do invisível.

Ele supõe que todas as sociedades humanas têm alguma forma de lidar com esta realidade, com esta duplicidade. E essa convicção é crucial para toda a sua teoria. Com base nisso faz derivar, por combinatórias de semelhança ou/e de

¹⁹ Michel Foucault, em **As Palavras e as Coisas** (Lisboa, Ed. 70, 2014) caracteriza bem isso, ao falar da “episteme” do Renascimento, que antecedeu a que designa clássica (ou seja, a que foi inaugurada com Bacon, com Newton, etc.).

dissemelhança, quatro grandes sistemas de “composição dos mundos”: para usar uma terminologia abreviada e compreensível rapidamente (permitam-me usar aqui abusivamente a palavra “alma”, para simplificar) , um sistema baseado em seres que são iguais na alma mas diferentes no corpo (animismo), o seu oposto, seres que são iguais no corpo e diferentes na alma (naturalismo, o nosso, ocidentais, na modernidade), um sistema em que os seres são iguais em alma e corpo, embora divididos em grupos desde a raiz (totemismo), e finalmente o oposto deste, uma ontologia em que cada ser é particular, diferente de todos os outros, tanto no seu corpo como na sua alma, isto é, tanto no seu aspecto como na sua verdadeira realidade, obrigando a uma classificação, que pode mesmo surgir aos nossos olhos naturalistas como absurda (analogismo). Descola faz notar que as visões analógicas são cosmocêntricas, autocentradas, dando como exemplo o pensamento tradicional chinês.

No Ocidente, ao contrário, houve um processo, já longínquo, que remonta aos gregos (Aristóteles) de “purificação”, como diz o autor, de descentramento, de constituição do Outro como essencial para nos compreendermos. Esse processo, presente já na maneira como os gregos começaram a pensar a natureza e as outras sociedades, pelas quais tinham curiosidade, manteve-se latente até desembocar na modernidade, onde o processo de afastamento, de objectivação da realidade, e como tal do homem em relação a ela, permite a emanação do campo das ciências e da própria invenção da natureza como uma realidade objecto de estudo em si.

Uma natureza autónoma, apenas à espera da aplicação da razão, mediada por instrumentos, pela técnica, para poder ser compreendida nas suas leis autênticas, desprendidas de crenças, para não dizer mesmo de credices... é essa a nossa comovisão, a nossa ideologia de ocidentais, da qual nunca nos descartamos, apesar de, para Descola, ela nos dar os instrumentos necessários para, descolonizando, descentrando um pouco o nosso pensamento, podermos pensar as outras e finalmente traçar o quadro de quatro ontologias, quadro esse que é a pedra de toque do trabalho deste autor.

Obviamente, como lhe faz ver Ingold, corre o risco de cair num relativismo ontológico, ou seja, de pressupor que se encontra numa posição tal que pode observar o pensamento humano no seu conjunto e, como se fosse um deus, como se o pudesse ver do ponto mais alto possível, traçar-lhe as grandes constantes culturais, caindo afinal no que pode ser a maior armadilha do empreendimento antropológico.

Mas Descola está consciente deste perigo, inerente de facto à disciplina, que é a de ser coetânea com uma naturalização do mundo, e seu domínio, com uma observação tanto quanto possível objectiva dos outros e de nós mesmos que, inevitavelmente, culmina, passando por um processo sucessivo de abstracção que

Ingold contesta (etnografia – etnologia – antropologia) no estabelecimento de regularidades nos modos de identificação e de conceptualização da realidade que os seres humanos produziram.

Modos que se não organizam tanto numa cronologia, num evolucionismo à século XIX, obviamente, mas antes numa observação atual e baseada em leituras, o mais abrangentes possível, das comunidades diversas que a antropologia pôde abarcar, e relatou. E, para Descola, se a antropologia o fez, se procedeu a esse imenso inventário, desde o século XIX em diante, obviamente que foi para chegar a conclusões de síntese, a um entendimento comparativo daquilo que, estruturalmente, nos nossos modos de conceber o mundo como ocidentais, nos aproxima e nos afasta dos outros seres humanos.

Claro que isto revela uma extraordinária erudição, inteligência, mas também uma enorme ambição. Mas é legítima, pois tanto Descola como Ingold são pessoas de uma cultura e experiência, além de uma inteligência e cuidado na exposição e na escrita, absolutamente notáveis. Embora, claro, nada disso obrigue a que estejamos de acordo, ou inteiramente de acordo, com qualquer deles, como é o meu caso, se me é permitida a imodéstia.²⁰

Já é tempo de me referir mais amplamente a Tim Ingold. Para ele, a questão mais importante não é tanto a etnografia como sendo a motivadora das questões filosóficas, ou seja, ele nega aquela “escadaria”, levando sucessivamente do empírico para o problematizante, do tipo etnografia (estudo de um povo ou comunidade particular), etnologia (trabalho comparativo com base nos dados entretanto adquiridos por colegas, sobre outros povos ou comunidades, em quaisquer aspectos afins da primeira) e antropologia (que já procura, com outra amplitude, fazer uma teoria da sociedade, com base na experiência etnográfica e etnológica). Essa sequência é, para Ingold, absurda.

Porque para o Ingold é fundamental eliminar, diluir essas dicotomias, hierarquias e diferenças, em todos os aspectos. E o importante para Ingold, aquilo que

²⁰ Compreendo cada vez melhor, ao longo de um processo de aprendizagem que tenho vindo a fazer dos dois autores (e que está longe de chegar ao fim, até porque eles estão sempre a intervir e a publicar), os seus objectivos, concordo com muitas das suas premissas e conclusões, nomeadamente com as de Ingold, que creio ser muito mais inovador, mas também penso que qualquer deles poderá estar equivocado, ou incompleto, nas suas formulações. Em que sentido? Em poucas palavras, Descola demasiado preso, creio, ao esquema estruturalista; Ingold, por seu turno, muito dependente de uma visão fenomenológica, e também de uma linha vitalista bergsoniana, de uma concepção do mundo como permanente devir, que creio que vai buscar a Deleuze, aliás também ele muito influenciado por Bergson. Mas dizer isto, referir por exemplo que em qualquer deles a psicanálise, nomeadamente a lacaniana, está ausente, e isso afecta muito a problemática da subjetividade, na realidade pouco significa...

é fundamental, é a questão da educação.²¹ Educação ou aprendizagem num sentido extremamente global. Por exemplo, o antropólogo aprende, é educado. Os seus professores, uma vez formado, não são os professores de antropologia que ele tem na Europa; são os próprios seres humanos (lamentavelmente às vezes designados “informantes”) com quem ele vai contactar e aprender modos de vida diferentes: esses é que são os seus professores. O que se dá em nós permanentemente, e em todos os seres assim acontecerá, claro, cada um a seu modo, é um processo de aprendizagem, processo esse em que ele até dilui o conceito de “seres humanos”.

Sim, não existem propriamente “seres humanos”, essa entidade que queremos definir e que estamos constantemente a tentar delimitar daqueles que não são seres humanos... isso não tem grande sentido.

Este é aliás, como é bem sabido, um dos grandes problemas da filosofia desde sempre – onde é que estão as fronteiras do humano, onde é que o humano “encontra” o natural? É humano o que faz utensílios? Há chimpanzés que também os fazem, há uma “cultura dos primatas”, pelo menos de alguns, mais próximos de nós. Depois há a questão da linguagem, claro que a nossa linguagem é algo de especial, que nos dá acesso ao que Lacan designa o simbólico, mas existem inúmeras formas de comunicação em todo o mundo animal... há mil e uma maneiras, ou tentativas, de distinguir o homem do animal: bipedismo, libertação e sofisticação da mão, modificação do esqueleto, sistema nervoso, cooperação e sociabilidade, etc., etc. Há essa teorização do “aberto” em Heidegger, depois desenvolvida pelo seu discípulo Giorgio Agamben²². O que é o animal, que relação temos nós com o animal? Questão que aliás se podia aplicar ao ser humano: o que é que eu vejo nos olhos do outro? Vejo a noite do mundo, como salvo erro dizia Hegel. Vejo o vazio do outro, que aliás espelha o meu próprio vazio.

Mas isso era outra problemática. Todavia, esta questão é pertinente tanto para Ingold como Descola, pois um dos problemas que desde sempre foram estruturantes das suas pesquisas foram, como já disse antes, as relações do ser humano com o ser animal, o que no fundo é dizer, a problemática da cultura (ou sociedade) *versus* natureza, dicotomia que ambos mostram corresponder a um modo de ver enviesado.

Para aprender é preciso estar muito tempo com grupos de pessoas, com comunidades, partilhar inteiramente o seu modo de vida, e não apenas usá-las como “informantes”. Trata-se de facto como todos sabemos de uma experiência iniciática,

²¹ Tema do seu próximo livro, no prelo, em 2017.

²² Em que sentido é que o animal está aberto apenas para os elementos despoletadores, desinibidores, do instinto; aberto para elementos presentes no meio ambiente e que são despoletadores de ações, enquanto que o ser humano não tem esses elementos desinibidores, e nesse sentido está perante um “aberto” diferente. Enfim, é um problema que vem até nós.

extremamente marcante para toda a vida, porque de despaisamento absoluto.²³

Quando estudamos antropologia, dizem-nos, por vezes, que nós, seres humanos, somos duas coisas ao mesmo tempo: uma, é um indivíduo biológico, e outra, uma criatura social. Ora é este tipo de duplicidade (organismo e pessoa social) que Ingold quer diluir totalmente, porque não tem qualquer sentido. Há uma paixão do uno neste autor, uma pulsão para fundir todas as barreiras entre saberes, conceitos, métodos, vivências... no fundo, um desejo também, a seu modo, de absoluto, de posição cimeira, embora sob a forma de uma grande modéstia. Mas, não será esta a “armadilha” de todo o ser humano realmente inteligente? Querer cedo ou tarde saltar do empírico para o conceptual, do descritivo para o interpretativo, das estórias para a grande síntese compreensiva, iluminada, essencial?...

Porém, compreendida essa pulsão unificante, ponho esta questão: aquelas polaridades, apesar de tudo, não nos serão úteis? Tema interessante para desenvolver em muitas situações e sentidos...

Depois, ele, Ingold, diz que seria necessário e importante, à maneira de uma “antropologia relacional”, em que há permanentemente circuitos de transmissão de experiência entre nós e com quem aprendemos, desenvolver uma “biologia relacional.” Ele opõe-se a toda a dominação da genética na biologia, na medida em que esta é a concretização de algo que é avesso ao autor: a ideia de que todos temos um programa, inscrito no nosso ADN, que mais não fazemos do que desenvolver durante a vida. Assim como também lhe é totalmente alheia a ideia das teorias da cognição, segundo a qual existe uma mente, que forja projetos, os quais depois são executados, concretizados na prática à maneira do atual arquiteto. Não, a maneira de pensar de Ingold é dinâmica, não admitindo esse mentalismo, essa predominância ou antecipação da mente sobre o corpo: ambos co-evoluem, coexistem, fazem-se e refazem-se constantemente na experiência prática.

Estar vivo não é desenvolver aptidões previamente inscritas em qualquer vocação ou intenção programática, mas sim um processo de constante aprendizagem e abertura, de se fazer fazendo, de ligação à terra, de movimento do corpo, de mexer com as mãos nas coisas, nos materiais, de retomar a antiga tradição do artesão, em que o mundo seria mais uma “taskscape” do que uma “landscape”, um mundo de seres humanos e não humanos, vivos ou inertes, em permanente interação e moldagem mútua. Um mundo, também, onde a atmosfera não é um simples

²³ Em arqueologia de campo ela também existe, pois que em cada área onde o arqueólogo intervém, ele tem também de se improvisar como etnógrafo, no sentido de que nunca se trabalha numa cápsula, mas em equipa e em relação com as comunidades locais, pois vezes mesmo com baixo grau de escolarização, pertencendo de facto a um mundo de experiência totalmente diferente daqueles que chegam ali para trabalhar em arqueologia.

tecto que nos cobre, mas antes uma espécie de fluido em que estamos imersos, e podemos respirar, caminhar, pensar, sentir a vida dos materiais, das coisas mais simples e corriqueiras, desde o funcionamento do corpo até toda a sua ligação ao mundo através de trocas incessantes de forças, de energias. Eis por que Ingold compreensivelmente se aproxima, por exemplo, do pensamento de Deleuze.

É que a ambição de Ingold é também enorme, no sentido de diluir antropologia, biologia, e várias outras disciplinas²⁴, no fundo indo não só em busca de uma ciência unitária do ser humano, mas muito para além disso: uma forma de conhecimento da vida, humana e não humana, entendida de uma forma imanente, transdisciplinar e totalmente evacuada de qualquer antropocentrismo.

Uma ecologia em que deixasse de haver, por exemplo, a noção de “nicho” a que “adaptam” os organismos, mas antes um movimento nos dois sentidos, de organismos que transformam o meio criando os seus nichos, e nichos ecológicos que por sua vez transformam os organismos, numa mútua articulação. Articulação essa que não vai no sentido do repouso ou da homeostase, mas antes está sempre em pleno devir, realidade animada por uma energia incessante, sem começo nem fim. O mundo de Ingold está às avessas em relação àquele que, no fundo, o capitalismo criou: esse o seu fundo revolucionário, tão interessante, se bem que por vezes nos pareça utópico.

Ingold vê o humano como um ser que adquire progressivamente um saber fazer, um saber social, um saber ser (um pouco à maneira do “habitus” de Bourdieu, qualquer coisa que está totalmente incorporado). É bem diferente da ideia mentalista, ao modo do arquiteto moderno (ou do que algumas pessoas pensam o modo como ele trabalha, é claro): o edifício primeiro está na cabeça do autor, depois ele passa-o para o papel, e depois então para a realidade, no caso do edifício ser concretizado: um processo em que intervêm diferentes etapas. Ora, esta ideia de que preside sempre qualquer coisa de mental, de projeto, de programa prévio a qualquer processo, e de que a própria natureza tem um projeto, que se consubstancia na ideia do ADN, é alheia ao autor. Diria mesmo, repugna-lhe mesmo como falsa, totalmente falsa e enganadora. E todavia, o senso-comum está impregnado dela.

Ingold prefere falar de uma “biologia do desenvolvimento” em vez de uma “biologia da evolução”. Para ele, o próprio Darwin tem, por assim dizer, duas fases na sua grandiosa obra: uma, é “A Origem das Espécies”, sem dúvida um livro fundamental, mas no posterior “A Descendência do Homem”, Darwin já entra

²⁴ V. o revolucionário texto com que contribui para o livro dirigido por Susan Oyama, Paul E. Griffiths & Russell D. Gray, *Cycles of Contingency. Developmental Systems and Evolution*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2001, pp. 255-279. Intitula-se “From complementarity to obviation: on dissolving the boundaries between social and biological anthropology, archaeology and psychology”.

em aspectos de evolução, de que ele não tinha falado, aliás, no livro anterior e tem aspectos em que pode ser considerado como tendo dado origem (até porque se deixou influenciar por Spencer), mesmo que involuntariamente, é claro, a uma das raízes do pensamento racista.

Ingold não considera os seres humanos como uma realidade ontológica, acabada, mas como seres em devir (está aqui a responder claramente a Descola). Trata-se nesse aspecto, como já referi, de uma perspectiva claramente influenciada pela fenomenologia (Husserl, Heidegger, também Merleau-Ponty) e depois, também, via Bergson, vem tudo desembocar a Deleuze (quando associado a Guattari, em particular), autor muito importante sem dúvida. ²⁵E, como sabemos, os “Mil Plateaux”, que este escreveu com Guattari, é um livro de antropologia, que seria interessante, ainda hoje, discutir.

O homem e os outros seres estão permanentemente num processo de construção mútua, de interação constante: não têm uma identidade fixa, por assim dizer, como se cumprissem um “programa prévio”. Assim, a vida decorre, estabelecendo, não redes, mas seguindo caminhos, numa trama de linhas. A vida segue linhas, não segue projetos; não é uma “network” (uma série de pontos interconectados, como nos querem impingir), mas uma “meshwork”, uma estrutura não fixa, entrelaçada, por assim dizer, de linhas que se misturam entre si – qualquer coisa em que estamos profundamente imbrincados, embutidos: essa é que é a vida humana.

Não uma vida de agentes inteligentes, como se fossem robôs (o velho sonho de maquinização do ser humano, que continua cada vez mais forte). Trata-se sim de estudar o “emaranhamento mútuo das existências”, como refere, mostrando como a “composição do mundo é um processo contínuo”, em “desenvolvimento perpétuo”.²⁶

Ingold é contra a fixação, a repartição classificatória da realidade humana em “culturas” (ou ontologias...). Se tudo estivesse perfeitamente conectado, como numa rede, de malha mais ou menos apertada, não haveria lugar para o movimento, para o desenvolvimento, para a história, para esse devir, fluid, que é tão

²⁵ Já um Zizek, curiosamente, considera a primeira parte da obra de Deleuze, a solo, muito mais interessante do que a segunda, quando se ligou a Guattari. Ver daquele primeiro autor **Organs Without Bodies: on Deleuze and Consequences**, London, Routledge, 2nd ed., 2012.

²⁶ É importante advertir claramente e mais uma vez o leitor de que parte da minha inspiração comparativa nesta conferência é muito devedora da leitura e esquematização integral do livro Descola & Ingold, 2014, de onde são retiradas certas frases, que aqui coloco entre aspas, e que são fáceis de encontrar naquele pequeno, mas precioso, opúsculo. Este, bem como certos prefácios de Ingold aos seus livros, e também entrevistas de ambos os autores (no caso de Descola muito longa, e esclarecedora - Descola, 2014) ajudam a perceber e a contrastar duas obras muito extensas e complexas, que têm evoluído com o tempo, e cuja comparação compreensiva não é tarefa fácil. Portanto, este texto, como a conferência de que decorre, é um “trabalho de aluno”, ainda muito ao “pé da letra” da palavra dos mestres.

caro ao pensamento do autor: para existirem os interstícios onde a liberdade se pode ainda gerar.

O trabalho do antropólogo é seguir essas conexões ainda livres, inexploradas, tentar esses caminhos. Trata-se de nos basearmos na experiência de outras populações, de outras pessoas, de outras comunidades, com as quais de facto apreendemos como alunos, para nos inspirarmos para a abertura de caminhos ainda não explorados. Não há nada de mais contrário à linguagem do “empreendedorismo” e da burocracia estupidificante que atualmente domina todos os discursos e organizações... há antes aqui, em filigrana, uma concepção de “liberdade” que pode ser utópica, mas nada tem a ver com a da sociedade capitalista, nomeadamente na fase tardia em que vivemos. Nesse aspecto, acentuo, há um projeto político por detrás de toda a procura de Ingold, que me parece bem mais progressista do que o de Descola; e isto independentemente da profunda simpatia e respeito que tenho por ambos.

Depois, aparece também neste autor uma alusão crítica à filosofia (como aliás já em Descola), o que é paradoxal – sendo Ingold já um filósofo de pleno direito, no entender de muitos – e que, essa sim, me parece um pouco reducionista.

É quando ele diz que a filosofia procede por introspeção. O antropólogo trabalha com as pessoas, com a realidade, com o mundo que aí está, nesse fluxo permanente. A filosofia tenderia a cristalizar em conceitos, fechando-se em sistemas. Ora, sistemas, esquemas, modelos, projetos, relativamente estáveis, é tudo o que Ingold menos gosta, daí a sua oposição ao projeto de Descola. Mas, havendo evidentemente esse perigo, na tendência da filosofia para constituir sistemas (e nesse momento ela fecha-se e enquistam) nem toda a filosofia corresponde a essa imagem, e o próprio Ingold desmente isso, citando vários filósofos, além de que ele está mesmo a criar uma filosofia própria, como aliás uma antropologia própria, totalmente desviada do “mainstream”.

Porque nunca ninguém tinha pensado nisto: articular, na mesma formulação teórica, a questão, por exemplo, de fazer um cesto, de tecer, com a própria realidade da vida, na sua tensão. Viver é tecer, como quem faz cestos, ou tece qualquer objeto, ou borda um pano: esse ato de articular as coisas através de linhas que se entrelaçam umas nas outras.

E nós próprios, quando sairmos daqui e formos para casa, também vamos a seguir uma linha, e eu estive também aqui a tentar seguir as linhas do pensamento destes autores, e ao mesmo tempo a seguir as expressões das pessoas presentes na assistência com o meu olhar, para ver se estão a gostar ou não, e se tem cabimento o que digo ou não. Quer dizer, tudo são linhas, e um entremeado de linhas... tudo se pode afinal reduzir a essa abstração.

E faz ainda outra afirmação que é contra Descola: é que, quando a pessoa vai à procura de culturas, estas não são uma solução, mas um problema, uma

questão. E a questão é a seguinte: por que é que as pessoas fazem coisas de maneiras diferentes? (pergunta característica da antropologia). Se respondermos que é porque pertencem a diferentes culturas, obviamente ficamos presos num círculo sem fim: o relativismo ontológico que Ingold atribui a Descola está, para o autor britânico, intimamente ligado a esta circularidade.

Se eu digo que as pessoas fazem coisas diferentes porque pertencem a culturas diferentes, eu ando numa circularidade em que não saio nunca do conceito de cultura. Isto não explica nada. É, como afirma Ingold, a “armadilha da circularidade, em que a cultura só pode ser definida pelas suas diferenças.”²⁷ O conceito de cultura tem sido pernicioso em antropologia, desde a época histórico-cultural em que passou a ser mais utilizado. Mas há conceitos que têm uma persistência tremenda: no fundo muitas pessoas acomodam-se cedo a um “*déjà vu*” que não abandonam. É um enigma!

Ingold critica Descola, no sentido de que este cria aquelas quatro ontologias que referi, como se pudesse colocar-se numa meta-posição de onde as observasse comparativamente; tal posição é impossível. Descola responde que não, que as vê obrigatoriamente do ponto de vista naturalista, de um cientista europeu, o que é óbvio. Mas, como já referi, não deixa de cair num relativismo que Ingold considera pós-moderno, palavra hoje com conotações não muito positivas: nisso ele (Ingold) é bastante acutilante.

Por outro lado, o meio-ambiente para Ingold não tem nada a ver com o sentido em que Descola o usa. Para este, não é a cultura, mas o conjunto de teias de relações que se estabelecem entre humanos e não-humanos, entre a realidade humana e a realidade ambiental (tomada no seu conjunto, a que o próprio humano pertence) que importa. Isso é evidente, mesmo em ambos os autores, sejamos justos. Mas, de qualquer maneira, há em Descola uma tentativa sempre de dizer que existem dispositivos de estabilização, “integradores”, que tendem a que as pessoas, a partir de um certo número de gerações, atuem de uma maneira relativamente parecida, homogénea. E, portanto, que algo se transmita de uma forma igual a si mesmo. O que parece restaurar afinal o conceito de cultura(s).

Ora, isso não interessa absolutamente nada, ou melhor, é um erro, para Ingold. Para este, cada pessoa é uma pessoa diferente; ela aprende de uma maneira diversa das outras. Quando tendemos a ir ao pormenor de cada pessoa, ao pormenor de cada ser, mesmo ao de cada organismo, ele funciona de uma maneira particular. Nenhum ser replica exatamente outro.

²⁷ Alguns arqueólogos, infelizmente, ainda continuam com frequência a utilizar o conceito de “cultura” (nomeadamente em Pré e Pro-história) de forma totalmente anacrónica e aparentando uma ingenuidade teórica que chega a ser surpreendente.

E é por isso que, para Ingold, é desinteressante, e até sem sentido, a noção de instituição. Nós usamos esse conceito habitualmente: as instituições são dos tais “dispositivos de fixação, ou de “enquadramento” a que costumamos “agarrar-nos” para organizar a vida em sociedade. Mas, para Ingold, contrapondo-se a Descola, as instituições são algo de indefinido, não são explicativas por si, porque primeiro é preciso compreender os processos que existiram antes das estruturas institucionais e permitiram a sua emergência; de outro modo, caímos de novo num círculo vicioso que nada explica, tanto na antropologia, como na biologia, círculo esse, e disciplinas isoladas essas, que ele pretende precisamente superar.

Por exemplo, quando existem instituições, e comportamentos normatizados, ou quando se veem as sociedades a essa luz, logo se apresenta a noção de “desvio” para abarcar os que supostamente saem das, ou fogem às normas. Mas essa noção é nossa, naturalista; trata-se de uma forma, como qualquer outra, de discriminação (como a racista).

O importante não é ver a variedade de comportamentos como mais normais ou tendencialmente desviantes, mas antes perceber por que razão os antropólogos e outros cientistas sociais são obcecados por essa mesma ideia, que não corresponde senão a uma convenção ou preconceito. É óbvio que neste aspecto Ingold assume uma posição ética e política muito crítica, subversiva mesmo, em relação ao saber, às práticas e formas de organização existentes. Mas muitos colegas nossos continuam a dedicar-se precisamente ao estudo “pacífico” desses comportamentos: criminalidade, droga, etc. – tudo quanto se desvia do que “devia ser”.

Para Ingold, Descola é uma espécie de neokantiano. Mas, de certo modo, não o seremos todos, conscientemente ou não? A partir de Kant a filosofia mudou, ele é o iniciador da filosofia moderna. Descartes, Kant, Hegel – para ficar só nos mais antigos dos modernos, são fundamentais.

Mas ao considerar que existe uma postura (como a de Descola) em que há uma determinada ontologia que funciona, que explica, e que permite enformar as atitudes das pessoas num determinado conjunto coerente, de certo modo estamos a tocar numa ideia que se assemelha ao “transcendental” num sentido kantiano, ou seja, a um “a priori” incontornável que faz com que as pessoas funcionem, pensem e atuem de uma maneira parecida, segundo um certo número de condições dadas e irrefutáveis, anteriores ao pensamento e à ação, o que é típico, precisamente, do que Descola caracteriza como ontologia naturalista. E Ingold acrescenta que se trata de uma atitude típica de todos os relativismos, atitude essa que se pretende anterior a qualquer condicionalismo.²⁸

²⁸ Kant ainda tinha Deus como garante último, mas isso hoje já não é um conceito operativo em filosofia ou pensamento crítico, a não ser, evidentemente, para os teólogos. Ele distinguia, como é bem

Relativamente à ciência (âmbito dentro do qual tanto Descola como Ingold se querem colocar, embora ambos reconheçam evidentemente que ela é um produto da nossa cultura ocidental, histórica, e não aparece com o cariz de um universo à parte, conduzido pelo rigor e pelo desinteresse, e portanto por uma espécie de pressuposta superioridade), este último (Ingold) acentua o seu carácter paradoxal.

É que ela procura a objectividade, em última análise o afastamento do objeto, o concomitante apagamento do sujeito observador, mas na verdade este último está sempre intimamente implicado na observação. Portanto, distanciação do sujeito – quando objetivamos qualquer coisa, tratamo-la como algo inteiramente exterior a nós – o que nunca é inteiramente possível, nem aliás desejável; pois nunca há observação pura, sem história, sem enredo, sem anterioridade e posterioridade, isso não existe, há sempre um observador que interfere no observado, como a própria física moderna explícita. Nós somos seres humanos, a realidade é incompleta, não-toda²⁹, e nós fazemos parte dessa incompletude.³⁰

Portanto, o paradoxo da ciência é ao mesmo tempo o da distanciação e, simultaneamente, implicação do sujeito na realidade observada.

É nesse sentido também que Ingold articula os seus famosos quatro A's, relacionando a ciência de uma antropologia “renovada”, diluída, ampla, com a arte, valorizando a imaginação (odeia a palavra/conceito de “inovação”...): nós trabalhamos, descobrimos o nosso caminho da vida e no conhecimento, na experiência, através da imaginação, sempre em contacto muito directo com aquilo que há de mais banal e quotidiano, com o “fazer”, com as múltiplas tarefas pelas quais nos desdobramos e ampliamos o nosso campo de experiência. Há aqui uma pulsão de reencontrar o mais básico, comum, verdadeiro, a todas as pessoas e não só, por detrás do emaranhado de palavras, de nomenclaturas, de muros conceptuais, de conceitos, de métodos, a maior parte deles conduzindo a becos sem saída, de que o conhecimento está cheio, qual labirinto de enganos, em que as pessoas se entretêm, cada uma (ou cada equipa) fechada na sua bolha.

Mas não é apenas daquelas quatro disciplinas que Ingold obviamente tira a sua inspiração, a sua criatividade. Para além de uma já antiga influência fenomenológica, da perspectiva ecológica da psicologia da percepção de James Gibson,

sabido, entre o mundo numenal e o dos fenómenos, e só a este segundo nós podemos ter realmente acesso. Há depois uma reviravolta dialéctica total que Hegel dá a esta questão, e que alguns autores recentes têm vindo a recuperar como fundamental, relendo Hegel, tema que nos levaria para outros trabalhos.

²⁹ Conceito de Lacan, retomado por Žižek e articulado por este com a filosofia de Hegel.

³⁰ Talvez que a poética do “homem contemporâneo” seja a circunstância de viver sem qualquer certeza definitiva, a de assumir a sua “orfandade”, pela primeira vez na história humana. Ter-se finalmente (e dolorosamente) libertado do Pai, feito o seu luto.

ecoaram fundo nele as obras de Henri Bergson (“Evolução Criadora”), de Deleuze/Guattari³¹ e, muito importante, de Susan Oyama, com a sua teoria dos sistemas de desenvolvimento.³² Estes dois últimos autores correspondem a autênticas alavancas de novas etapas (em momentos diferentes no tempo, que Ingold autobiograficamente descreve) do seu pensamento, quer mostrando algumas insuficiências importantes de uma obra tão fundamental como a de Darwin, que muitos endeusam em bloco e sem crítica, de forma absurda, quer na acentuação da ideia do devir, de ontogénese, de processo, que é sempre anterior às formas a que dá origem. O primado da ontogénese, da ontogenia, sobre a ontologia, é crucial na obra do autor e também importante para a diferenciar da de Philippe Descola.

Para Ingold a significação, o sentido, é sempre posicional, isto é, não se encontra por comparação e contraste estrutural de ontologias: faz-se e desfaz-se incessantemente na fábrica da vida. Assim, a diversidade das coisas, das pessoas, das formas de vida, não se deve conceptualizar adentro de uma moldura identitária, fixista, constituída por diferenças tipificadas e contrastantes, inerentes a esta ou aquela realidade, mas antes de uma forma dinâmica, dependente da posição que ocupam num processo em movimento. A diversidade do humano, que a antropologia estuda, só tem interesse quando é, no dizer do autor, “uma espécie de diferença entre outras.” (Descola & Ingold, 2014, p. 55).

Nós, ocidentais, achatámos o mundo, fizemos dele um piso que povoámos de culturas, devidamente classificadas e delimitadas. Mas a vida (que outros erradamente chamariam a natureza), no seu dinamismo, tem-se “vingado” sempre das nossas tentativas de a submeter.

Ingold dá o exemplo daquele artista alemão (Klaus Weber) que comprou um pedaço de terreno em Berlim e o mandou asfaltar, com camada espessa. Depois espalhou sobre ele esporos de cogumelos e esperou. Passado um tempo, o asfalto começou a abrir fissuras, e a desenvolverem-se enormes cogumelos brancos, que Weber recolheu e comeu. O asfalto simboliza a nossa maneira de nos impormos ao mundo; os cogumelos, o modo como o mundo nos responde, mostrando sempre, segundo Ingold, que a vida volta sempre a seguir a todas as “repressões”.

Se Ingold gostasse de psicanálise, diria que seria uma bela ilustração do regresso do recalçado. Mas nem sempre, infelizmente, os cogumelos voltam à vida: há

³¹ V. Gilles Deleuze, **Diferença e Repetição**, Lisboa, Relógio d’Água, 2000; Deleuze & Guattari, **O Anti-Édipo- Capitalismo e Esquizofrenia**, Lisboa, Assírio & Alvim, 2004; Deleuze e Guattari, **Mil Planaltos. Capitalismo e Esquizofrenia 2**, Lisboa, Assírio & Alvim, 2007.

³² Susan Oyama (1985-), **The Ontogeny of Information: Developmental Systems and Evolution**, Durham, Duke University Press. Existe uma 2ª edição de 2000. Trata-se de um livro transdisciplinar, de enorme importância.

muitas zonas do planeta onde a catástrofe é já evidente, bem evidente. Mas Ingold, pertinentemente, escreve (Descola & Ingold, 2014, p. 62) que um mundo aplanado (alegoria do capitalismo globalizado) “não é um mundo igualitário: pelo contrário, é fundamentalmente não igualitário. A ação de aplanamento bloqueia certas linhas de desenvolvimento, impede-as de progredir, enquanto que outras tomam a dianteira. É próprio das relações de poder exercerem-se bloqueando certas linhas, ou fazendo prevalecer tal linha ou tal outra, só permitindo a algumas prosseguirem livremente.”

Pois, isso sabemos nós muito bem. Percebemos a prudência do autor, só dizendo parte do que lhe apeteceria...A questão é que hoje estamos mais do que nunca cientes das ligações (por vezes perigosas) entre o saber e o poder. E como o poder se torna cada vez menos democrático. De modo que um saber que se queira “contra o asfalto”, hoje em dia, é mesmo muito difícil de desenvolver... e os cobiçados cogumelos extremamente difíceis de medrar...

Estamos pois, com Descola e Ingold, perante dois grandes antropólogos, mas que seguem vias completamente diferentes. E isso só enriquece esta disciplina e as ciências sociais em geral.

Se quiséssemos encontrar uma matriz de Descola, ela estaria no espanto inicial perante a diferente maneira de organizar o mundo dos Achuar. É desse “trauma”, desse espanto, que advém toda a sua obra. Ela desemboca numa ontologia plural e relativista, e portanto afinal numa filosofia, de que se quis destacar para se voltar para o “concreto”.

Se quiséssemos caracterizar sinteticamente Ingold, diríamos que é uma pessoa que foi caminhando da experiência etnográfica e antropológica para uma cada maior e mais ampla problematização que o levou para a filosofia, mas uma certa filosofia, sem dúvida materialista, mas muito abstracta, uma ontogenia e não uma ontologia, mas uma ontogenia tão ténue, e diluída em tantos campos do saber, que a realidade humana, de que se aproxima até ao detalhe para dele abstrair, se arrisca a tornar-se um tanto irreal, totalmente ao contrário, por certo, da vontade do autor.

Nos dois, como em todo o grande antropólogo, há uma consciência política, a de que a vida precisaria de estar organizada de um modo muito diferente, para não dizer oposto, ao atual, por forma a ser verdadeiramente feliz: no fundo, ecoa em Descola, ainda, por certo, com alguma nostalgia talvez, a experiência da selva achuar, e em Ingold uma visão que é em grande parte a transposição para toda a realidade da sua própria experiência pessoal, apaixonada pela busca do saber, como homem em constante dinamismo.

A terminar um texto que redigiu para a parte final do livrinho em que põe as suas ideias em contraste com as de Descola (Descola & Ingold, 2014, p. 75), e que

me tem, como referi, servido de guia nesta palestra, escreve Ingold, a propósito da necessidade de uma antropologia crítica:

“Na opinião geral, os métodos de produção, de distribuição, de governo e de saber que dominaram a era moderna conduziram o mundo à beira da catástrofe. Se quisermos sobreviver, necessitamos de toda a ajuda que possamos encontrar. Mas ninguém – nenhum grupo indígena, nenhuma ciência especializada, nenhuma doutrina ou filosofia – detém as chaves do futuro, se é que existem. Este futuro, devemos nós próprios fabricá-lo, e não chegaremos lá senão pelo diálogo. A minha convicção é a de que o papel da antropologia consiste em estender o campo deste diálogo: em fazer da própria vida humana uma conversa.”

Esta passagem é bela, mas deixa-nos um pouco desmunidos. Com o que assistimos atualmente no mundo, que diálogo é possível? E quem somos nós, quem é este nós da enunciação, e quem representa? Quem conversa em nome de “nós”? É que, se falarmos todos ao mesmo tempo, nós, os biliões de habitantes do planeta, em que as desigualdades são atroz, encheremos o mundo de uma cacofonia tremenda, à qual se poderá sobrepor, sim, infelizmente, o silêncio e o vazio de um mundo pulverizado por uma guerra, desta vez global e atômica. Assim, é-nos difícil partilhar deste optimismo do autor, por quem temos (tenho) uma tão grande simpatia.

Só num outro sistema totalmente diferente do atual a humanidade se salvará. É para esse que deveríamos tentar olhar, embora seja muitíssimo difícil.

Só nesse a liberdade a que Ingold legitimamente aspira teria lugar, na vida, na academia, na polis, no planeta inteiro.³³

BIBLIOGRAFIA (MUITO) SUCINTA

Vão assinaladas com asterisco as obras mais significativas.

Descola, Philippe (1986), **La Nature Domestique: Symbolisme et Praxis dans l'Écologie des Achuar**, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme.

³³ Após a conferência, e durante o debate que se seguiu, foram-me suscitadas, entre várias, opiniões sobre outros dois autores contemporâneos, nomeadamente o antropólogo brasileiro, amigo de Descola, Eduardo Viveiros de Castro, e o antropólogo/sociólogo da ciência francês Bruno Latour. São ambas personalidades interessantes (aliás o segundo criticado de forma que me parece pertinente por Ingold e outros), que abordarei em próximos trabalhos. Nomeadamente importa-me discutir Latour, por causa da sua “antropologia simétrica” e da sua teoria do “ator-rede”, que tem fascinado alguns arqueólogos, mas, francamente, não a minha pessoa. A minha perspectiva pessoal situa-se num plano completamente diferente, do lado da recomposição do materialismo dialético, tal como é proposta por Žižek e outros; mas isso será, espero, tema para trabalhos futuros.

Descola, Philippe (1993), **Les Lances du Crépuscule: Relations Jivaros. Haute-Amazonie**, Paris, Plon, collection Terre humaine.

*Descola, Philippe (2005), **Par-delà Nature et Culture**, Paris, Gallimard.

Descola, Philippe (2011), **L'Écologie des Autres. L'Anthropologie et la Question de la Nature**, Versailles, Éditions Qaue.

Descola, Philippe & Tim Ingold (2014), **Être au Monde. Quelle expérience commune?**, Lyon, Presses universitaires de Lyon [um pequeno livro precioso, que muito ajudou ao presente texto, e que se aconselha para quem deseje penetrar na obra destes dois autores de forma contrastada, o que é extremamente útil]

Descola, Philippe (2014), **La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier**, Paris, Flammarion.

*Ingold, Tim (2000), **The perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill**, London, Routledge.

*Ingold, Tim (2007), **Lines: A Brief History**, Oxon, Routledge [ed. Francesa, s/l., Zones Sensibles, 6ª ed., 2015].

*Ingold, Tim (2011), **Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description**, London, Routledge.

*Ingold, Tim (2013), **Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture**, London, Routledge [ed. francesa, Éditions Dehors, 2017].

Ingold, Tim (2013), **Marcher Avec les Dragons**, s/l., Zones Sensibles.

Ingold, Tim (2015), **The Life of Lines**. London, Routledge.

Ingold, Tim (2016), **Evolution and Social Life**, London, Routledge [2ª edição, com novo e importante prefácio, da obra publicada inicialmente em 1986].

Loures, 2015-2017

*Dedico este trabalho à minha querida mulher, Florbela Estêvão O. Jorge,
maravilhosa companheira, por tudo o que tem feito por mim.³⁴*

³⁴ Noutro plano mais concreto e prático, agradeço-lhe também ter filmado esta palestra, o que me ajudou na concretização do texto, certamente um esboço de outros mais aprofundados que gostaria ainda de poder vir a fazer, no diálogo com Ingold, Descola, e outros autores que são e serão sempre os meus mestres.



Prof. Tim Ingold
(Foto de Vitor Oliveira Jorge)



Prof. Philippe Descola
(Foto de Charles Mallison)

Fonte: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3ADescola.jpg>
By Charles Mallison (Own work) [CC BY-SA 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>)], via Wikimedia Commons)

REALISMO DA INTERPRETAÇÃO. A LEGITIMIDADE DA REPRESENTAÇÃO EM FERNANDO GIL

por

Inês Sousa¹

Resumo: Em *Mimésis e Negação*, Fernando Gil formula a ideia do *realismo da interpretação*, uma ideia sobre a natureza epistémica do conhecimento. Este artigo tem como objectivo principal demonstrar que o *realismo da interpretação* é susceptível de fundamentar a legitimidade da representação: a possibilidade de adequação entre a representação e o representado. O artigo é constituído por três momentos, cujos objectivos são como se segue: 1) identificar as principais determinações do *realismo da interpretação* quanto à natureza e ao estatuto epistemológico da noção de representação; 2) evidenciar que a adequação ao dado assenta numa continuidade entre a representação de origem sensível e a representação de origem intelectual; 3) esclarecer o modo como o enquadramento perceptual da representação – o primado da percepção na representação – determina o conteúdo informativo da representação, tal conteúdo revelando um “princípio de afinidade” que subjaz à actividade de construção.

Palavras-chave: Fernando Gil; realismo da interpretação; representação; percepção; afinidade.

Resume: The *realism of interpretation* is a Fernando Gil's idea developed in *Mimésis e Negação*, which deals with the epistemic nature of knowledge. The main aim of this paper is to demonstrate that the *realism of interpretation* corroborates the representativeness of representation. The paper is composed of three moments, whose goals are as follows: 1) to characterize the nature and the epistemological status of representation according to the *realism of interpretation's* main postulations; 2) to highlight an inter-relationship between both the sensible and the intelligible representation, that is grounded on a shared designative nature; 3) to discuss how can the content of representation – which is determined by perceptual experience – point towards a transcendental “principle of affinity”.

Keywords: Fernando Gil; realism of interpretation; representation; perception; affinity.

¹ Investigadora doutoranda do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Portugal. Bolsa de Doutoramento atribuída pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia portuguesa (FCT) – SFRH/BD/104335/2014. E-mail: inesribeirosousa@gmail.com.

1. INTRODUÇÃO

Em *Mimésis e Negação*, Fernando Gil² formula a tese do *realismo da interpretação*³, que retomará em *Provas*, sob a designação de *realismo do conflito das interpretações*⁴. Uma tese sobre o conhecimento da realidade, mas também sobre a natureza da experiência: a experiência do mundo é por essência cognitiva⁵. O pressuposto da natureza cognitiva da experiência pretende significar, antes do mais, que o conhecimento é sempre o produto de um sujeito. O conhecimento é, para Fernando Gil, um conceito epistémico: «[n]ão é na distância do sujeito ao objecto que se há-de encontrar a objectividade, mas na cumplicidade da cognição com o mundo.»⁶ Tal pressuposto – a natureza cognitiva da experiência – atravessará as investigações de Fernando Gil em torno da problemática da inteligibilidade, apontando para a natureza epistémica do conhecimento, para uma «co-implicação dos sujeitos e dos objectos do conhecimento.»⁷

Considerando insatisfatória a maneira como tradicionalmente em epistemologia se tende a inconciliar «a adequação ao dado empírico» e a «elaboração conceptual desse mesmo dado»⁸ – resultando uma e outra posições, isoladamente consideradas, em concepções insuficientes do conceito de objectividade –, a solução por Fernando Gil desenvolvida aponta para uma «compenetração de idealismo e de realismo»⁹. A investigação que a ela conduz não é puramente epistemológica – no sentido em que ela se não esgota na determinação dos constrangimentos da objectividade ou no apuramento das regras de discriminação do verdadeiro, do falso e dos graus do verosímil¹⁰ –, mas no centro de tal ideia reside já o problema do conhecimento, especificamente, o modo como se conhece. E a questão “Como se conhece?” – um questionamento sobre o sentido que para o sujeito tem o conhecimento que produz,

² Uma primeira versão deste texto foi apresentada, como conferência, “Realismo da interpretação. A legitimidade da representação”, no *Ciclo de Conferências S.P.A.E. 2016*, organizado pela Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, nas instalações da Fundação Eng.º António de Almeida, no Porto, a 2 de Abril de 2016.

³ Cf. Gil, 1984, pp. 37-85; Gil, 2005, pp. 37-41.

⁴ Cf. Gil, 1986, pp. 102-103

⁵ Diz Fernando Gil: «[o] nosso único pressuposto é ser a experiência por essência cognitiva» (cf. Gil, 1984, p. 16).

⁶ *Ibid.*, p. 505.

⁷ Gil, 2005, p. 17.

⁸ Gil, 1986, p. 46.

⁹ Gil, 2005, p. 39. «O realismo da interpretação conjuga em si construção e adequação ao dado (*mimésis*)» (Tunhas, 2007, p. 43).

¹⁰ Cf. Gil, 2003, p. 180.

e, correlativamente, sobre «o papel do sujeito no conhecimento»¹¹ – é uma das questões mais propriamente suas que Fernando Gil coloca à filosofia¹².

A realidade do conhecimento é problemática¹³. «[A] relação do sujeito aos objectos do conhecer é mediada por um considerável número de opacidades (disciplinares, escolares, além das ideologias e dos condicionalismos sociais).»¹⁴ Isso mesmo o atesta o conjunto das investigações de *Mimésis e Negação*, o percurso que elas descrevem: «do sujeito (representação, categorização, invenção) ao saber sistematizado (conhecimento objectivo, disciplinas, ensino)»¹⁵. O conhecimento é pensado a partir das determinações próprias à estrutura do entendimento, mas também a partir dos efeitos cognitivos da actividade do sujeito, da transmissão, difusão e reprodução histórica e social dos problemas e problemáticas¹⁶.

Uma investigação tece-se num quadro de condicionalismos de vária ordem, como sejam: os de ordem individual («as determinações subjectivas»), de ordem disciplinar («a razão de ser teórica»), e de ordem histórica e social (os «condicionalismos sociais e institucionais», «a refração social» dos problemas e das problemáticas)¹⁷. «[I]ndividuais (a cargo do sujeito), tanto quanto sociais e históricos»¹⁸, tais condicionalismos são elementos cognitivamente decisivos nos processos que constituem o objecto e a objectividade de uma investigação; eles participam da realidade do conhecimento e possuem valor informativo. Assim se compreende talvez melhor o sentido em que, para Fernando Gil, a referência do sujeito aos objectos do conhecimento é sempre uma realidade mediada. A *objectividade* do objecto e a *objectividade* do conhecimento «não [são] dada[s] de uma só vez e para sempre, mas [constroem-se], mediante um inquérito permanente que estabelecerá níveis de consenso progressivamente mais profundos (e que por

¹¹ Tunhas, 2007, pp. 7, 33. Para um desenvolvimento detalhado sobre a relevância que para Fernando Gil possui o critério epistémico, concretamente, sobre o modo como na sua obra a discussão em torno do problema da inteligibilidade se encontra intimamente vinculada a um tal critério, permito-nos remeter para o estudo de Paulo Tunhas, «O Sujeito no Conhecimento. Sobre Fernando Gil», *Phainomenon*, 22/23, 2014, pp. 275- 302.

¹² Convirá referir, a propósito deste particular aspecto do pensamento de Fernando Gil, que a reintrodução do sujeito em epistemologia é, com efeito, uma sua originalidade (cf. Gil, 2005, p. 27), neste aspecto muito contrastando a sua abordagem com a tendência de destituição do sujeito, uma tendência comum, por exemplo, tanto ao “desconstrucionismo”, como a um certo cognitivismo, nas suas variantes behaviourista, materialista ou funcionalista.

¹³ Gil, 1986, p. 103..

¹⁴ Gil, 1984, p. 485.

¹⁵ *Ibid.*, p. 15.

¹⁶ Sobre a temática da historicidade constitutiva do conhecimento, cf. *Ibid.*, cap. IV.

¹⁷ *Ibid.*, p. 244.

¹⁸ Gil, 2009, p. 224.

isso se torna também sempre mais difícil e exigente)»¹⁹. Uma vez ainda, é na relação do pensamento aos seus objectos que o problema do conhecimento deve ser pensado. «[A] verdade tem de ser conquistada pelo agir»²⁰. A acção do sujeito – as suas práticas cognitivas (representar, categorizar, mas também, conjecturar, contemplar nas suas dimensões poética, prática e teórica²¹) – é um requisito definitivo da inteligibilidade. A inteligibilidade é, de resto, uma das problemáticas mais constantes ao longo da obra de Fernando Gil, ela é talvez a noção que integra e, de um certo modo, aquela que melhor deixa reflectir o desenvolvimento do pensamento de Fernando Gil²². Um desenvolvimento que «vai no sentido de uma afirmação cada vez mais insistente do carácter activo/formador da mente»²³. «A verdade e a objectividade constroem-se através de práticas»²⁴. Uma interrogação sobre a validade e as condições de possibilidade do conhecimento (objectividade) não pode dispensar a referência a um sujeito²⁵.

A inerência das práticas cognitivas do sujeito à construção do conhecimento informa-nos de que a validade do conhecimento é progressiva, e que a verdade obedece a constrangimentos, sejam eles os colocados pelos instrumentos da prova, da explicação ou da demonstração. Sem contestar a capacidade efectiva que o saber sistematizado (conhecimento objectivo) tem de se referir aos seus objectos, a tese do *realismo da interpretação* tematiza o carácter eminentemente problemático da construção do conhecimento. Acresce, porém, que «[a] renúncia ao positivismo como filosofia não pode desdobrar-se num repúdio da positividade como critério

¹⁹ Gil, 1984, p. 251, cf. também, Gil, 2009, p. 224.

²⁰ H. Weyl, *apud* Gil, 1996, p. 53.

²¹ Gil, 2001, pp. 281-286.

²² Importará, porém, referir que em tal desenvolvimento, que é passível de ser identificado no pensamento de Fernando Gil, «há menos mutação de temática do que acentuação de um núcleo de pensamento original.» (Tunhas, Paulo, «Da afinidade à acção, no prelo»). O pensamento de Fernando Gil foi-se, progressivamente, orientando em direcção a um primado ontológico e epistémico do “Eu”. Mas uma tal orientação não constitui um abandono das investigações iniciais do autor. A acentuação da actividade (nos termos do par categorial activo/passivo) deverá, acima de tudo, ser entendida como uma variação da defesa do primado da afirmação sobre a negação. Mais do que um desenvolvimento, o pensamento giliano em torno da inteligibilidade sofreu um «aprofundamento» no sentido de uma «busca cada vez mais acentuada dos estratos mais arcaicos do pensamento» (Tunhas, Paulo, «Da afinidade à acção», no prelo).

²³ Tunhas, Paulo, «Da afinidade à acção», no prelo.

²⁴ Gil, 2005, p. 32.

²⁵ No texto de abertura de *A ciência tal qual se faz*, Fernando Gil, reflectindo sobre os condicionamentos vários presentes no exercício da actividade científica, e interrogado que condições poderão assegurar a sua objectividade, não deixa nunca de sublinhar a validade progressiva a que deve aspirar o conhecimento: «[a] história das ciências torna patente que a objectividade não é dada mas conquistada (...), que ela nunca é total mas constitui a resultante de um conjunto de factores que não são todos interiores ao trabalho científico» (Gil, 1999, p. 11).

epistémico.»²⁶ A cumulatividade do saber, do lado da ciência, e, o retorno dos mesmos pensamentos e questões, do lado da metafísica²⁷, são índice da efectividade do conhecimento e da identidade relativa da experiência. A questão está antes em compreender que à reclamação da positividade do conhecimento (o progresso da ciência, como assim a decidibilidade em filosofia) não corresponde a anulação das suas determinações subjectivas, ou à desconsideração dos condicionalismos sociais e institucionais que revestem a realidade da sua produção. Algo, de resto, perfeitamente assinalado em *Mimésis e Negação*: «[a] situação objectiva não pode analisar-se independentemente da posição subjectiva.»²⁸ O saber epistémico é uma condição da inteligibilidade. A validade do conhecimento não é neutra relativamente aos efeitos cognitivos da apropriação da realidade pelo sujeito. A mesma ideia será mais tarde repetida nos escritos de *Acentos*: «[a] fabricação da objectividade passa pela primeira pessoa, pressupõe uma co-implicação dos sujeitos e dos objectos do conhecimento»²⁹.

Isto dito, importa sumamente compreender que a relevância que progressivamente o saber epistémico adquiriu no pensamento de Fernando Gil, não autoriza, de modo algum, a reduzir a validade do conhecimento a um consenso intersubjectivo. A capacidade que o conhecimento possui de referir-se aos seus objectos (objectividade) requer uma certa «homogeneidade entre sujeito e objecto»³⁰, a aferição da validade do conhecimento dela depende. Propôr, como o faz a tese do *realismo da interpretação*, um princípio de adequação entre os dispositivos cognitivos e o mundo, é, entre outras coisas, fazer repousar a «validade universal» sobre a «validade objectiva». O reconhecimento e a validação intersubjectiva do saber («validade universal») assentam num efectivo acordo dos juízos e dos objectos («validade objectiva»). O questionamento sobre a objectividade do conhecimento é, por assim dizer, uma variação da discussão em torno da possibilidade de adequação da representação ao representado, a capacidade que o representante tem de descrever fielmente os atributos do representado (a pregnância da descrição).

Elemento, simultaneamente, fulcral e decisivo no que concerne à superação das limitações do “realismo da representação”, como das do “idealismo da interpretação”, a tese do *realismo da interpretação* confirma um desejo de «ver claro» que se não confunde com um teor de realidade legitimado num comércio imediato

²⁶ Gil, 1986, pp. 16, 45, 46. A propósito da crítica do positivismo, cf. *Ibid.*, pp. 54-69.

²⁷ Cf. Paulo Tunhas & Alexandra Abranches, *As questões que se repetem. Uma breve história da filosofia*, Lisboa, D. Quixote, 2012, *passim*.

²⁸ Gil, 1984, p. 20.

²⁹ Gil, 2005, p. 17.

³⁰ Gil, 1984, p. 37.

(perceptivo, linguístico) com o mundo. «[N]atureza e sujeito manifestam-se ambos e ao mesmo tempo como espontaneidade e receptividade.»³¹ Trata-se aí bem de compreender que actividade do sujeito se exerce sobre um fundo de uma continuidade entre sujeito e mundo, uma solicitação recíproca ligando a sensibilidade da intuição e a espontaneidade do entendimento³². Um acordo que contraria o arbitrário, e que em si contém a defesa de um princípio de afinidade que subjaz à actividade do sujeito³³. Tal acordo correspondendo a «um ajustamento de princípio dos dispositivos cognitivos aos seus objectos»³⁴, segundo o qual «um conteúdo informativo é dito referir-se a um percebido»³⁵ – um acordo entre o estado de coisas descrito pela representação e a realidade.

A legitimidade da representação supõe a possibilidade de adequação do representante ao representado. Propomo-nos demonstrar aqui que o *realismo da interpretação* inclui uma posição acerca da natureza e do estatuto epistemológico da representação, especificamente, procuraremos demonstrar que o *realismo da interpretação* é uma tese que – assentando na compenetração de materialidade e de idealidade, de forma e sentido – é susceptível de fundamentar a legitimidade da representação, mais rigorosamente, um princípio de adequação da representação ao representado³⁶.

Para tal, começaremos por (i) discutir o que, em *Mimésis e Negação*, se entende por representação. Propor-se-á que, para Fernando Gil, mais do que um

³¹ *Ibid.*, p. 506.

³² Cf. *Ibid.*, p. 37, em especial, o primeiro período do segundo parágrafo.

³³ *Ibid.*, p. 37.

³⁴ *Ibid.*, p. 37.

³⁵ *Ibid.*, p. 80.

³⁶ A nossa hipótese – o *realismo da interpretação* supõe um princípio de adequação da representação ao representado – é desenvolvida na esteira do estudo de Paulo Tunhas, “Verdade e Imaginação em *Mimésis e Negação*” (Tunhas, 2012, Cap. XIV, cf. em especial, pp. 442-445). Analisando e recolhendo os ensinamentos dos principais momentos de *Mimésis e Negação*, tal estudo sugere a possibilidade de identificação de uma teoria da verdade no conjunto das investigações que compõem *Mimésis e Negação*. Concretamente, é proposto que (i) a discussão do estatuto da representação, (ii) a elucidação da compenetração do uno e do múltiplo revelada pelo “paradigma uno-estrutura” [«uma continuidade sem falhas onde o próximo é afim do próximo» (Gil, 1984, p. 224), diz Fernando Gil a propósito da tese de Geoffroy St. Hilaire], bem como (iii) a «análise do conceito kantiano de *afinidade* e o estatuto da imaginação» (Tunhas, 2012, p. 442) convergem no sentido da «reformulação da verdade como adequação» (*Ibidem*, p. 441). Tal reformulação, ultrapassando «a forma tradicional como o problema da verdade se coloca nos debates epistemológicos» (*Ibidem*), revelaria «uma continuidade entre o homem e o mundo, e uma disposição natural do primeiro para ser solicitado pelo segundo e para o compreender, uma compreensão que é adaptação e prolongamento» (*Ibidem*). *Verdade-afinidade* afigura-se, porventura, como sendo a melhor designação para a teoria da verdade que em *Mimésis e Negação* se poderá identificar (cf. *Ibidem*). A legitimidade da representação, na qual, segundo a nossa hipótese, assenta o *realismo da interpretação*, é uma outra manifestação da continuidade suposta pela *verdade-afinidade*.

conceito, a representação deve ser entendida como uma relação, mais precisamente, uma «instância de representação»³⁷. Implícita a uma tal decisão encontra-se a recusa tanto de uma solução idealista (a subtracção da representação ao sujeito, à actividade de significação; primado lógico e epistemológico do significante sobre o significado)³⁸, quanto de uma solução unicamente materialista (a primazia do objecto na relação de representação; a passividade do sujeito; primado lógico e epistemológico do significado sobre o significante)³⁹. Trata-se de uma ideia central para melhor compreender os compromissos epistemológicos da tese do *realismo da interpretação*, bem como a própria natureza e estatuto da representação. Avançar-se-á (ii) uma distinção entre a legitimidade da representação e a “capacidade para representar”⁴⁰; (iii) defender-se-á que os elementos susceptíveis de fundar a legitimidade, ou representatividade, da representação deverão visar directamente as propriedades internas da representação (semelhança, conteúdo informativo, causalidade)⁴¹. Seguir-se-á (iv) o exame da estrutura da relação de representação, que fornecerá os primeiros elementos para a discussão do estatuto da representação⁴². Tal exame permitirá compreender que a problemática da representação não é susceptível de ser abordada segundo uma perspectiva exclusivamente semiótica. A legitimidade da representação será, num primeiro momento, buscada no primado epistemológico da percepção na representação, e, correlativamente, na continuidade entre a representação de origem sensível e a representação de origem intelectual. Tais elementos são directamente visados pela teoria estóica da representação compreensiva (*catalepse*; <*phantasia kataleptiké*>)⁴³; uma teoria que, por esse motivo, se nos afigura como um contexto privilegiado para a nossa investigação, e nela procuraremos (v) testar a hipótese de um enquadramento perceptual da representação; também a partir dela, especificamente, a partir da análise da controvérsia entre estóicos e cirenaicos em torno das noções de semelhança e de eficácia, (vi) exploraremos as aporias intrínsecas à relação de representação. A discussão do

³⁷ Cf. Gil, 1984, pp. 38, 46.

³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 57.

³⁹ Para uma primeira formulação das insuficiências, no que à legitimidade da representação concerne, dos princípios de inteligibilidade das soluções idealistas, como os das soluções materialistas, cf. Gil, 1984, pp. 42-45.

⁴⁰ Gil, 1984, p. 47.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, pp. 46-47.

⁴² Perante a dificuldade em aceder a uma doutrina e a uma definição definitivas sobre a representação («[e]m última análise “representação” revela-se uma designação global e proteica, de contornos incertos» (Gil, 1984, p. 38)), Fernando Gil decide, em *Mimésis e Negação*, fazer assentar o estudo de uma tal noção na análise da estrutura interna da relação de representação (cf. *Ibid.*, pp. 40, 42, 43-45). Uma decisão que fazemos nossa, e que aqui (cf. secção 2) procuraremos dar continuidade.

⁴³ Cf. Tunhas, 2007, pp. 40-41.

primado epistemológico da percepção na doutrina estóica permitirá compreender que as questões do ser, da verdade e da causa convergem no que à legitimidade da representação diz respeito. Este último ponto permitirá (vii) orientar a análise em direcção à questão da construção da representação. E será a dimensão da construção⁴⁴, associada aos temas do carácter primordial da percepção (a sua veracidade intrínseca, confirmada pelo seu valor adaptativo)⁴⁵ e da continuidade entre o sensível e o inteligível, que nos conduzirão à figura da afinidade – emblema maior do *realismo da interpretação*⁴⁶.

2. REPRESENTAÇÃO

A realidade do conhecimento é uma realidade cognitiva. É por intermédio das faculdades cognitivas do sujeito que a realidade se torna acessível, elas possibilitam a determinação dos objectos. As condições da relação entre o sujeito e o conhecimento, entre o dado e o abstracto, entre o sensível e o inteligível, exigem ser pensadas no quadro da representação. Diz Fernando Gil: «[é] a associação do real com a «sua» representação que fornece o próprio *quadro* formal da pensabilidade do mundo.»⁴⁷ Independentemente da sua origem, sensível ou inteligível, é no âmbito da representação que «a acção do mundo sobre o homem e a interpretação do mundo pelo homem»⁴⁸ se exprimem. Em *Mimésis e Negação* a representação é «apreciada no quadro da percepção.»⁴⁹ A representação testemunha simultaneamente da «exemplificação do inteligível no sensível» (representação de origem sensível), e da «representação do sensível pelo inteligível» (representação de origem intelectual)⁵⁰. Tal continuidade, entre o sensível e o inteligível, é uma outra maneira de sublinhar a solidariedade entre a receptividade da sensibilidade e a espontaneidade do entendimento na determinação da realidade, na sua objectivação⁵¹. «O dado é informado e é informação, e nesta informação se encarna originariamente o pensamento.»⁵²

⁴⁴ Cf. Sobre a dimensão da construção da representação, cf. Gil, 1984, pp. 80-85.

⁴⁵ Cf. Gil, 1984, p. 48.

⁴⁶ Sobre o tema da *afinidade* no pensamento de Fernando Gil, cf. Tunhas, 2007, pp. 35-56.

⁴⁷ Gil, 1984, p. 38, sublinhado do autor.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 15.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 85.

⁵¹ *Ibid.*, p. 37.

⁵² Gil, 1986, p. 99.

O conceito de representação não é, apesar da especificidade técnica com que se revestem muitos dos debates filosóficos a ela votados, uma noção unívoca⁵³. A representação exclusivamente considerada enquanto uma vivência de um teor de significado (por exemplo, a representação definida como um «facto de consciência») ⁵⁴ remete para um primado da representação sobre o representado, dele decorrendo a primazia do sujeito na relação de representação. A posição simétrica a esta consiste em pretender que a legitimidade da representação advém unicamente da acção do representado, fazendo recair a eficácia da representação na acção do objecto. Deparamo-nos, assim, com uma dificuldade que é uma constante nos debates em torno da representação, ela deixa reflectir, como o assinalou Fernando Gil, «a tentação perpétua de fazer bascular a representação para o lado do sujeito ou para o lado do objecto: suspendendo-a ao primeiro ou tornando-a reflexo do segundo»⁵⁵. Ora, nem a representação é o produto exclusivo do sujeito, nem a legitimidade da representação decorre unicamente da acção do objecto.

Contrastando com a concepção de representação comum às filosofias da consciência, que tendem a rebater a representação sobre o sujeito – quase sempre incorrendo em egologias fundadoras –, a representação interessa a Fernando Gil na sua relação com um representado. Um representado que, à partida, lhe é – ao sujeito – exterior⁵⁶. Por isso, «mais do que dum conceito, conviria falar de uma instância da representação»⁵⁷. E a teoria da representação, tal como ela se nos é exposta em *Mimésis e Negação*, é um dos contextos onde explicitamente se manifesta a interação do sujeito e do objecto.

Um dos aspectos que mais propriamente distingue a posição de Fernando Gil é, justamente, o de fazer assentar a legitimidade (ou se se preferir a representatividade⁵⁸) da representação na sua origem sensível, sem com isso recusar o papel da actividade cognitiva do sujeito. (Uma decisão que – é o que nos propomos demonstrar – nada tem de trivial.) Com a valorização da representação de origem sensível, não pretende Fernando Gil fundar a representação, à maneira do realismo empirista, num mero decalque da realidade. Do valor informativo que à experiência dos sentidos reconhecemos não se segue que a inteligibilidade seja exclusivamente instituída pela passividade dos sentidos. Importa reconhecer que do lado do sujeito

⁵³ Cf. Gil, 1984, p. 38.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 42.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 58.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁸ Para um esclarecimento do que Fernando Gil, nas investigações de *Mimésis e Negação*, entende por representatividade, cf. Gil, 1984, p. 41.

subjaz uma actividade, uma elaboração. Há uma natural receptividade do sujeito a uma pregnância do sensível⁵⁹, que o informa continuamente. «[É] da essência da representação, a saber, que há uma pregnância do semelhante que se impõe à representação, que os empiristas ingleses já tematizavam (e, bem antes, os estóicos)»⁶⁰. Mas a relevância cognitiva de um tal conteúdo informativo – a qualidade do conteúdo informativo – supõe, em todo o caso, uma sua reorganização e elaboração (por exemplo, os processos de «codificação» e «decifração» implicados no tratamento da informação⁶¹). Indo mais longe, a pregnância do sensível não dispensa a certificação inteligível (assentimento). O dado é conquistado pelo agir do sujeito, isto é, no «comércio dos processos cognitivos com este mundo que *se dá a nós.*»⁶² O dado é fixado e determinado pelo sujeito, quer isto dizer que o dado «apresenta-se para ser construído, pensado, compreendido, cognitivamente só nesta medida existe.»⁶³

2.1. A relação de representação

A representação configura-se como uma instância a partir da qual o representado é formalmente estabelecido. Sujeito e objecto participam da relação de representação⁶⁴. Presença de um conteúdo significativo no sujeito, a representação institui-se como um quadro do real, que, nas suas diferentes modalidades (projectão, impressão, reflexão), descreve o representado. Na sua relação com um representado, a representação apresenta uma presença. A representatividade da representação – que constitui o enquadramento do dado – conjuga-se com uma actividade própria ao sujeito. Um aparelho cognitivo serve de suporte à relação de representação, e a partir dele o conteúdo significativo da representação é descrito. Do mesmo modo, «o representado age pela representação». A representação apresenta o objecto, e as estruturas deste determinam a codificação do conteúdo significativo, como assim a organização da representação pelo sujeito⁶⁵. São, por isso, excessivos os princípios de inteligibilidade que estabelecem o primado lógico e epistemológico ou da representação ou do representado, e aqueles que se apoiam na precedência ontológica

⁵⁹ *Ibid.*, p. 80.

⁶⁰ Gil, 2005, p. 37.

⁶¹ Cf. Gil, 1984, Cap. I, §§ 3, 4.

⁶² Gil, 2001, p. 280, sublinhado do autor.

⁶³ *Ibid.*, p. 280.

⁶⁴ Por exemplo, cf. Gil, 1984, pp. 15, 37-38, 85, 504 e sgts.

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 43.

ou do sujeito ou do objecto. Uma permanente tensão, sob o ponto de vista da eficácia (da causa da representação), entre a representação e o representado, e, sob o ponto de vista da relação de simbolização, entre a significação e o significado, caracteriza a relação de representação. Tal tensão reflecte as principais dimensões – as quais se não podem pensar sem uma reflexão sobre as propriedades internas próprias à estrutura da relação de representação – da relação da representação, são eles: (i) a representatividade (legitimidade, capacidade); (ii) o conteúdo informativo («semelhança»); (iii) a eficácia («difusão»); (iv) a construção («codificação»)⁶⁶.

A representação é sempre uma relação entre um «pólo de significado objectivo» (a descrição de um representado que se apresenta pela representação) e um «pólo de significante subjectivo»⁶⁷ (a codificação de um representado por um aparelho cognitivo). Encontramo-nos no seio da aporia da representação: «um intervalo indecidível entre um “realismo passivo da semelhança” e um “idealismo activo da interpretação”, entre os quais a teoria da interpretação se encontra cindida»⁶⁸. Uma aporia que, note-se, se situa a montante da constituição do saber disciplinar, das questões relativas à validade e aos processos de validação do conhecimento que naturalmente o acompanham⁶⁹. Tal é a aporia: por um lado, uma certa homogeneidade entre o sujeito e o objecto é requerida para assegurar o acordo entre juízos e objectos (objectividade)⁷⁰, por outro, a relevância cognitiva da informação do objecto («horizonte de informação») não pode prescindir da organização da representação pelo sujeito. Como assegurar a adequação da descrição da representação com a realidade (“realismo da representação”), face à incontornabilidade da acção de codificação e decifração do conteúdo informativo do representado, ela mesma informativa (“idealismo da construção”)?⁷¹ «[C]omo pretender, então, que a [representação] se refere ao objecto que supostamente descreve?»⁷²

Na origem da aporia da representação encontra-se, portanto, uma cisão entre «um pensamento da produção e do sujeito criador» e «um pensamento da reprodução e do objecto»⁷³. As posições idealistas, nas suas tentativas de apuramento

⁶⁶ A apresentação das principais dimensões da relação de representação que aqui apresentamos consiste num resumo do exposto por Fernando Gil, a propósito dos problemas e das principais teses em torno da noção de representação, em Gil, 1984, pp. 41-42.

⁶⁷ Cf. Gil, 1984, p. 42.

⁶⁸ Gil, *apud* Tunhas, 2007, p. 41.

⁶⁹ Gil, 1984, p. 37.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Uma primeira apresentação da aporia da representação pode ser encontrada em Gil, 1984, p. 37, sendo ela posteriormente retomada em *Ibid.*, p. 68.

⁷² Gil, 1984, p. 37.

⁷³ *Ibid.*, p. 44.

da ipseidade do noema, determinam a coextensão da representação ao sujeito⁷⁴; «a ruptura da ligação ao objecto é a [sua] contrapartida»⁷⁵. Por sua vez, as posições materialistas procuram «uma articulação da representação com o representado num conhecimento entendido como o «reflexo» duma «matéria» organizada em «níveis»⁷⁶; a representação é concebida como o reflexo do representado⁷⁷. Ao problema da «dupla causalidade»⁷⁸ da instância da representação – a acção recíproca do sujeito e do objecto – soma-se o facto da própria estrutura interna da relação de representação se revelar, pelo menos parcialmente, aporética⁷⁹. «[A] representação desdobra-se em designação e significação»⁸⁰. A representação consiste, simultaneamente, num conteúdo significativo (sensível ou intelectual)⁸¹ e num conteúdo designativo («um representante no lugar de um representado»⁸²). «[R]epresentar significa ser o outro de um outro que a representação, num mesmo movimento, convoca e revoca.»⁸³ A representação comporta um duplo movimento: a designação do objecto que se apresenta (o representado), através da descrição das suas propriedades, e da sua identificação, segundo a elaboração de um conteúdo significativo que se lhe atribui. A referência do representante ao representado faz-se segundo um princípio de duplicação («o representante é o duplo de um representado»⁸⁴). Implícita à ideia de adequação da representação está uma necessária concordância entre termo e referente. «[D]e certa maneira, a referência reproduz e amplifica a aporia da representação.»⁸⁵ Em tais condições, como pretender que o conteúdo informativo da representação se refere efectivamente ao percebido? Quais são as condições de uma relação de denotação?

A representação põe em relação o mundo e um sistema simbólico, ela supõe sempre uma intenção designativa (o aspecto designativo, comum tanto à representação de origem sensível, como à representação de origem intelectual)⁸⁶ e um conteúdo significativo. Se entendermos, como o faz a posição nominalista⁸⁷, que a

⁷⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 58.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 44.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 45.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 61.

⁸¹ Sobre o conteúdo significativo da representação, cf. Gil, 1984, pp. 51, 53, 56.

⁸² *Ibid.*, p. 45.

⁸³ *Ibid.*, p. 39.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 39.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 485.

⁸⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 60-62.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, p. 47.

capacidade para estabelecer «correspondências biunívocas» entre um representante e um representado⁸⁸ é suficiente para demarcar a instância da representação, a questão da representatividade passará a consistir num problema de ordem técnica⁸⁹. A capacidade de estabelecer conexões entre símbolos denotativos, regras de composição, e o dado, seria o suficiente para estabelecer a representatividade de um sistema representativo⁹⁰. A representatividade não passaria tanto pelo apuramento de uma relação de semelhança entre os elementos da representação e o que é representado, como pela possibilidade de estabelecer conexões entre símbolos⁹¹. A representação equivaleria, então, a um sistema de correspondências, segundo regras de atribuição particulares, entre os elementos da representação e o representado, que têm lugar num determinado sistema formal⁹². De acordo com a perspectiva nominalista, a representatividade de um sistema representativo não decorreria, à maneira empirista, do correcto estabelecimento de uma relação entre formas simbólicas e conteúdos significativos; as correspondências entre os elementos da representação e o representado consistiriam sempre em «experiências singulares»⁹³, cuja representatividade sempre se apuraria caso a caso, isto é, as atribuições seriam sempre pensadas no contexto de um particular sistema representativo. «[O] emprego de símbolos denotativos no quadro de um sistema representativo com as características indicadas (uma sintaxe, uma semântica, um léxico), resultaria duma decisão»⁹⁴. Tanto sob um ponto de vista abstracto ou linguístico (um quadro proposicional), como sob um ponto de vista figural (um quadro perceptivo), seriam as conexões entre símbolos (formas simbólicas) que demarcariam a relação de representação. Fundamentalmente, a concordância entre os elementos da representação e o que é representado não decorreria das propriedades internas do sistema representativo – como sejam, o conteúdo informativo («semelhança»); a eficácia («causa»); a decifração («construção»)⁹⁵ –, mas simplesmente do correcto emprego de uma gramática ou de uma notação⁹⁶. «[A] representatividade viria a revelar-se convencional ou simplesmente nominal.»⁹⁷ A correspondência entre termo e referente não veicula qualquer ideia de verdade, no sentido de uma adequação da representação à

⁸⁸ Cf. *Ibidem*.

⁸⁹ Cf. *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Cf. Gil, 1984, p. 47, em especial o segundo parágrafo.

⁹³ Cf. Granger, 1992, p. 55.

⁹⁴ Gil, 1984, p. 47.

⁹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 38-45.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 47.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 47.

realidade⁹⁸. «[O]s problemas de legitimidade [da representação são dissolvidos] nos de capacidade»⁹⁹. Em tais condições, o apuramento lógico ou empírico da relação de denotação tornar-se-ia inconcebível: «uma ordem material converter[-se-ia] em uma ordem de signos.¹⁰⁰» E, conseqüentemente, a adequação das representações à realidade permaneceria, segundo uma tal perspectiva, indecível. O apuramento do estatuto da representação resumir-se-ia, portanto, ao estudo comparativo das gramáticas dos sistemas representativos¹⁰¹.

A capacidade de representação supõe a possibilidade de identificação de um objecto (a atribuição de um conteúdo significativo), bem como a sua nomeação segundo a descrição das suas propriedades (a atribuição de um conteúdo designativo)¹⁰². Mas, como Fernando Gil faz notar, a «capacidade de representação» e a «legitimidade para representar» são coisas distintas¹⁰³. Pretender que a questão geral da representação se resume a uma questão semiótica, equivaleria a defender que o problema da representatividade da representação (o poder de representar) diz somente respeito a uma relação entre símbolos, e respectiva notação, no contexto de um sistema representativo. «A existência duma sintaxe, duma semântica e dum léxico é tudo quanto basta para se ter um sistema representativo.»¹⁰⁴ As regras de correspondência entre o sistema representativo e o domínio representado seriam convencionais. É, assim, preciso compreender como designa a representação a realidade a que se refere, isto é, de onde retira o sistema representativo a sua legitimidade.

As relações de correspondência entre o mundo e um sistema simbólico são problemáticas, mas por aí não se deve concluir de uma indecidibilidade no que à legitimidade da representação concerne. As propriedades da estrutura da relação de representação apontam para uma relação interna de figuração entre a estrutura da representação e o mundo, uma correspondência, segundo a noção de semelhança, entre os elementos da representação e o domínio representado a que se refere. A capacidade para representar fundamenta a sua legitimidade num isomorfismo natural entre o representante e o representado, que os elementos próprios à estrutura

⁹⁸ Fernando Gil cita, a este respeito, Nelson Goodman: «O que num sistema é um quadro pode ser uma descrição num outro: e o facto de um símbolo denotativo ser representativo depende, não da sua semelhança com o que denota, mas das suas relações com os outros símbolos num esquema dado» (Goodman, *apud* Gil, 1984, p. 46).

⁹⁹ Gil, 1984, p. 47.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 47.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 51.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, pp. 45-51, 60-61

¹⁰³ Cf. *Ibid.*, p. 47.

¹⁰⁴ Gil, 1984, p. 46.

interna da representação, como assim a sua natureza designativa, ressaltam. Ecoa aqui o tema wittgensteiniano da «forma da figuração» <*Form der Abbildung*>, que visa, em particular, a linguagem e o pensamento¹⁰⁵. «A capacidade para representar pressupõe uma legitimidade de princípio para o fazer.»¹⁰⁶ Uma relação interna de figuração entre a linguagem e o mundo fundamenta a representatividade da proposição, sobre ela se estabelecem os sistemas representativos. O conceito de «forma da figuração» designa a relação de um quadro <*Bild*> à realidade¹⁰⁷. O quadro representa um objecto que lhe é exterior; «todo o quadro é um facto que representa outros factos»¹⁰⁸; ele é um modelo da realidade. A representatividade supõe, neste caso, um compromisso lógico com a noção de semelhança, na medida em que «há um isomorfismo entre o facto representado e o quadro»¹⁰⁹. Há uma identidade entre o quadro e o facto, que diz a possibilidade de concordância da representação com a realidade. Da adequação do quadro ao facto ressalta uma «correspondência entre os constituintes do quadro e os constituintes dos factos, e entre as relações próprias a cada um deles.»¹¹⁰ A relação de figuração não pode, portanto, ser alheia às propriedades do domínio representado. Entre a realidade figurada e o quadro que se lhe aplica é necessária uma comum partilha de características estruturais: a «forma da figuração» deverá ser pelos dois partilhada. Não é meramente o sistema interior de correspondências entre os elementos da representação e o objecto sobre o qual ela incide, que estatui a legitimidade da representação. Trata-se, exactamente, de perceber que são as correspondências presentes na relação de representação que dependem, elas mesmas, da «forma da figuração»¹¹¹. Para que um quadro possa representar a realidade é necessário que o isomorfismo estrutural entre o quadro e o objecto exterior assente numa «identidade da forma de figuração do quadro e a forma de figuração do objecto da representação.»¹¹² A legitimidade da representação não se resume a uma interrogação sobre as modalidades (figural ou linguística) de um símbolo denotativo, sobre as condições formais que são susceptíveis de as configurar. A relação interna de figuração entre o quadro e o objecto da representação que a «forma da figuração» tematiza, dá ver «um fundo representativo, o princípio de uma sintaxe (e de uma semântica grosseira) que preexiste à denotação e às notações e é sua condição de

¹⁰⁵ Cf. Tunhas, 2007, p. 40.

¹⁰⁶ Gil, 1984, p. 50.

¹⁰⁷ Gil, 1971, p. 187.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 188.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 188.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 190.

¹¹¹ Gil, 1984, p. 50.

¹¹² Gil, 1971, p. 188.

possibilidade.»¹¹³ «A forma da figuração é uma metáfora da natureza representativa do pensamento e da linguagem.»¹¹⁴

A pregnância funcional da representação, associada ao seu valor adaptativo (o papel por ela desempenhado no favorecimento da adaptação e da sobrevivência da espécie¹¹⁵), confirma o seu carácter primordial; a representação sustenta-se a si mesma, no sentido em que as propriedades internas da sua estrutura a dotam de uma eficácia própria («nada há «por detrás» da representação»¹¹⁶), e é por isso que podemos justificadamente afirmar que, pelo menos num primeiro grau, ela não é convencional.¹¹⁷ «Se a representação tiver de ser justificada, sê-lo-á funcionalmente, não dialecticamente.»¹¹⁸

2.2. Percepção, um dispositivo categorial natural

Em *Mimésis e Negação* «a representação de origem sensível e a origem sensível da representação são paradigmáticas»¹¹⁹. Muito embora Fernando Gil reconheça o carácter eminentemente problemático das tradicionais tentativas de definição da noção de representação em filosofia¹²⁰ – dificuldade presente, de resto, na filosofia antiga¹²¹ –, em *Mimésis e Negação*, a representação «[p]articipa do sensível e do inteligível, encontra-se associada à percepção como ao conceito e à proposição.»¹²² A pregnância da representação de origem sensível é uma condição de possibilidade do conhecimento (objectividade), e um índice da sua validade. A ela corresponde a possibilidade acordo entre pensamento e a realidade – a adequação entre sujeito e objecto –, que é, como se sabe, um requisito da estabilidade da experiência. A sensibilidade é a fonte primeira de informação, é por intermédio da sensibilidade que o mundo se manifesta ao sujeito: é ela «que estabelece a interface do homem com o mundo»¹²³. O conhecimento das propriedades da realidade, a determinação dos objectos que a constituem, é inseparável de um suporte sensível. A maneira

¹¹³ Gil, 1984, p. 51.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 50.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 45.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 51.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 51.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹²⁰ Sobre este aspecto, cf. Gil, 1984, p. 57, permitimo-nos remeter em particular para o primeiro parágrafo.

¹²¹ Por exemplo, cf. Sextus, *Adversus Mathematicos*, 241.

¹²² Gil, 1984, p. 56.

¹²³ *Ibid.*, p. 48.

como o sujeito é afectado pelos objectos – a passividade da sensibilidade – é uma incontornável fonte de conhecimento, sobre ela se «institui o dar-a-ver (a-sentir, a-escutar) do mundo»¹²⁴. «[O] ser vivo é receptivo a uma pregnância do sensível que, para produzir efeitos de significação não tem de passar pela inteligência discursiva.»¹²⁵

O mundo manifesta-se ao sujeito pela receptividade da sensibilidade, entendida, em sentido kantiano¹²⁶, como a capacidade de receber representações. Jamais se deixando confundir com o conhecimento das propriedades do objecto em si, a sensibilidade informa o sujeito sobre a aparência do mundo. E, como refere Fernando Gil, «só mediante atribuições semânticas aberrantes, se poderia imaginar um mundo que se manifestasse de maneira totalmente diferente daquela por que nos aparece...»¹²⁷ A confiança no fenómeno, na aparência da realidade, é condição de inteligibilidade. «[É] a sensibilidade que estabelece a interface do homem e do mundo, [sendo] ela a origem e o solo de toda a informação»¹²⁸. Tudo isto significa que «um mundo absurdo para o entendimento continuaria ainda assim submetido à forma perceptual da representação»¹²⁹.

A representação é, já o dissemos, apreciada no quadro da percepção¹³⁰. E é, justamente, no enquadramento perceptual da representação que Fernando Gil fundamenta a legitimidade da representação¹³¹. Configuração originária do mundo, a percepção determina primordialmente a representação. O quadro perceptual da representação é necessário e «absolutamente constringente»¹³², ele veicula um compromisso com a realidade. Isso mesmo o revela o carácter figural da percepção, isto é, a sua capacidade de apresentar o mundo em imagens, de o dispôr segundo uma sua configuração espacial¹³³. Algo que é anterior mesmo à proto-semântica transmitida pela sensibilidade, ou às formas elementares de organização que esta possa já conter¹³⁴. A representação de origem sensível não sendo intrinsecamente verdadeira ou falsa, é, no entanto, primitiva por relação aos demais sistemas representativos¹³⁵; não contendo em si um valor de verdade, «é por referência [ao

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 78.

¹²⁶ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica da Razão Pura (CRP)*: A 43-A 46, B 61-B 63.

¹²⁷ Gil, 1984, p. 48.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 48.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 48.

¹³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 15.

¹³¹ Cf. Tunhas, 2007, p. 39.

¹³² Gil, 1984, p. 49.

¹³³ Cf. *Ibid.*, p. 48-49.

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 48.

¹³⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 47-49.

quadro perceptual da representação] que se determinam a verdade e o erro»¹³⁶. Dito de outra maneira, «a percepção não é um sistema representativo entre outros, mas a referência de todos os sistemas.»¹³⁷

À receptividade da sensibilidade acresce uma pregnância do semelhante que informa e determina a representação¹³⁸. «A percepção do semelhante será uma constante da teoria da representação.»¹³⁹ A percepção é «o nosso dispositivo categorial “natural”»¹⁴⁰. Caracteriza-o uma disposição intrinsecamente fiável para perceber semelhanças, que «está na base da identidade que atribuímos às coisas exteriores»¹⁴¹. Nele se apoia a organização e classificação da experiência. A sua influência na ordenação da experiência é constitutiva, e, salvo dúvida hiperbólica, nenhum sistema representativo lhe poderá ser inteiramente estranho¹⁴². Profundamente enraizado e submetido às necessidades adaptativas da espécie, tal dispositivo revelou-se apto apuramento da identidade dos objectos¹⁴³, e, por esse motivo, foi naturalmente seleccionado¹⁴⁴. Diz Fernando Gil: «[a] hipótese de uma discordância de raiz entre as aparências sensíveis e o ser das coisas deve excluir-se liminarmente, pois, nesse caso, a espécie teria sido penalizada e da maneira mais forte.»¹⁴⁵ Seleccionado e aperfeiçoado pela evolução no sentido do reconhecimento de semelhanças entre as coisas, o aparelho perceptivo constitui-se como um elemento susceptível de fundamentar a legitimidade da representação. A representação, uma vez determinada pelo dispositivo da percepção de semelhanças, revela-se naturalmente adequada aos seus objectos¹⁴⁶. Dito de outra maneira, a disposição para perceber semelhanças, inata e adaptativa, revela um isomorfismo natural e estrutural entre a representação e o representado, que é o próprio emblema da *mimésis*¹⁴⁷: uma afinidade entre a representação e o representado, entre o cognoscente e o conhecido¹⁴⁸. Se uma tal hipótese apresenta, como Fernando Gil o reconhece, uma certa circularidade, per-

¹³⁶ *Ibid.*, p. 49.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 49.

¹³⁸ Gil, 1984, p. 52.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 50.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 91; cf. também Tunhas, 2007, p. 36.

¹⁴² Cf. Gil, 1984, p. 50.

¹⁴³ Cf. Gil, *Ibid.*, pp. 82, 91.

¹⁴⁴ «[A] pesar de todos os erros e distorções (...), a representação acha[-se] por assim dizer inevitavelmente adequada ao que representa: antes do mais, às próprias coisas, para além das suas aparências, tais como o aparelho sensorial as regista – uma vez que, justamente, tal aparelho se revelou apto a descrever essas coisas e por isso mesmo terá sido seleccionado.» (Gil, 1984, p. 37).

¹⁴⁵ Gil, 1984, p. 38.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 37.

¹⁴⁷ Cf. Tunhas, 2007, pp. 35-37, 40.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 37.

manecendo, em certa medida, irrefutável¹⁴⁹, em todo o caso, a hipótese de que a selecção natural beneficiou um aparelho perceptivo responsável por representações frustradas da realidade será sempre mais contra-intuitiva do que a outra¹⁵⁰.

Uma natural tendência do sistema perceptivo em registar semelhanças não anula, bem entendido, o papel decisivo desempenhado pelas figuras da negação, do contraste e da controvérsia¹⁵¹, sem as quais, de resto, não poderia propria-

¹⁴⁹ Cf. Gil, 1984, pp. 38, 91.

¹⁵⁰ Apesar dos «erros cometidos nas atribuições particulares» (Gil, 1984, p. 80), ou das condições excepcionais podem acompanhar a interpretação da percepção (por exemplo, alterações de estados de consciência, deficiências neuronais associadas ao aparelho perceptivo): «[q]uem quer que olhasse pelos olhos de Orestes, veria também Clitemnestra e não uma outra mulher» (*Ibid.*, p. 70).

¹⁵¹ «A negação está no fundamento lógico da linguagem.» (Gil, 1984, p. 154). «As oposições presidem ao ordenamento da experiência.» (*Ibid.*, p. 152). A operatividade das oposições conceptuais é exemplarmente ilustrada pela problemática da controvérsia (cf. 2003, pp. 37-55), mais especificamente na discussão do papel dos consensos. É na possibilidade de consensos, que encontramos, por assim dizer, uma variação do tema da afinidade, da figura da semelhança, da passagem e da *euporia*. Os consensos contrariam a tendência natural para a controvérsia. Os efeitos de regulação que actuam nos diferentes planos de investigação (a formação dos objectos, as operações que se realizam sobre esses objectos, a validação dessas operações), incentivam a sobreposição das dialéticas às aporéticas. A realização de uma conceptualização unívoca, a regulação dos operadores científicos e uma racionalidade partilhada (o reconhecimento da inteligibilidade dos operadores científicos e da força da convicção dos dispositivos da prova por uma comunidade científica), permitem um fundo de identidade que conclui acordos (mais ou menos amplos) e, entre outros factores (por exemplo, o papel da imaginação na formação das hipóteses, que – não obstante a sua subdeterminação face à infinidade das determinações possíveis do dado – produzem conhecimento), se afirma como factor que contribui para um progresso cumulativo (cf. Gil, 2001, pp. 23-28; 2005, pp. 26-37). Apesar de problemática, sob o ponto de vista da inteligibilidade, a eficácia dos formalismos mantém-se. A «incomensurabilidade» (ao estilo, por exemplo, de I. Lakatos) das teorias parece assumir, neste ponto, um valor mais fictício do que real (cf. Gil, 2001, pp. 27, 56). O que se disse vale, claro está, para o caso das ciências e não para o da filosofia. Na filosofia a controvérsia é «uma condição formal de possibilidade», nela, a *diaphonia* – «a dissonância das opiniões» – é um factor de inteligibilidade, ela é um aspecto da racionalidade: «as hesitações e as controvérsias são índice de racionalidade» (Gil, 1986, p. 93; cf. também, Gil, 1986, pp. 160, 170; Gil, 2001, p. 28). «As controvérsias repetem-se. Elas revelam a natureza aporética do pensamento» (Tunhas, 2006). Nas controvérsias científicas e filosóficas (são disso exemplo, respectivamente, a discussão – acerca da suposta existência de um plano de composição e semelhança dos animais vertebrados, extensível às restantes espécies do reino animal – entre Étienne Geoffroy St. Hilaire e Cuvier na Academia Real das Ciências, em 1830 (cf. Gil, 1984, pp. 475-481), e o debate entre Cassirer e Heidegger em Davos, em 1929), os seus protagonistas são, normalmente, defensores de uma tradição de pensamento, e isso desde logo informa que elas «relacionam contingência e racionalidade, historicidade e necessidade interna do pensamento» (Gil, 2001, p. 21). «Existe uma articulação evidente entre controvérsia e inovação conceptual» (Gil, 1986, p. 174), algo que decorre, sobretudo, de consistirem num conjunto de estratégias discursivas que orientam, por «uma série de actos linguísticos de ataque e de defesa», para a alteração de uma convicção (Gil, 1986, p. 173). No debate contraditório não havendo «vias reais no desenvolvimento da argumentação», o jogo e – não será exagero – a encenação de argumentos faz com que cada nova hipótese lançada na discussão se apresente como um desafio para o desenvolvimento de novas linhas de inquérito e de debate: «as controvérsias são intrinsecamente criativas» (Gil, 1986, p. 174). Daí resulta, sem esforço, que o debate contraditório das grandes controvérsias tematiza activamente questões epistemológicas, e incidindo sobre – quando não

mente haver tratamento de informação¹⁵². «O facto da negação (...) é o limite insuperável da mimésis.»¹⁵³ Além disso, «[p]erceber semelhanças é também perceber diferenças, *maxime* contrastes.»¹⁵⁴ Na filosofia, a controvérsia é «uma condição formal de possibilidade», nela, a *diaphonia* é – não poderia deixar de o ser – inextinguível: «na filosofia, não se abandona nunca a aporética, a não ser por um acto de violência.»¹⁵⁵ Mais, «não se pode pensar o pensamento sem se pensar as modalidades fácticas e transcendentais das oposições que ele engendra e das quais vive.»¹⁵⁶ Pensar é, em grande medida, opôr. «O sistema das seme-

duplicando – os pontos críticos do trabalho teórico, situa as controvérsias no centro da discussão da objectividade do conhecimento, o mesmo será dizer, da sua possibilidade (cf. Gil, 2009, pp. 224-225). E o problema da objectividade, tal como formulado desde no pensamento de Fernando Gil, não se basta na coerência interna de um aparelho explicativo (cf. GIL, 1999, pp. 16-19), ele é reconduzido à imaginação; no caso das hipóteses, «a imaginação deve radicar-se na «possibilidade do próprio objecto», «projectando-se sobre um objecto assegurado no seu princípio e não arbitrariamente fantasiado» (Gil, 2001, p. 24). A organização de consensos, no domínio das ciências, nomeia a necessidade de uma «imaginação objectiva» que permanecerá produtiva, quer isto dizer, que «a hipótese poderá sempre ser outra» (Gil, 2001, pp. 25). Portanto, há uma positividade das controvérsias, e esta deve permanecer inegociável. Apesar da limitação da aparelhagem conceptual (por exemplo, o carácter binário da linguagem mental) que tende a favorecer a dualidade do pensamento, predispondo mais a formação de oposições conceptuais irredutíveis do que a apreensão de continuidades, ainda assim, pela actuação dos consensos (recorde-se: imaginação objectiva, dispositivos de regulação, racionalidade partilhada), as posições evoluem: as «oposições» evoluem para «mediações». O reconhecimento e a legitimação das controvérsias científicas e filosóficas como um objecto e a proposta de um modelo para o seu estudo, supondo a possibilidade de identificação de uma unidade, constitui um dos contributos mais singulares do pensamento de Fernando Gil para a filosofia do conhecimento. «O tema da controvérsia – nos seus aspectos científicos e filosóficos, entre outros – ocupou persistentemente Fernando Gil» (Tunhas, 2006, p. 285). Um estudo sobre os processos históricos, sociais e cognitivos que constituem o objecto (ou melhor, a posição do objecto) e a objectividade terá, necessariamente, que atender à temática das controvérsias científicas e filosóficas (cf. Gil, 2009, pp. 224-225). Para o aprofundamento do tema da possibilidade de uma unidade das controvérsias (a identificação de três vertentes das controvérsias – sintáctica, semântica e pragmática – será central neste trabalho para o estudo da inteligibilidade), que aqui não poderá ter lugar, cf. Gil, 2001, pp. 37-54. A propósito das controvérsias científicas e filosóficas, e, mais concretamente, no que concerne ao tema da unidade das controvérsias consideramos útil consultar o estudo «A Polémica na Ciência» de M. Dascal (cf. 1999, p. 65 e sgts.), no qual para além de ser proporcionar uma distinção, no quadro geral das polémicas, entre «disputas» e «controvérsias», aponta, segundo Fernando Gil, para uma estratificação das controvérsias. «A teoria da controvérsia sempre acompanhou Fernando Gil, que dela foi um dos mais eminentes teorizadores» (Tunhas, 2007, p. 35). Para uma análise detalhada do tema da controvérsia em Fernando Gil, permitimo-nos remeter para o estudo de Paulo Tunhas, «Fernando Gil e a controvérsia», *Revista Portuguesa da História do Livro*, 19, 2006, pp. 285-310.

¹⁵² Sobre a centralidade do par semelhança/contraste, tanto no que se refere ao pensamento categorial, como à representação, cf. Tunhas, 2007, pp. 43-47.

¹⁵³ Gil, 1984, p. 507.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 91.

¹⁵⁵ Gil, 2001, p.28.

¹⁵⁶ Tunhas, 2006, p. 13.

lhanças esbarrará sempre nos *contrastes*.»¹⁵⁷ (Ecoa aqui a prática do pôr ao contra <diaphonia> as aparências, difundida pelos cépticos pirrónicos¹⁵⁸.) A identificação de contrastes implica «a «unificação» de um desacordo ou inconveniência, isto

¹⁵⁷ Gil, 1984, p. 207.

¹⁵⁸ Nas notas de pé de página serão utilizadas as seguintes abreviaturas: Cícero: Acad. (*Academica priora*); Sextus Empiricus: AM (*Adversus Mathematicos*); Diógenes Laércio (DL). Sextus Empiricus define a aparência <phainomenon> como o critério do cepticismo (cf. Sextus, PH, I, 8 15, 16, 31; AM, VII, 30; DL, IX, 62, 105). A dúvida céptica (no sentido de Tímon, Enesidemo, Agripa e de Sextus) não se reporta às aparências <phainomena, phantasiai> (cf. Sextus, PH, I, 19-24, 29; Brochard, 1959, p. 56), elas são por demais manifestas <phaneros> (cf. *Ibid.*, PH, II, 95). Em causa está o que a respeito da aparência <phainomenon, phantasia> se formula, dito de outro modo, a dúvida recai inteiramente sobre o juízo <dianoia> (cf. *Ibid.* PH,I, 19-24;II, 22-47; Burnyeat, 1998, p. 30; Tunhas, 2012, Capítulo II, p. 43, em especial, a nota nº 100). O assentimento é recusado aos juízos acerca das realidades não-evidentes <aphana>, ditas obscuras <adela> (cf. DL, IX, 105). A suspensão do juízo <epoché> incide sobre o modo como as coisas são, e não acerca do modo como as coisas aparentam ser (cf. Sextus, PH, I, 19, 59). A indecidibilidade do juízo acerca da natureza das aparências <dianoia; logos> erige uma distância regulada entre o sujeito e o mundo, que se encontra na base da orientação da finalidade do pirronismo. A indecidibilidade deverá conduzir uma contínua actividade de investigação, sem fim porque sem inclinação quanto à afirmação da existência e da acessibilidade de um critério de verdade (cf. *Ibid.*, PH, I, 79, 226-227). Sextus Empiricus estabelece, de resto, uma marca distintiva entre o que podemos designar por critério de acção e critério de verdade (cf. Sextus, AM,VII, 29-33). (Trata-se de uma distinção é fundamental de maneira a evitar a crítica dogmática que determina a impossibilidade de acção <apraxia> no enquadramento de subscrição de uma atitude céptica). No pirronismo a prática da *skepsis* vai a par de uma actividade zetética <zetesis>. E é, como se sabe, em tal associação - entre *skepsis* e *zetesis* -, que Sextus radica a clara distinção entre o cepticismo, a actividade dogmática, à qual associa Aristóteles, Epicuro e os estóicos, e a actividade do que designa por Academia, onde salienta as figuras de Clitômaco e de Carnéades (Nova Academia) (cf. Sextus, PH, I, 79, 226-227). A actividade zetética própria ao pirronismo parte do exame das condições de certificação da percepção sensível. A capacidade de opôr as aparências <dunamis antithetiké; skeptiké dynamis>, conceitos e argumentos de todas as possíveis maneiras define, na interpretação de Sextus (cf. Sextus, PH, I, 7; DL, IX, 70), a dinâmica do pirronismo. O carácter fugídio do testemunho dos sentidos e a impossibilidade de determinação de uma posição metafísica acerca das propriedades das realidades não-evidentes (cf. Bett, 2000, pp. 15-28) é - num assumido contraste com a atitude do cepticismo académico - o principiar da investigação <arché> que tem a aparência como critério <agógé> (cf. Sextus, PH, I, 12, 21). É porque nem a verdadeira natureza das realidades, nem a essência dos fenómenos é passível de um conhecimento imediato, que a investigação deverá conduzir à suspensão do juízo <epoché>, ao qual se sucede um estado de tranquilidade e de felicidade <ataraxia>. Em síntese, a realidade da actividade zetética é sempre a do conflito de aparências e das opiniões que delas resultam <diaphonia>, as quais, na ausência de um critério de verdade que permita julgar da sua natureza, permanecem no impasse da sua perpétua equivalência. A conflitualidade das aparências não permite aceitá-las todas, e a ausência de um critério de verdade não as permite diferenciar (cf. Burnyeat, 1998, pp. 28-32). Essa realidade de investigação desdobra-se na descoberta céptica da força equivalente das aparências em oposição <isosthenia>, a que se deverá seguir a suspensão do juízo <epoché>. Quando se suspende a procura activa da resolução para uma determinada questão ou domínio, e se abdica do desejo de um absoluto esclarecimento - um desejo que permeava, pelo menos, os estágios iniciais da investigação -, sucede-se, por acaso, um estado de tranquilidade e de felicidade <ataraxia> (cf. Burnyeat, 1998, p. 29). A definição de cepticismo proposta por Sextus Empiricus (cf. Sextus, PH, I, 8-11) pode, segundo Myles Burnyeat, ser identificada com a seguinte sequência: conflito <diaphonia>-indecidibilidade-equivalência de forças <isosthenia>-suspensão do juízo <epoché> e, finalmente, *ataraxia*.

é, o estabelecimento de uma relação interna de oposição entre dois aspectos não ajustados da experiência.»¹⁵⁹ A identificação de contrastes e o estabelecimento de oposições conceptuais são actividades fundadoras das estratégias cognitivas¹⁶⁰. As oposições conceptuais desempenham um papel constitutivo no que ao pensamento e à linguagem diz respeito¹⁶¹. Tanto sob um ponto de vista lógico como sob um ponto de vista biológico, as figuras da semelhança e do contraste são condições do conhecimento¹⁶². O par semelhança/contraste é um dispositivo primordial, fundador, no que ao pensamento e à cognição diz respeito¹⁶³. A base biológica da pregnância da experiência – tema forte dos trabalhos de René Thom – é disso um bom exemplo. O sistema perceptivo «reúne semelhanças e selecciona contrastes, estabelecendo saliências contra fundos indiferenciados»¹⁶⁴. O que começa por ser um fundo indiferenciado de informação, torna-se, progressivamente, uma realidade pregnant, isto é, adquire um valor expressivo, que é cognitivamente relevante.

Mas o benefício ou, por assim dizer, a mais-valia adaptativa, que parece justificar a selecção natural do aparelho perceptivo, reside na percepção de semelhanças, pois, dela depende, repita-se, o apuramento da identidade dos objectos, «ela está na base da identidade que atribuímos às coisas exteriores»¹⁶⁵. «A semelhança refere-se às qualidades», ela é naturalmente expressiva¹⁶⁶. O conjunto das determinações internas de um objecto condensa-se numa qualidade particular, que singulariza o objecto. E «na raiz da analogia»¹⁶⁷ está a singularidade. A qualidade funciona como que um suplemento das determinações internas do objecto – a semelhança designa-a. A identificação de padrões de regularidade nos acontecimentos, como assim a capacidade para fazer previsões de estados de coisas¹⁶⁸ – instrumentos indispensáveis à sobrevivência e à adaptação da espécie – dependem primeiramente de uma eficaz identificação da identidade dos objectos. A origem biológica das necessidades adaptativas que estão na base do desenvolvimento do aparelho per-

¹⁵⁹ Gil, 1984, p. 91.

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 191.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 191.

¹⁶² Cf. Tunhas, 2007, p. 36.

¹⁶³ Como refere Paulo Tunhas, «[s]emelhança e contraste constitu[em] o “estrato categorial último”, “é pela análise de semelhanças e de contrastes que se obtêm os conceitos e as categorias”» (Tunhas, 2012, Cap. XIV, p. 445).

¹⁶⁴ Gil, 1984, pp. 82, 92.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 91.

¹⁶⁶ Gil, 2005, p. 168.

¹⁶⁷ Thom, *apud* Gil, 1998, p. 132. Observa Fernando Gil: «A TC [teoria das catástrofes] apresenta-se como uma «teoria matemática da analogia» – e tal constitui uma «aquisição considerável», dado que, segundo RenéThom, não houve uma nova teoria da analogia desde Aristóteles. (Gil, 1998, p. 131).

¹⁶⁸ Cf. Gil, 1984, p. 150.

ceptivo confirmam a o carácter primordial da percepção, e a sua selecção natural atesta o valor adaptativo da percepção de semelhanças.

Fernando Gil, ao arripio de autores como, por exemplo, Nelson Goodman, defende o primado da percepção na representação («nada é intrinsecamente representativo – excepto a própria representatividade»¹⁶⁹); «a percepção é interpretada pela linguagem e pelo pensamento, isto é, pelo único sistema representativo que apresenta igual profundidade»¹⁷⁰. «A representação de origem sensível é uma percepção interpretada, um sensível e (por intermédio de conceitos) uma descrição»¹⁷¹. Para ser compreendida, uma percepção deverá ser traduzida em proposições, daí decorrendo uma sua interpretação¹⁷². Mas a interpretação não tem de ser convencional, ou, pelo menos, sê-lo-á somente num segundo grau¹⁷³. «[A] natureza resiste à construção.»¹⁷⁴ Mais precisamente, a interpretação não exclui um realismo das estruturas mentais: «a interpretação é fundada em algo que está nas próprias coisas»¹⁷⁵. Importa compreender que a linguagem e a percepção são «dois sistemas de representação *principes*»¹⁷⁶, quer isto dizer, que a sua efectividade não é o resultado de uma convenção. Percepção e linguagem fazem sistema, e tal é uma manifestação o enraizamento da actividade do espírito no mundo¹⁷⁷.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 51.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 49.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 80; cf. também *Ibid.*, pp. 47, 49.

¹⁷² Cf. *Ibid.*, p. 48.

¹⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 47.

¹⁷⁴ GIL, 2003, p. 39.

¹⁷⁵ Gil, 2005, p. 38.

¹⁷⁶ Gil, 1984, p. 48.

¹⁷⁷ Cf. *Ibid.*, p. 48; Gil, 1996, § 54. Implícita a uma tal ideia – a interpretação da percepção pela linguagem – encontra-se a possibilidade de um regime de solidariedades que se estabelece entre percepção e linguagem. Esse é bem o sentido de alguns modelos cognitivistas – como o são os formulados por Ray Jackendoff e por David Marr – a partir dos quais é possível determinar similitudes estruturais entre os limiares da percepção e os níveis («fonológico», «sintáctico», «semântico») da linguagem (cf. Gil, 1996, §96). Fazendo o exame da percepção através da visão, a hipótese de uma homologia entre os patamares da percepção e os níveis da linguagem pode ser formulada e fundamentada, sobretudo, a partir da interpretação do funcionamento do nível computacional do modelo cognitivista de David Marr (*Vision*, New York, Freeman, 1982) sobre o sistema perceptivo da visão humana, e uma sua aproximação aos níveis da linguagem expostos na abordagem computacional do mental de Ray Jackendoff (*Consciousness and the computational mind*, Cambridge, M.I.T. Press, 1987). Tal hipótese foi esboçada por Fernando Gil (cf. GIL, 1996(1993), § 96). Para David Marr a visão é, acima de tudo, um centro de processamento de informação, o que implica subscrever a posição de uma relativa autonomia da natureza das representações (nível algorítmico) e dos processos (nível computacional) do sistema perceptivo visual, por relação ao seu suporte material (*hardware*); dito de outra maneira, o processamento de informação é apenas ligeiramente condicionado pelos constrangimentos físicos (cf. Marr, 1982, p. 330; *Ibid.*, Capítulo 3). Na proposta de “construção” da visão defendida por David Marr, o nível *computacional* ocupa um lugar de destaque, ainda que este faça depender a sua elucidação de uma heurística que integra, por definição, a referência aos dois restantes níveis do sistema [nomeadamente,

O quadro perceptual da representação determina primordialmente a representação, fornecendo um enquadramento originário às formas de significação. Preside-lhe, ao sistema perceptivo, uma relativa autonomia por relação aos demais sistemas representativos¹⁷⁸, cujo fundamento é, precisamente, a sua pregnância funcional «em ligação com a adaptação e a sobrevivência»¹⁷⁹, isto é, o seu carácter primordial – «o primado da percepção enquanto modelização originária do percebido.¹⁸⁰» De um primado assim delineado decorre que os efeitos resultantes da interpretação da percepção pela linguagem – a arbitrariedade que dela possa decorrer – apenas secundariamente se manifestem¹⁸¹.

o nível *algorítmico* e o nível relativo à *implementação* do sistema perceptivo visual no contexto físico (*hardware*), como é o caso da sua acomodação aos condicionalismos de ordem biológica]. A teoria computacional da visão desenvolvida por Marr identifica um esquema geral explicativo do processamento da informação visual. O esquema de Marr subdivide-se em três níveis, e que designam três principais tipos de «representações do mundo visual», que equivalem a três níveis da percepção visual, a saber: (i) o primeiro nível ou «esboço primário» (*the primal sketch*), o qual a partir do que Marr designa por um *raw primal sketch* (registo das mudanças de intensidade, aspectos da geometria), caminha em direcção a um *full primal sketch* (a precipitação dos primeiros registos em unidades); (ii) o segundo nível, *2. ½-D*, que consiste na percepção da orientação, dos contornos, da profundidade, das distâncias, entre outras propriedades das superfícies visíveis, tomando por referência o observador, isto é, a percepção é centrada no observador (*viewer-centered*); (iii) o terceiro nível, *3-D* refere-se à descrição, segundo a determinação da perspectiva pelo objecto (*object-centered*), das propriedades do espaço tridimensional, capaz, portanto, de dar conta das propriedades volumétricas dos objectos. O modelo de Marr deve ser compreendido à luz do princípio de modularidade, que prescreve que qualquer actividade de computação se divide numa colecção de unidades ou sub-processos especializados (cf. Marr, 1976; *Ibid.*, pp. 325 e sgts.) Uma extensão significativa de dados psicofísicos e neurofisiológicos corroboram a conjectura do *primal sketch* (cf. Gil, 1996(1993), § 96); o mesmo se não verifica relativamente aos níveis *2. ½-D* e *3-D*. O que não retira a sua plausibilidade, nem impede Fernando Gil de formular, na esteira de Ray Jackendoff, a hipótese de uma homologia entre os patamares da percepção e os diferentes níveis da linguagem. «Segundo o emparelhamento das estruturas linguísticas e perceptivas proposto por Ray Jackendoff, *3-D* corresponderia ao conceito (plano semântico), *2. ½-D grosso modo* à sintaxe, o esboço primário ao plano fonológico» (*Ibidem*). É digno de nota o facto de Fernando Gil, na interpretação que faz do modelo de Marr, destacar, relativamente ao *primal sketch*, que «uma vista confinada ao esboço primário teria, de certa forma, que ver com o tacto» e que «a percepção dos volumes é sentida como uma percepção de *coisas*», porque a percepção se prende com o tacto (*Ibidem*). «A reconstrução de Marr desenha como que um resumo metafórico da evidência. A visão adere à rugosidade das coisas para depois se dobrar sobre si mesma e se instituir como ponto de vista.» (*Ibidem*). Convirá, porém, ter presente que os resultados que sustentam uma homologia entre percepção e linguagem, malgrado a sua riqueza experimental, permanecem especulativos (cf. Gil, 1996, §§ 30, 96). No capítulo, Fernando Gil formula, com J.-P. Desclês, a hipótese de que «certas categorizações gramaticais operadas pelas línguas encontram uma base nas categorizações operadas pela percepção visual e pela acção motora» (Desclês, *apud* Gil, 1996, § 30 (cf. J.-P. Desclês, *Langages applicatifs, langues naturelles et cognition*, Hermès, Paris, 1990).

¹⁷⁸ Gil, 1984, p. 48.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 66.

¹⁸¹ Cf. Tunhas, 2007, p. 39.

Dentro desta lógica, a representação institui-se como uma *mimésis* que, «despertada por necessidades adaptativas»¹⁸², se revela naturalmente adequada ao que representa. A percepção, porque primordial e «absolutamente constringente»¹⁸³, institui-se naturalmente como o fundamento da legitimidade da representação¹⁸⁴. É assim que, perante a ideia reguladora de um «mimetismo universal» – ela mesma «condição do discernimento de semelhanças»¹⁸⁵ –, podemos, justificadamente, supor «uma articulação originária do pensamento com a verdade»¹⁸⁶, «uma faculdade inata de ver justo»¹⁸⁷. A representação, porque determinada pela percepção, apoiada numa disposição intrinsecamente fiável para perceber semelhanças, «sugere um ajustamento de princípio dos dispositivos cognitivos aos seus objectos»¹⁸⁸, dito de outra maneira, ela confirma «uma coadaptação de sujeito e mundo.»¹⁸⁹ O valor adaptativo da percepção é, nas palavras de Fernando Gil, a «atestação viva» de «uma continuidade ligando a receptividade da sensibilidade e a espontaneidade cognitiva do sujeito»¹⁹⁰: uma «cumplicidade da cognição com o mundo»¹⁹¹.

2.3. A natureza designativa da representação

«Da análise da representação de origem sensível ressaltará que o «sensível» é já «intelectual»¹⁹². E é na «natureza designativa»¹⁹³, mais rigorosamente, na vocação designativa da representação que, segundo Fernando Gil, parece residir um dos fundamentos da inerência do sensível ao inteligível¹⁹⁴.

Fernando Gil identifica três planos de análise «aparentemente discordantes» na estrutura da relação de representação, a saber, uma relação: «(i) entre a representação de origem sensível e a representação de origem intelectual; (ii) entre o aspecto designativo e o aspecto significativo; (iii) entre a representação e

¹⁸² *Ibid.*, p. 43.

¹⁸³ Gil, 1984, p. 49.

¹⁸⁴ Cf. Tunhas, 2007, p. 43.

¹⁸⁵ Gil, 1984, p. 504.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 34.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 37.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 504.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 37.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 505.

¹⁹² Gil, 1984, p. 60.

¹⁹³ Gil, 1984, p. 60.

¹⁹⁴ Cf. *Ibidem*.

o representado.»¹⁹⁵ E é na relação ente os planos (i) e (ii) que o fundamento da continuidade entre a origem sensível e a origem inteligível da representação deverá ser buscado: a natureza designativa da representação. Diz Fernando Gil: «[e]xiste uma comunidade entre a representação de origem sensível e a representação de origem intelectual, que assenta, antes de mais, na sua natureza designativa»¹⁹⁶.

A relação de representação – a instância da representação – institui-se segundo um aspecto designativo e um aspecto significativo¹⁹⁷. Apesar dos «erros sistemáticos»¹⁹⁸ que a interpretação da representação de origem sensível possa revelar, ela testemunha de qualquer coisa como uma vocação designativa: nos seus dois aspectos (designativo; significativo) ela refere-se sempre a um representado¹⁹⁹, isto é, «as descrições – o conceito – não são vazias»²⁰⁰. A especificação das características do objecto, obedece a uma “intencionalidade” designativa. A descrição é uma forma de acesso ao objecto. (A descrição visa fixar e determinar o facto da experiência, ela, por assim dizer, prepara-o para a explicação.) O aspecto designativo da representação visa a descrição do representado, e tal é analiticamente acompanhado da significação²⁰¹; o sistema pensamento-linguagem intervém automaticamente na relação de representação, atribuindo ao representado um conteúdo significativo²⁰². Dito de outra maneira, na relação de representação, ao mesmo tempo que o representado é descrito, ele é também objecto de significação.

Mais do que ter presente que toda a representação, seja ela de origem sensível ou intelectual, se desdobra em designação e significação, importa reter que a referência e a significação ocorrem conjuntamente na relação de representação²⁰³. Este aspecto é central. O facto da referência (aspecto designativo) se fazer acompanhar da identificação (aspecto significativo) do representado (ou se se preferir, o objecto visado pelo conceito), informa-nos de que «a intenção designativa [está] sempre e já «preenchida» (...) por um conteúdo significativo.»²⁰⁴ Mais: «a representação é um conteúdo significativo (...) que se substitui ao representado, o objecto ex-

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ «A ocorrência de erros sistemáticos de interpretação não invalida o isomorfismo da sensação com a aparência exterior.» (Gil, 1984, p. 64).

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 61.

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 61, 70.

²⁰¹ Mais precisamente: «a designação acompanha-se (analiticamente) pela significação» (Gil, 1984, p. 61).

²⁰² Cf. *Ibid.*, p. 61.

²⁰³ Cf. *Ibid.*, pp. 60-62.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 61.

terior»²⁰⁵, do apuramento de um tal conteúdo depende o poder de representar (a representatividade da representação). O aspecto designativo da representação supõe o conteúdo significativo do representado.

Da análise da estrutura da interna relação da representação ressaltou: (i) a comunidade entre a representação de origem sensível e a representação de origem inteligível assente na sua comum partilha de uma natureza designativa; (ii) a relação entre o aspecto designativo e o aspecto significativo da representação, pela simultaneidade com que, sob um ponto de vista analítico, o aspecto designativo (referência, descrição) e o aspecto significativo (significação, identificação) visam o representado; (iii) a inerência de um conteúdo significativo à intencionalidade designativa da representação.

A representação de origem sensível, sendo interpretada pelo sistema pensamento-linguagem, é – já aqui o referimos a propósito da percepção – ainda assim, primordialmente determinada pela percepção²⁰⁶. Determinando a representação²⁰⁷ e situado a montante das significações²⁰⁸, o quadro perceptual – caracterizado por uma disposição intrinsecamente fiável para perceber semelhanças – fornece uma «modelização originária»²⁰⁹ do mundo. Porque primordialmente determinada pela percepção, a representação de origem sensível institui-se como um sistema representativo que, nos seus dois aspectos – designativo e significativo²¹⁰ –, se mostra capaz de descrever a realidade: «é assim que um conteúdo informativo é dito referir-se a um percebido»²¹¹. O conteúdo significativo da representação é, «intrínseca e não convencionalmente»²¹², fonte de representatividade, ele está na base da possibilidade de adequação da representação ao representado²¹³. A inerência do conteúdo significativo à designação informa-nos, realmente, que o sensível contém já em si o inteligível. Não existe um hiato entre a designação e a identificação, elas ocorrem simultaneamente.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 53.

²⁰⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 47, 49.

²⁰⁷ Cf. Tunhas, 2007, p. 39.

²⁰⁸ Cf. Gil, 1984, p. 62.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 66.

²¹⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 60-61.

²¹¹ *Ibid.*, p. 80.

²¹² *Ibid.*, p. 62.

²¹³ *Ibid.*, p. 37.

3. O PRIMADO DA PERCEÇÃO

O primado epistemológico da percepção sobre a representação elucida a origem sensível da representação, dito de outra maneira, ele determina que a representação tem origem nos sentidos – a representação funda-se na percepção²¹⁴. Isso mesmo o ilustra a temática da percepção do semelhante, bem patente na teoria da percepção formulada por Platão, tal como ela se nos é exposta no *Timeu*²¹⁵. Ela opera uma cisão entre representação e representado, bem como uma demarcação entre percepção e percebido, tal apontado já para uma clara instanciação da representação.

A instância da representação funda-se sobre uma distinção entre o que é percebido <*aistheta*> e o que o não é <*anaistheta*>²¹⁶. Trata-se de uma importante distinção por forma a estabelecer – que é o que nos interessa aqui compreender – uma associação entre a representação e a percepção. Por uma espécie de fluxo («frente de onda»), as qualidades do objecto que provocou a afecção <*pathos*> convertem-se em percepção²¹⁷. O mecanismo de percepção <*aisthesis*> «adquire um sentido técnico novo». As partes sensíveis do corpo (por exemplo, olhos, ouvido), sobre as quais se produziu a afecção <*pathos*> comunicam com a parte intelectual da alma <*phronimon*>. A afecção converte-se, então, em percepção, daí resultando o conteúdo significativo da representação <*phronimon*>, o qual funciona como substituto do representado. «A afecção transmite à alma as propriedades do objecto.»²¹⁸ A parte intelectual da alma <*phronimon*> consiste numa elaboração do percebido (cuja origem é sensível) – ele é um seu «equivalente funcional»²¹⁹. Como o nota Fernando Gil, «acham-se aqui representados os quatro aspectos da relação de representação», são eles: (i) «a representatividade»; (ii) «o conteúdo informativo»; (iii) «uma eficácia do mundo exterior»; (iv) «um aparelho de decifra-

²¹⁴ Seguimos aqui a linha de investigação sugerida pelo estudo de Paulo Tunhas, “Verdade e Imaginação em *Mimésis e Negação*” (Tunhas, 2012, Cap. XIV, cf. em especial, pp. 442-445). De acordo com o autor, «[n]a teoria da representação, a teoria estóica da *phantasia* – à qual Fernando Gil retornará no *Tratado da evidência* – apresenta uma importância decisiva» (Tunhas, 2012, Cap. XIV, p. 439), sendo ela uma dos eixos fundamentais para a teorização do primado da percepção sobre a representação. Além disso, a teoria estóica da representação compreensiva (*catalepsy*; <*phantasia kataleptiké*>) ilustra exemplarmente a aporia da representação (*Ibid.*, p. 443). Por aí se compreende a pertinência que a análise da doutrina estóica da *catalepsy* adquire para discussão da natureza e do estatuto epistemológico da noção de representação, bem como, e mais especificamente, para a determinação dos compromissos epistemológicos da tese giliana do *realismo da interpretação*, o propósito maior do presente estudo.

²¹⁵ Gil, 1984, p. 53.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Ibidem*.

ção»²²⁰. A teoria da percepção que no *Timeu* se pode reconhecer diz a pregnância da representação. E, mais radicalmente, ela dá conta de uma continuidade entre o sensível e o inteligível.

Também para os estóicos representar supõe uma legitimidade de princípio para o fazer, cujo fundamento se encontra no dispositivo – que agora sabemos ser – natural e adaptativo de percepção de semelhanças. Algo exemplarmente ilustrado pela teoria estóica da representação compreensiva <*catalepse; phantasia kataleptiké*>. A pregnância da representação de origem sensível, a pregnância do semelhante é, por assim dizer, o seu principal motivo da doutrina estóica da representação. Sem jamais abdicar de um enquadramento perceptual da representação, a teorização estóica da noção de representação registou, no entanto, uma evolução. Desde as primeiras definições da noção de representação atribuídas a Zenão e Cleantes, até, por exemplo, aos decisivos contributos de Crísipo, verifica-se como que uma progressão desde a passividade da semelhança (a representação entendida como uma pura afecção), em direcção a um primado da actividade configurado pela figura do assentimento. A representatividade (semelhança), o conteúdo informativo, e eficácia (causalidade) são directamente visadas pela doutrina da *catalepse*. Motivo pelo qual ela se nos surge como um contexto especialmente favorável ao nosso propósito: debater o estatuto epistemológico da representação.

3.1. A doutrina estóica da representação: entre o realismo da semelhança e a idealidade do assentimento

3.1.1. Semelhança. A infalibilidade da afecção

A teoria estóica da representação como, de resto, as restantes teorias estóicas, situa as suas raízes na filosofia de Aristóteles²²¹. Um dos exemplos mais salientes é o interesse estóico pela teoria aristotélica da percepção, onde aspectos como a intencionalidade, o aparelho e dispositivos de representação constituem um particular domínio de investigação²²². A representação é aí entendida, em sentido forte, como uma afecção da alma. Diferentemente de Platão, a Aristóteles interessa-lhe o “facto mimético” da representação. O conteúdo significativo da representação não é, de modo algum, ignorado; pelo contrário, «sabe-se, do *De Anima*, que se percebem

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ Cf. Gil, 1984, p. 55; Goldschmidt, 1989, pp. 8-113, §52.

²²² Cf. Spruit, 1994, pp. 54-55; Goldschmidt, 1989, p. 111, IV, § 52.

formas sem matéria»²²³. Mas é a «existência objectiva» do conteúdo significativo da representação que é por Aristóteles acentuada, permanecendo a representação fortemente ligada à noção de imagem²²⁴.

A percepção do semelhante é um tema forte da teoria aristotélica da representação, nela busca-se uma coincidência entre a representação e a imagem. As coisas exteriores são afecções da alma. Mais rigorosamente, as afecções são a expressão imediata ou mediata das coisas exteriores: as afecções da alma são semelhanças <*homoiomata*> das coisas exteriores <*pragmata*>²²⁵. Mais, «[c]oisas como afecções são idênticas para todos os homens.»²²⁶ Dado o primado da realidade exterior, as representações beneficiam de objectividade, mas não de um valor de verdade. Por exemplo, os signos imediatos (as palavras, definidas como «imediatamente signos» <*semeia protos*>²²⁷) podem ser apreendidos, mas apreensão não se faz acompanhar de um valor de verdade²²⁸. O fundamento de uma tal posição parece residir na associação, que caracteriza a teoria aristotélica da representação, da representação à imaginação.

Foi apenas a partir de Aristóteles que a representação passou a significar imaginação²²⁹. Trata-se de uma associação fundamental. À imaginação cumpre a função de ligação da sensação ao pensamento²³⁰. Uma tal associação, segundo Aristóteles, determina que a representação não possa ser susceptível de assegurar, pela sua natureza ou pelas suas propriedades constitutivas, uma certificação imediata. Dito de outra maneira, a origem sensível da representação supõe uma sua elaboração²³¹. As sensações estão, por definição, ao abrigo de todo o erro. À infalibilidade da afecção dever-se-á, portanto, acrescentar o papel da imaginação.

A influência da filosofia aristotélica na doutrina estóica da representação é, já aqui o referimos, decisiva. A percepção do semelhante é também uma constante na doutrina estóica da representação. E também para os estóicos a representação, a *phantasia*, é uma afecção da alma. Há, apesar da referida inspiração, diferenças decisivas entre as duas concepções, que interferem directamente no estatuto epistemológico da representação. Elas dizem, sobretudo, respeito ao conteúdo

²²³ Cf. Gil, 1984, p. 54.

²²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 54.

²²⁵ Cf. *Ibid.*, p. 54.

²²⁶ *Ibid.*, p. 54.

²²⁷ Aristóteles, *apud* Gil, 1984, p. 54.

²²⁸ Cf. Gil, 1984, p. 54.

²²⁹ Em Platão, por exemplo, o termo representação não integrava a faculdade da imaginação, nem ela tão-pouco fazia menção ao conjunto de sensações, cf. Goldschmidt, 1989, p. 111, IV, § 52.

²³⁰ Cf. Goldschmidt, 1989, p. 111.

²³¹ Cf. *Ibidem*.

informativo (semelhança) e à eficácia (causalidade) da representação. Desde logo, dever-se-á notar que foram os estóicos os primeiros «a denominar tecnicamente a representação, separando a *phantasia* da teoria da imaginação»²³². Uma decisão que apenas reforçará – tal é o que nos propomos demonstrar – o realismo metafísico que caracteriza a doutrina estóica da representação.

Segundo a doutrina estóica, a representação <*phantasia*> é uma afecção da alma, ela é o resultado da acção externa dos objectos pela via dos sentidos. Concretamente, a acção dos objectos origina uma impressão – uma afecção – que é gravada nos sentidos²³³. E tal impressão, uma vez transmitida pelo *pneuma* («a parte central da alma»²³⁴), converter-se-á em representação <*phantasia*>. Todo o processo assenta, convém sublinhar, numa marcada receptividade sensorial. A percepção resulta de um conjunto de tensões de vária ordem no *pneuma*²³⁵, com o qual a alma humana interage. Um fluxo de *pneuma* estende-se desde a parte principal da alma, passando pelos órgãos sensoriais, para de seguida deixar o corpo; depois de operar uma modificação regressa ao corpo e aí deposita uma imagem sensorial <*phantasia*> no espírito²³⁶. Os objectos externos, actuando através dos órgãos sensoriais, gravam uma impressão na alma, e essa impressão designa-se por *phantasia*²³⁷.

Em síntese: a *phantasia* (a.) deriva de um objecto existente, (b.) tem a capacidade de representar exactamente esse objecto, e (c.) é impressa nos órgãos sensoriais²³⁸. A *phantasia* é uma impressão que «estabelece-se e dá-se a si própria a ver, ao mesmo tempo que estabelece e dá a ver o que produz»²³⁹. A metáfora da luz é, a este título, esclarecedora. «A representação deve o seu nome ao da luz, pois, do mesmo modo que a luz dá a ver, simultaneamente, ela-mesma e os objectos que a rodeiam, do mesmo modo a representação dá a ver, em conjunto, ele-mesma e o objecto que a produz»²⁴⁰. Nestes termos, a *phantasia* é uma reprodução perfeita do objecto representado. A representação é originariamente

²³² Gil, 1984, p. 55.

²³³ Cf. *Ibidem*.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ Segundo os estóicos o *pneuma* é a substância que permeia o universo e garante o nível mínimo de coesão material entre os objectos; através de sucessivos estádios torna-se responsável pela organização e pelo funcionamento metabólico, pela percepção animal e, finalmente pela cognição e entendimento humanos, cf. Hankinson, 2003a, p. 299.

²³⁶ Cf. Spruit, 1994, p. 55; a descrição da actividade do *pneuma* que aqui se apresenta, corresponde a um resumo do segundo parágrafo.

²³⁷ Cf. Gil, 1984, p. 55.

²³⁸ Hankinson, 2003b, p.61.

²³⁹ Cf. Gil, 1984, p. 55.

²⁴⁰ Crísipo, *apud* Goldschmidt, 1989, §53, cf. também a nota n.º 3.

delimitada pela percepção. Consistindo numa afecção que se produz no interior da alma, ela tem a sua origem material nos sentidos. Na doutrina estóica o primado da percepção determina uma absoluta concordância entre a imagem <*phantasia*> e o representado. A ideia do realismo da semelhança atravessa a teoria estóica da *phantasia*, sobre ela se institui a legitimidade da representação.

3.1.2. *Eficácia. O isomorfismo entre representante e representado*

As primeiras propostas de definição de representação, nomeadamente aquelas avançadas por Zenão e Cleantes, tendiam a conceber a representação como se uma mera impressão gravada numa tábuca de cera²⁴¹. Os sentidos são concebidos como um simples receptáculo, atestando a infalibilidade e, mais importante, a eficácia da afecção. Opera-se, aqui, qualquer coisa como um princípio de figuração. Uma absoluta passividade permite que o representado se manifeste no presente da sensação, melhor dito, nela seja fielmente gravado. Como refere Fernando Gil, «passividade significa que o percepto se dá a conhecer a si próprio: dá-se (...) sem deformação – e sem que nada se interponha entre ele e o sentido: o seu conhecimento é imediato.»²⁴² Vale a pena sublinhar este aspecto. A passividade da sensação é, nas primeiras versões da teoria estóica da representação, garantia incontestável da verdade dos sentidos. A representação é concebida como uma figuração autêntica do percebido. A imagem <*phantasia*> faz as vezes do representado, ela é-lhe absolutamente semelhante. Dito de outra maneira, a coincidência entre a imagem e o objecto justifica a representatividade do quadro perceptivo. À pregnância da representação de origem sensível segue-se, consecutivamente, uma certificação sensível imediata da representação. A *phantasia* reforça a ideia estóica de uma *sympatheia* universal²⁴³: uma continuidade, sem falhas, entre cognição e mundo, entre a representação e o representado.

A legitimidade da representação esteia-se na figura da semelhança, a relação entre representação e representado é uma relação de semelhança. A perfeita coincidência da aparência-imagem com o representado, assente pela passividade da sensação, é o garante da legitimidade do sistema representativo. Implícita à doutrina estóica da representação está, portanto, a possibilidade de um isomorfismo entre a sensação e a aparência; recordemos: a representação, ao mesmo tempo que

²⁴¹ Cf. Goldschmidt, 1989, §53.

²⁴² Gil, 1996, §37.

²⁴³ Cf. Tunhas, 2012, Cap. XIV, p. 440.

se mostra, dá a ver o objecto que a provocou. Ora, a ideia de uma semelhança coincidente entre a aparência e o representando, conduz-nos, necessariamente, a uma indistinção entre representante e representado. E «se existe isomorfismo de representante e representado como, então, saber quem representa?»²⁴⁴ Em tais condições, isto é, se as imagens constituem uma semelhança com os objectos, como distinguir aquilo que representa daquilo que é representado?

3.1.3. Informação. A controvérsia entre estóicos e cirenaicos

A indistinção entre representante e representado na relação de representação é uma dificuldade decorrente da defesa de um isomorfismo entre a sensação e a aparência; aspecto da doutrina estóica da representação que se afigurava como o garante de um acordo entre a cognição e o mundo, nele residindo «um apetite universal de comunhão»²⁴⁵. «Semelhança e eficácia apresentam dificuldades que, num certo sentido, se revelam ainda transposições dos problemas da representatividade.»²⁴⁶ Outras objecções se colocam a esta primeira versão da teoria estóica da representação. Desde logo, aquela que foi levantada pelos cirenaicos, e que se prende com noção de verdade da representação. De acordo com a teoria estóica da representação, a «infallibilidade da sensação» deve poder assegurar a concordância das representações com a realidade²⁴⁷. Para os estóicos, como refere Fernando Gil, a verdade (semelhança) e a causa (eficácia) são indissociáveis, elas estão «internamente ligadas»²⁴⁸. A *phantasia*, é Crísipo quem o refere, mostra o que a produziu²⁴⁹. E tal não se trata, é preciso compreender, de uma revelação. A *phantasia* tem origem nos sentidos e é gravada na alma, ou seja, a «idealidade da semelhança» está ligada à «materialidade da eficácia»²⁵⁰. É nestas condições que, para os estóicos, a eficácia da impressão deve poder determinar a verdade da representação. E este é, precisamente, o cerne do debate entre estóicos e cirenaicos em torno da representação. Para os cirenaicos «a infallibilidade da sensação nada prova em termos de verdade.»²⁵¹

²⁴⁴ Gil, 1984, p. 47.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 62.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 63.

²⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 65.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 63.

²⁴⁹ *Ibidem.*

²⁵⁰ *Ibidem.*

²⁵¹ Gil, 1984, p. 65.

As fórmulas dos cirenaicos são, como o notara Victor Brochard²⁵², em certo sentido, próximas das do cepticismo. Os cirenaicos, à semelhança dos pirrónicos, adoptam uma atitude céptica sem que isso represente um bloqueio da acção <aproxia>; ambos seguem as realidades aparentes, isto é, a partir da disposição das aparências extraem benefício e um critério para a orientação prática. Para os cirenaicos, apenas as afecções <pathé> – o que sentimos como causa da acção de um agente externo – são apreensíveis²⁵³. O real autêntico é o das sensações consideradas não sob o ponto de vista da eficácia da sua representação, mas sob a eficácia da sua afecção. Não se deixando confundir com a “afecção subjectiva” (a experiência que o sujeito tem da afecção), a causa das afecções permanece inapreensível <akatalépton>²⁵⁴. A infalibilidade da sensação não é acompanhada de um valor de verdade. As afecções estão, portanto, sujeitas a erros sistemáticos de interpretação: «um homem pode ser levado a sentir o branco [provocado] por aquilo que não é branco, o doce por aquilo que não é doce»²⁵⁵. Mas daí não decorre que as afecções *elas mesmas* sejam inapreensíveis, ou que a origem sensível da representação deva por aí ser questionada: «é inegável que sentimos qualidade, o branco ou o doce, e que as afecções constituem critérios infalíveis»²⁵⁶. Há, de resto, uma curiosa terminologia cirenaica, que expõe exemplarmente a questão; podemos desconhecer a verdadeira natureza da causa das afecções, por exemplo, se a natureza do agente que produz o efeito é branca, mas o facto de que nós somos ou estamos afectados “brancamente” não é matéria de incerteza²⁵⁷.

Para os cirenaicos se por aparência entendermos o que nos afecta, então, todas as aparências são verdadeiras; pelo contrário, se por aparências considerarmos as causas das afecções, segue-se que todas as aparências são falsas e inapreensíveis²⁵⁸. Na verdade, para a doutrina cirenaica, apenas as afecções (por exemplo, a sensação de prazer ou de dor) são capturáveis: o critério é a afecção²⁵⁹. O pressuposto é o da pura passividade da experiência do sujeito – a sua infalibilidade²⁶⁰. Para os cirenaicos, como para os pirrónicos, a aparência é a *afecção*

²⁵² Cf. Brochard, 1987, p. 97.

²⁵³ Cf. Brunschwig, 1996, p. 1011.

²⁵⁴ Cf. Sextus, AM, VII, 191, 194, 299.

²⁵⁵ Sextus, AM, VII, 192, tomamos aqui a liberdade de nos servirmos da tradução de Fernando Gil (cf. 1984, p. 64).

²⁵⁶ Gil, 1984, p. 64.

²⁵⁷ A propósito da terminologia cirenaica permitimo-nos remeter para o muito relevante estudo de Voula Tsouana, *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, em especial: capítulo 3, «The vocabulary of the *pathé*».

²⁵⁸ Cf. Sextus, AM, VIII, 194.

²⁵⁹ Cf. Sextus, AM, I, 191, 193.

²⁶⁰ Cf. Brunschwig, 1996, p. 1011.

e não a *causa da afecção*, porque a última é da ordem das realidades obscuras, logo, irremediavelmente indecível. Para os cirenaicos as realidades obscuras (as causas das afecções) além de indecíveis, são insondáveis; quer isto dizer que os cirenaicos, diferentemente dos pirrónicos, não suspendem o juízo quanto ao *logos* das aparências. Tal como os cépticos académicos a sua posição é caracteriza por um meta-dogmatismo epistemológico negativo²⁶¹.

Os cirenaicos criticam a teoria estóica de representação, por esta pretender radicar a exactidão (representatividade) e a objectividade (causalidade) da representação” na infalibilidade das “afecções subjectivas” («as imagens em que a sensação consiste»²⁶²). Também esse parece ter sido o sentido da crítica formulada por Arcesilau. Para Arcesilau, como, de resto, para a globalidade do cepticismo antigo, os sentidos são falíveis. Face a isto, e este é o ponto em que a crítica de Arcesilau incide, sempre poderá haver duas impressões fenomenologicamente indistintas e, no entanto, uma delas ser falsa, isto é, derivar de outro objecto²⁶³. Como assegurar a eficácia da representação, a exemplificação do representante no representado? Como distinguir a representação <*phantasia*> de uma simples ilusão <*to phantasma*> provocada pelos sentidos?

3.1.4. *Actividade. O assentimento como critério de verdade*

As críticas evocadas têm como ponto comum o insistirem em que «é insuficiente afirmar que o objecto “se imprime” na sensação»²⁶⁴. Pretender que todas as impressões são verdadeiras é necessariamente um logro a evitar. Este aspecto não foi naturalmente ignorado pelos estóicos, e orientou a evolução da teoria estóica da representação. Houve, nessa evolução, a necessidade de um apuramento do conteúdo significativo da representação. Passaram a ser consideradas quatro entidades: (i) a representação <*phantasia*>; (ii) o objecto representado <*to phantaston*>; (iii) a imaginação <*to phantastikon*>; (iv) a ilusão <*to phantasma*>. Mas, de novo, a questão se coloca: como distinguir as representações verdadeiras (as impressões catalépticas) das restantes?

²⁶¹ A propósito do sentido em que a orientação epistemológica dos cépticos académicos é considerada meta-dogmática, cf. Brunschwig, 1996, p. 1003. R. J. Hankinson não hesita em classificar a orientação epistemológica tanto dos cépticos académicos como a dos cirenaicos de dogmática, cf. Hankinson, 1995, p. 16.

²⁶² Gil, 1984, p. 65.

²⁶³ Cf. Cícero, *Acad.*, II, 77.

²⁶⁴ Gil, 1984, p. 66.

Da referida evolução resultou uma diferenciação terminológica da noção de representação, segundo dois tipos: as impressões <*phantasia*> e as impressões cognitivas ou catalépticas <*katalêptikê phantasia*>. O reconhecimento das impressões catalépticas exige mais do que a passividade da percepção, concretamente, exige um juízo que avalie a adequação da representação à realidade. A verdade do sensível, da aparência, não se avalia pela semelhança com o objecto, mas estabelece-se por um algo como um assentimento conferido pelo sujeito: o reconhecimento da adequação²⁶⁵. Trata-se nisto do reconhecimento de um princípio de actividade do sujeito, por aí se rejeitando a ideia de uma certificação sensível e imediata da representação. Para os estóicos, o espírito assemelha-se a uma *tabula rasa* e não dispõe, no começo do seu desenvolvimento, de impressões catalépticas. Será por via da prática, da disciplina e da instrução que, segundo o seu progresso moral e cognitivo <*prokopê*>, as impressões se especializarão em impressões cognitivas²⁶⁶. Apenas estas últimas são, segundo a doutrina estóica, infalivelmente verdadeiras. Valerá a pena insistir neste ponto. As impressões catalépticas têm a capacidade de representar com exactidão os traços distintivos <*idiômata*> do objecto representado. As características singulares do objecto representado <*idiômata*>, são directamente produzidas no *idiôma* da impressão cataléptica²⁶⁷, motivo pelo qual a impressão cataléptica partilha exactamente a mesma natureza do objecto representado. O objecto é, por assim dizer, apresentado “em pessoa” e é, infalivelmente, tornado reconhecível. Mais do que o *assentimento* a representação cataléptica impõe a captura (compreensão <*katalepsis*>) do objecto. A apreensão (posse) do objecto visado não admite resto, a captura inteligível da sua singularidade é absoluta. A verdade da representação compreensiva (<*catalepse*; <*phantasia kataléptikê*>) é a verdade do individual, da sua unidade. Não é a semelhança, mas a informação que passa a estar no centro da discussão do estatuto da representação.

A posição estóica é exemplarmente formulada por Fernando Gil, permitimo-nos aqui recuperá-la:

«A verdade da representação cataléptica não é imanente e imediata como a ideia evidente cartesiana; é por meio de um «assentimento» dado à representação sensível (a *phantasia*) que se chega a uma representação que seja *sigillum sui et veri*.»²⁶⁸

²⁶⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 66, 68.

²⁶⁶ Para uma melhor compreensão da especificidade do estado inicial de progresso moral e cognitivo caracterizado pelo conjunto de impressões genéricas, cf. Spruit, 1994, p. 58; Diógenes de Laércio, VII, 54.

²⁶⁷ Cf. Sextus, AM, VII, 250.

²⁶⁸ Gil, 1984, p. 67.

Acrescenta ainda o autor:

Pela via da representação cataléptica «[o]beter-se-ia assim uma representação com “a propriedade de, por algum modo, apreender e reter a verdade”, os sentidos revelar-se-iam efectivamente “intérpretes e mensageiros das coisas”. E o assentimento à phantasia, que incumbe ao sujeito, teria como efeito uma certeza inquebrantável e inatacável sobre a correspondência da representação ao seu objecto, uma vez que a representação cataléptica é tal que não pode provir senão duma coisa existente – que, por seu turno, descreve cabalmente.»²⁶⁹

A representação do objecto existente é impressa com exactidão (isto é, a representação reproduz fielmente as características do objecto), de um tal modo – e este é o aspecto a sublinhar – que uma representação assim concebida não pode provir de outra entidade que não seja a do objecto representado, por outras palavras, ela não pode ser falsa.²⁷⁰ Diz Fernando Gil, «[é] um estereótipo estóico descrever a representação como provindo de uma coisa exterior, sendo a sua conformidade com essa coisa de tal natureza que ela “não poderia provir de uma coisa inexistente”»²⁷¹. A representação compreensiva <katalêptikê phantasia> não se pode, portanto, confundir com uma ilusão provocada pela falibilidade dos sentidos <to phantasma>. E só às impressões catalépticas está o assentimento reservado.

3.2. Entre a passividade dos sentidos e a actividade do assentimento.

A aporia da representação

A introdução do assentimento como «critério suplementar»²⁷² de representatividade – uma certificação inteligível do sensível – não significou, de modo algum, a contestação da confiança na sensação, na experiência proporcionada pelos sentidos. O primado epistemológico da percepção é conservado pela representação cataléptica. Mais. Do reconhecimento de que são problemáticos os estados de coisas a que a percepção se refere não se segue a recusa do enquadramento perceptivo da teoria da representação. A representação de origem sensível continua a ser entendida como uma fonte privilegiada de informação, a partir da qual se estabelece a comunicação entre sujeito e mundo. Isso mesmo o esclarece o conteúdo do assentimento. O assentimento não é nem uma efabulação, nem uma convenção, ele constitui como

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 67.

²⁷⁰ Cf. Spruit, 1994, p. 57.

²⁷¹ Cf. Gil, 1984, p. 57.

²⁷² Cf. *Ibid.*, p. 67.

que uma certeza, cujo fundamento está inscrito na própria natureza das coisas: ele é absolutamente constringente, e indeclinável. Espontâneo, o assentimento testemunha do enraizamento do sujeito na experiência do mundo²⁷³.

A adequação da representação às coisas continua a assentar na impressão destas na alma, acrescentando-se, todavia, como condição a solicitação da actividade do sujeito²⁷⁴. O assentimento não é, portanto, da ordem da pura afecção, ou da pura imanência: a verdade da representação cataléptica não é imediata, nem tão-pouco o assentimento está assegurado²⁷⁵. O conteúdo do assentimento não decorre unicamente da passividade da sensação²⁷⁶. Não há, é Fernando Gil quem o refere, «um assentimento adquirido à partida»²⁷⁷. A *catalepse* remete para a compreensão, ou seja, para a apreensão, para a posse, de um conteúdo informativo pelo sujeito. A *catalepse* supõe «a com-preensão, tanto da alma pela representação e pela coisa como da coisa pela representação e pela alma»²⁷⁸. E não pode haver compreensão sem certeza. Compreensão e certeza vão juntas. A *catalepse* é a confirmação da certeza de um juízo sobre a adequação da representação ao objecto. O efeito do assentimento – o juízo de validação das representações pelo sujeito – é «uma certeza inquebrantável e inatacável» sobre a veracidade da representação, entendida, como a correspondência da representação com a realidade.

A legitimidade da representação passa – com a introdução do assentimento como critério²⁷⁹ – a depender de uma elaboração do sensível pelo inteligível. Esta mudança de plano é fundamental. E coloca-nos, de novo, face à estrutura intrinsecamente aporética da relação de representação. A determinação da exactidão da correspondência (a semelhança) da imagem <*phantasia*> com o objecto está a cargo do sujeito. Ou seja, é o juízo do sujeito que legitima a representação, é ele que justifica «a relação entre o objecto representado e a imagem na base da representação»²⁸⁰. Uma vez ainda, «é o assentimento que deve dissipar qualquer dúvida sobre o bom funcionamento das atribuições.»²⁸¹. E a dificuldade maior da doutrina da *catalepse* reside justamente aqui: «a subordinação do sensível ao inteligível»²⁸² termina por rebater a representação sobre o sujeito, redobrando

²⁷³ Dumont, 1985, pp. 122-131.

²⁷⁴ Cf. Gil, 1984, p. 57.

²⁷⁵ Diz Fernando Gil, «[n]ão há um assentimento adquirido à partida» (Gil, 1984, p. 68).

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 67.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 68.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 67.

²⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 68.

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ *Ibidem*.

²⁸² Gil, 1984, p. 70.

consecutivamente a distância que o separa do objecto²⁸³. No que ao estatuto da representação diz respeito, «as dificuldades resultam do facto de a representação de origem sensível depender ao mesmo tempo, duma elaboração significativa e da submissão do sujeito ao exterior.»²⁸⁴ Face a estas condições, a questão coloca-se: «a partir do momento em que se faz intervir o sujeito, como limitar a margem da sua interpretação?»²⁸⁵ Como pode o que na origem parece físico e é recebido pelos sentidos, ser elaborado pela mente e por ela julgado sem sofrer deformação? Uma dificuldade que fora perfeitamente notada pelos estóicos da época imperial. Fernando Gil cita, a este propósito, Marco Aurélio: «[o] princípio hegemónico [da alma]... faz com que qualquer acontecimento lhe pareça tal como ela queira»²⁸⁶. Como garantir, sem recorrer ao “idealismo da interpretação”, a perfeita coincidência entre a imagem, a aparência, e o objecto? Mais. Deve a interpretação do percebido (o pressuposto da actividade do sujeito) necessariamente implicar uma sua transformação? Tudo isto nos conduz a «um intervalo indecível entre um “realismo passivo da semelhança” e um “idealismo activo da interpretação”»²⁸⁷.

A aporia é, de resto, claramente formulada por Fernando Gil:

«[P]ara se justificar a relação entre o objecto representado e a imagem na base da representação, será mister recorrer a um realismo da semelhança: na imagem, o objecto está “impresso, marcado e reproduzido”. Mas a análise das condições desse realismo (o empirismo sensista não é suficiente) acaba por nos remeter para um idealismo da interpretação.»²⁸⁸

Para um começo de resposta a esta crucial aporia é necessário, assim o entendem os estóicos, uma mudança de plano. Em primeiro lugar, dever-se-á ter presente que «a doutrina do assentimento respeita muito mais à informação do que à verdade»²⁸⁹.

Atentemos a um exemplo por Fernando Gil destacado:

«[P]erante pêssegos perfeitamente imitados, não se dirá que são pêssegos verdadeiros? A resposta de Esfero ao Imperador Ptolomeu que, para testar a doutrina do assentimento e o embaraçar, lhe fizera servir uma bandeja de pêssegos esculpidos

²⁸³ Algo perfeitamente assinalado por Fernando Gil: «o rebatimento da representação sobre o sujeito (...) mais não faz do que aumentar a sua distância do objecto.» (Gil, 1984, p. 58).

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 70.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 68.

²⁸⁶ Marco Aurélio, *apud* Gil, 1984, p. 68.

²⁸⁷ Tunhas, 2007, p. 41.

²⁸⁸ Gil, 1984, p. 68, sublinhado do autor.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 70.

em cera foi «... que tinha dado assentimento não à proposição: “são pêssegos”, mas a esta outra: “é razoável (eulogos) pensar que são pêssegos”»²⁹⁰

A representação não é um decalque, nem a afecção (a impressão) unicamente considerada tem a capacidade de produzir a certeza sobre identidade das coisas. Trata-se bem de compreender que «[o] que afinal conta não é a semelhança mas a informação, isto é, o conjunto das descrições de uma coisa fornecidas pelo seu “conceito”».²⁹¹ Na doutrina da *catalepse* «não se trata de apurar o teor de semelhança entre as imagens e as coisas», mas de julgar da adequação da representação ao representado. E a adequação é-a da articulação da aparência com os conteúdos significativos precisos, ou seja, a verdade do sensível estabelece-se pela adequação à palavra ou ao signo apropriado. Por essa via, se concilia a passividade dos sentidos (a irredutível positividade do mundo exterior), e a idealidade significativa (o conteúdo significativo do assentimento: uma comunicação que é da ordem do signo entre os seres vivos e o exterior)²⁹².

Na doutrina estóica da representação compreensiva (*catalepse*; <*phantasia kataleptike*>), causalidade e informação dão-se conjuntamente, as influências são significativas; está presente qualquer coisa como a ideia de uma “eficácia informativa”²⁹³ (Uma ideia que mais tarde ecoará, de maneira diferente, é certo, na doutrina medieval da *species*, a qual se ocupa, precisamente, do problema do modo como os corpos *metérias* engendram representações ideais; ainda que variando consoante as interpretações fiscalistas ou idealistas: a ideia de um acordo entre a fisicalidade, ou passividade dos sentidos, e a idealidade significativa permanecerá no seu horizonte²⁹⁴.) Ao mundo é reconhecida uma causalidade que informa o sujeito (causalidade externa), à qual se soma a eficácia de uma causalidade interna (responsável pelo bom funcionamento das atribuições). Mas se a actividade do sujeito liberta a representatividade de um primado da semelhança, a certificação inteligível do sensível parece fazer repousar a doutrina do assentimento num «círculo vicioso»²⁹⁵. O assentimento consiste num juízo sobre a adequação de um conceito (um conteúdo significativo preciso) ao objecto²⁹⁶. Mais do que imediatidade, a *catalepse* sublinha a espontaneidade do assentimento: deverá ser espontânea e

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ Gil, 1984, p. 69.

²⁹² Cf. *Ibidem*.

²⁹³ Cf. Gil, 1984, p. 70.

²⁹⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 74-79. No *Tratado da Evidência*, Fernando Gil regressará, a propósito da discussão em torno do estatuto da representação, à doutrina medieval da *species* (Cf. Gil, 1996, §§ 37, 38).

²⁹⁵ Cf. Gil, 1984, p. 68.

²⁹⁶ Cf. *Ibid.*, último parágrafo.

eficaz a articulação da aparência com o conteúdo significativo, uma vez que este descreve com exactidão o “abstracto exterior” ao qual se refere²⁹⁷. «Mas como se apura o conceito?»²⁹⁸, pergunta Fernando Gil. E prossegue: «[d]eclara-se que a verdade da coisa depende da determinação da sua aparência pelo conceito, mas se não for platónico, o “conceito” não pode derivar senão da própria “coisa”. Como evitar, de novo, a invocação de uma “semelhança”?»²⁹⁹

4. A CONSTRUÇÃO DA REPRESENTAÇÃO

Na análise da doutrina estóica da representação interessou-nos, muito precisamente, compreender as principais implicações do enquadramento perceptual da representação. Em tal análise, as noções de «semelhança e verdade conduziram-nos à informação»³⁰⁰, e a eficácia material ao conteúdo significativo do assentimento (ou seja, à vocação designativa da representação, ao conceito empírico por ela visado). A realidade das representações é estabelecida pelo acordo entre a aparência sensível e o conceito, tal sugerindo a inerência do inteligível ao sensível. Mas se não for por uma perfeita semelhança com o “substrato exterior” que ele descreve, como pretende o conceito ser exacto? Interessa, portanto, perceber como pode o conceito avaliar a verdade do sensível sem de novo recorrer à semelhança. Este é um dos pontos a partir do qual melhor se poderá compreender a originalidade e o alcance da tese giliana do *realismo da interpretação*³⁰¹.

Segundo Fernando Gil, em primeiro lugar, é preciso entender que a semelhança abarca a problemática mais ampla da significação. A relação de semelhança do representante com o representado não é particular, ou seja, ela não se apura caso a caso, pela correspondência de atribuições particulares entre cada representação e o seu representado. Nem a actividade construtora do sujeito a obscurece ou se lhe opõe, não devendo por ela ser atenuada. A pertinência da semelhança na fundação da legitimidade da representação manifesta-se a um outro nível, e remete para o problema do estatuto do inteligível informando o sensível. O problema da percepção de semelhanças é também o da exemplificação do sensível pelo inteligível, de que a construção do conceito empírico é um exemplo.

²⁹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 69.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 70.

²⁹⁹ *Ibidem.*

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 79.

³⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 81.

«A representação de origem sensível é uma percepção interpretada.»³⁰² É por intermédio das descrições fornecidas pelo conceito que o sensível é apropriado pelo sujeito. A elaboração inteligível da informação sensorial não nos conduz necessariamente a uma reconstrução arbitrária do percebido. «A natureza resiste à construção.»³⁰³ O conceito não é vazio, isto é, dada a vocação designativa da representação, é-lhe inerente um conteúdo informativo, e as suas descrições são as mesmas para todos os sujeitos. E é já a figura da semelhança que aí se manifesta. As descrições são, dada a configuração da estrutura relação da representação (recordemos: o aspecto designativo é analiticamente acompanhado pelo aspecto significativo³⁰⁴), primordialmente delimitadas pelo quadro perceptual. O primado da percepção sobre a representação testemunha do enraizamento do sujeito na experiência, qualquer coisa como uma cumplicidade do aparelho cognitivo com o mundo. Trata-se aí de sublinhar o papel primordial do quadro perceptual na representação, isto é, a percepção enquanto “modelização originária” do mundo. Em *Mimésis e Negação* a percepção é, como tivemos oportunidade de ver, apresentada como um sistema de representação *princeps*, a referência de todos os sistemas representativos³⁰⁵. Na base de um tal sistema está uma disposição intrinsecamente fiável para perceber semelhanças, um dos fundamentos da adequação das representações à realidade, cujo valor adaptativo justificou a selecção natural do aparelho perceptivo. E é, precisamente, este ponto que nos interessa aqui sublinhar. Dada a primordialidade da percepção, a actividade construtora (genérica) do sujeito está sempre e já informada por uma disposição intrinsecamente fiável para perceber semelhanças entre as coisas, sendo conteúdo significativo do conceito empírico por ela determinado³⁰⁶.

A construção da representação coloca-nos, assim, para lá do dilema entre um realismo passivo da semelhança e um idealismo activo da interpretação. A disposição para perceber semelhanças que continuamente informa a actividade construtora do sujeito, limitando a arbitrariedade que a interpretação do dado possa revelar, aponta para um *realismo da interpretação*, nas palavras de Fernando Gil, «susceptível de dar uma solução de princípio aos problemas com que nos deparámos»³⁰⁷.

A construção da representação é certamente um problema que ganha em ser elucidado sob um ponto de vista psicológico; a codificação e a decifração de

³⁰² *Ibid.*, p. 80

³⁰³ Gil, 2003, p. 39.

³⁰⁴ Cf. Gil, 1984, p. 60. Sobre as principais características da estrutura da relação de representação, permitimo-nos remeter para a secção 2.3. do presente texto.

³⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 48.

³⁰⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 80, 81.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 81.

informação, o registo de semelhanças e de regularidades e o tratamento da informação são aspectos centrais na da relação de representação. Isto dito, a construção da representação a eles se não reduz. A construção consiste num dos vértices da discussão da legitimidade da representação, e esbarra no questionamento sobre as condições de possibilidade do conceito empírico – um questionamento que é ele mesmo, como se sabe, um problema transcendental –, e que vai a par da interrogação das modalidades cognitivas da representação³⁰⁸.

Da insuficiência do realismo empirista sensista não decorre a cedência a um idealismo de interpretação. Há uma continuidade expressiva entre o sensível e o inteligível, absolutamente constringente, mas que não dispensa mediação e revisão transcendental. «[S]em transcendental não haveria inteligibilidade da experiência»³⁰⁹. E, correlativamente, nada se afigurará mais distante da realidade da construção da representação, como, de resto, da construção do conhecimento, que uma irreduzível separação entre o formal e o empírico³¹⁰. A comunicabilidade entre o empírico (sensível) e o formal (abstracto), entre o visível e o invisível aponta para algo que Fernando Gil designou por «transcendental impuro»³¹¹. O *realismo da interpretação* não é, no entanto, uma solução verbal, nem o conceito de objectividade que dele se colhe é um mero consenso intersubjectivo. Ele elucida a existência de uma disposição intrinsecamente fiável de percepção de semelhanças, segundo um princípio de afinidade que lhe subjaz. É admitida a resistência do dado empírico, reconhecendo-se a necessidade do universal: a abordagem ao particular é feita pela via do universal³¹². (Este é um momento absolutamente crucial para a compreensão da originalidade da posição de Fernando Gil.) A percepção de semelhanças é um dado empírico, e a afinidade entre os fenómenos (o princípio que confere unidade à associação da representações) o seu fundamento ontológico. E a afinidade, como a continuidade, está no centro do *realismo da interpretação*. Uma continuidade empírica dos fenómenos a partir de uma continuidade transcendental: a possibilidade de associação do diverso.

³⁰⁸ *Ibid.*, pp. 42, 81.

³⁰⁹ Gil, 2005, p. 21.

³¹⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 20-22.

³¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 69; cf. também, *Ibid.*, pp. 37-41. A defesa da ideia de «transcendental impuro» será particularmente sublinhada nas investigações do *Tratado da Evidência*, nas quais, como refere Paulo Tunhas (cf. Tunhas, 1998, p. 342), se reconhece como exigência a simultânea convocação dos planos transcendental e genético no quadro da legibilidade da experiência; «o transcendental para o qual aponta é um *transcendental em movimento*» (*Ibidem*).

³¹² Cf. Gil, 2005, pp. 38, 21. Nas palavras de Fernando Gil: «[d]uvido de que haja acesso ao particular a não ser enquanto acesso pelo universal.» (*Ibid.*, p. 21).

A percepção de semelhanças determina o conteúdo significativo do conceito empírico, e que lhe permite descrever a realidade. Da fiabilidade dessas descrições, da sua concordância com a realidade, depende a legitimidade da representação. Diz Fernando Gil: «ele [o conceito empírico] significa o elemento comum extraído de classes de aparências semelhantes, ao ponto de serem percebidas como aproximadamente idênticas. É assim que um conteúdo significativo é dito referir-se a um percebido, dar-se conjuntamente com ele»³¹³. Ora, é condição de possibilidade do conceito empírico uma disposição para apreender semelhanças, cujo fundamento não é – como o pretendia o empirismo – a mera associação de ideias mas uma verdadeira afinidade entre o sujeito e o objecto, entre a representação e o representado. A associação de ideias é mais um mecanismo do tratamento de informação – isto é, a organização da informação em função de semelhanças e contrastes –, e ela não dispõe de poder explicativo no que respeita à ligação das percepções³¹⁴. É na afinidade entre os fenómenos que se encontra o fundamento da disposição para perceber semelhanças; ela é uma força que explica a ligação das percepções, sobre a qual repousa a legitimidade da representação.

O traço comum às investigações de *Mimésis e Negação* não é, portanto, o do fusionamento da cognição e do mundo, mas o da sua recíproca solicitação. Uma tal continuidade afinitária é já uma manifestação de que o sensível contém em si o inteligível. Ela como que serve de fundo ao *realismo da interpretação*. Os sentidos informam, sobre eles se exerce a relação entre sujeito e objecto; «a percepção informa a respeito das formas do mundo»³¹⁵. O recinto comum é o do «regime de fascinação»³¹⁶ do sujeito e do mundo, ao qual subjaz um princípio de afinidade. Trata-se, no limite, da sobredeterminação da multiplicidade da informação empírica, da possibilidade de associação do diverso e da limitação do arbitrário, que encontra o seu fundamento na disposição natural para a percepção de semelhanças e de regularidades – assente numa verdadeira afinidade entre os fenómenos – «uma disposição intrinsecamente fiável, independentemente dos erros cometidos pelas atribuições particulares»³¹⁷.

Perante a defesa de uma «disposição a perceber semelhanças», a construção do conceito empírico aponta para «uma tematização da percepção de feixes estáveis de aparências, e ela não é apenas um requisito transcendental, mas um verdadeiro

³¹³ Gil, 1984, p. 80.

³¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 81.

³¹⁵ Gil, 1996, §37.

³¹⁶ Eudoro de Sousa, *apud* Gil, 1984, p. 85.

³¹⁷ Gil, 1984, p. 80.

dispositivo inato, seleccionado pela evolução e portanto enraizado»³¹⁸. A percepção afinitária de semelhanças possui uma base biológica e um valor adaptativo, esse é bem o sentido dos estudos de Konrad Lorenz, bem como os trabalhos de René Thom. «Um materialismo transcendental» – tese complementar do *realismo da interpretação* – «é a doutrina que melhor declara a *mimésis* do conhecimento e dos seus objectos»³¹⁹: «busca[-se] na vida as raízes da pregnância tenaz da ideia de semelhança»³²⁰. No *realismo da interpretação* a construção da representação baseia-se numa disposição para perceber semelhanças, que é, por assim dizer, o relato da afinidade entre a representação e o representado. A legitimidade da representação esteia-se num fundo de mimetismo natural e adaptativo - que sendo anterior e não anulando a organização da experiência em semelhanças e contrastes – aponta para uma «uma conaturalidade dos inteligíveis com as coisas»³²¹.

5. CONCLUSÃO

Os temas da verdade, da adequação, da afinidade, da continuidade e da passagem que caracterizam o *realismo da interpretação*, permanecerão, desde os escritos de *Mimésis e Negação*, temas caros a Fernando Gil. Eles formam uma constelação de conceitos, e fazem, como se diz, sistema. E tal constelação desempenhará um papel determinante na definição do escopo das suas futuras investigações, as quais, progressivamente, se orientarão em direcção a um primado da actividade, cujo principal intento poderá ser globalmente descrito como a busca de uma continuidade entre o sentido e a verdade. A busca da continuidade entre o sentido e a verdade, é uma outra maneira de dizer a afinidade, o acordo entre sujeito e o mundo: a conjugação da adequação e da construção. Por isso, precisamente, podemos dizer que a tese do *realismo da interpretação*, aqui analisada, sobretudo, a partir dos escritos de *Mimésis e Negação*, nunca definitivamente abandonou o pensamento de Fernando Gil. Pelo contrário. Capaz de fundamentar a legitimidade da representação, o *realismo da interpretação* supõe a ideia da verdade como adequação. Na recondução do pensamento de Fernando Gil em direcção ao mais arcaico do pensamento – a concepção do Eu como princípio de actividade – tratar-se-á de procurar elucidar os últimos estratos da afinidade. A inteligibilidade pensada como um acordo entre sujeito e mundo, uma afinidade com raízes materiais.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 62.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 506.

³²⁰ *Ibid.*, p. 51.

³²¹ *Ibid.*, p. 83.

BIBLIOGRAFIA

- Bett, Richard (2000). *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, Oxford, Oxford University Press.
- Brochard, Victor (1959). *Les Sceptiques Grecs* (1887), Paris, Vrin.
- Brunschwig, Jacques (1996). «Scepticisme», in Jacques Brunschwig e Geoffrey E. R. Lloyd (eds.), *Le Savoir Grec*, Paris, Flammarion, pp. 1001-1019.
- Burnyeat, Myles (1998). «The Sceptic in His Place and Time» (1984), in Myles Burnyeat e Michel Frede (eds.), *The Original Sceptics: A controversy*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., pp. 92-126.
- Dumont, Jean-Paul (1985). *Le Scepticisme et le Phénomène. Essai sur la signification et les origines du pyrrhonisme*, Paris, Vrin.
- Gil, Fernando (1971). *La logique du nom*, Paris, L'Herne.
- ___ (1984). *Mimésis e Negação*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- ___ (1986). *Provas*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- ___ (1996). *Tratado da Evidência* (1993), trad. portuguesa Maria de Bragança, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- ___ (1998). *Modos da Evidência*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- ___ (1999). «A ciência tal qual se faz e o problema da objectividade». In Fernando Gil (Coord.), *A ciência tal qual se faz*, trad. portuguesa Paulo Tunhas. Lisboa: Edições João Sá da Costa.
- ___ (2001). *Mediações*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- ___ (2003). *A Convicção* (2000), trad. portuguesa Adelino Cardoso e Marta Lança, Porto, Campo das Letras.
- ___ (2005). *Acentos*, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- ___ (2009). «Objecto e Objectividade». In Maria Filomena Molder (org.), *Paisagens dos confins*, Lisboa, Vendaval, pp. 223-226.
- Goldschmidt, Victor (1989). *Le Système Stoïcien et l'Idée de Temps* (1953), Paris, Vrin.
- Granger, Gilles-Gaston (1992). *La vérification*, Paris, Éditions Odile Jacob.
- Hankinson, Robert J. (1995). *The Sceptics*, London/New York, Routledge.
- ___ (2003a). «Stoics and Medicine», in Brad Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, pp. 295-309.

___ (2003b). «Stoic Epistemology», in Brad Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, pp. 59-84.

Jackendoff, Ray (1987). *Consciousness and the computational mind*, Cambridge, M.I.T. Press.

Kant, Immanuel (2008). *Crítica da Razão Pura* (1781/1787), 6.^a edição, trad. M. Pinto dos Santos e A. Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Marr, David (1976). «Early processing of visual information», in *Philosophical Transactions of the Royal Society*, Ser. B (Biological Sciences), 290, pp. 199-218.

___ (1982). *Vision*, New York, Freeman.

Spruit, Leen (1994). *Species Intelligibilis. From perception to knowledge*, Vol. I, «Classical Roots and Medieval Discussions», Leiden/New York/Köln, E. J. Brill.

Tsouna, Voula (2007). *The Epistemology of the Cyrenaic School* (1998), Cambridge, Cambridge University Press.

Tunhas, Paulo (2006). «Fernando Gil e a controvérsia», *Revista Portuguesa da História do Livro*, 19, pp. 285-310.

___ (2006). «Sistema e Mundo. Kant e os Estóicos», in Leonel Ribeiro dos Santos (Coord.), *Kant: Posteridade e Actualidade*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp. 129-149.

___ (2007). *O essencial sobre Fernando Gil*, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

___ (2012). *O pensamento e os seus objectos. Maneiras de pensar e sistemas filosóficos*, MLAG Discussion Papers, Instituto de Filosofia, Edições da Universidade do Porto.

___ (2014). «O Sujeito no Conhecimento. Sobre Fernando Gil», *Phainomenon*, 22/23, pp. 275-302.

Tunhas, Paulo & Abranches, Alexandra (2012). *As questões que se repetem. Uma breve história da filosofia*, Lisboa, D. Quixote.

MÚSICA, PAISAGEM SONORA E RECURSO SOCIAL: ESTUDO ANTROPOLÓGICO DO GRUPO DE MÚSICA POPULAR PORTUGUESA «CANTARES DA SERRA» DE MAÇÃO (PORTUGAL CENTRAL)

por

Graziela Armelao Jácome¹

Resumo: Música, Paisagem Sonora e recurso social: um estudo sobre o grupo de música popular portuguesa *Cantares da Serra* de Mação (Portugal central) trata de conceitos relevantes ao estudo da musicologia, na tentativa de compreender que é o termo música. Para tal, lançou-se em discussão temas como o neologismo de Murray Schafer, paisagem sonora, percebendo o entorno modificado acusticamente na aldeia na qual o grupo musical é examinado. Além de levantar discussão acerca da temática envolvida na compreensão do conceito de Antony Seeger, o recurso social, percebendo sua ocorrência. A pesquisa debruçou-se sobre um objeto empírico, a saber, o grupo musical, não profissional formado por 16 senhoras em idade avançada e que cantam em uníssono fazendo-se acompanhar por variados instrumentos de percussão. Encontram-se, em uma aldeia bastante desertificada, traço frequente no interior português. São pastoras ou agricultoras e fizeram da música um recurso importante na manutenção saudável de suas vidas, transformando, ao mesmo tempo, as sonoridades e a vida social da aldeia. Ensinado e aprendendo através da conservação musical pela memorização, privilegiando a audição/repetição, ‘repovoando’ a vida rural com seus cantos, ensaios e apresentações.

Palavras-chave: Música; Paisagem sonora; Recurso social; *Cantares da Serra*; Mação.

Abstract: Music, Soundscape and Social Resource: a study of the popular music group *Cantares da Serra* of Mação (Central Portugal) approaches relevant concepts in the study of musicology trying to understand what music is. For such, we discuss themes like the neologism of Murray Schafer, soundscape, understanding the surroundings acoustically modified in the village of the musical group. Furthermore we raise the discussion of the thematic implicated in the comprehension of Antony Seeger concept, the social resource, understanding its occurrence. The research focuses a non-professional group of popular music formed by 16 women, the majority old. They sing in unison and use varied percussion instruments. They are located in a desertified rural village, like many other in the interior of Portugal. These women are shepherdesses or farmers and made of music an important resource for a healthy maintenance of their life, transforming, at the same time, the sonorities and the social life of the village. They are taught through musical conservation by memorization, privileging the audition/repetition, repopulating the rural life with their songs, rehearsals and performances.

Key-words: Music; soundscape; social resource; *Cantares da Serra*; Mação.

¹ Universidade de Extremadura. Instituto Terra e Memória. prof.grazielajacome@gmail.com

Abra-te! Abre-te, ouvido, para os sons do mundo, abre-te ouvido, para os sons existentes, desaparecidos, imaginados, pensados, sonhados, fruídos! Abre-te para os sons originais, da criação do mundo, do início de todas as eras... Para os sons rituais, para os sons míticos, místicos, mágicos, Encantados... Para os sons de hoje e de amanhã. Para os sons da terra, do ar e da água... Para os sons cósmicos, microcósmicos, macrocósmicos... Mas abre-te também para os sons de aqui e de agora, para os sons do cotidiano, da cidade, dos campos, das máquinas, dos animais, do corpo, da voz... Abre-te, ouvido, para os sons da vida...

Ephtah!... (Schafer, 1991, p. 11)

O presente artigo resulta de uma pesquisa em curso que, no quesito teórico ancora-se, em um constante diálogo entre pressupostos através dos quais se tenta compreender o que é Música, e em torno dela sua expressão enquanto, – ser – via Paisagem Sonora; enquanto – essência – via Recurso Social; enquanto – conceito – via Musicologia, e no quesito prático, a pesquisa toma como objeto empírico, o grupo que interpreta músicas populares portuguesas, *Cantares da Serra*, situado em Mação, centro de Portugal, com enfoque particular na modalidade de ensino/aprendizagem de repertório Musical.

No que diz respeito à expressão música, ou melhor, ao “que é música?”, vemos que no decorrer da história da Musicologia tem sido essa uma tentativa de inúmeros musicólogos em respondê-la, contudo, de antemão, essa expressão será pensada, a partir de uma concepção na qual será enxergada não exclusivamente como som, e sim, como segundo o antropólogo e etnomusicólogo, Alan Merriam (1964) a considerou:

In music, as in the other arts, basic attitudes, sanctions, and values are often stripped to their essentials; music is also symbolic in some ways, and it reflects the organization of society. In this sense, music is a means of understanding peoples and behavior and as such is a valuable tool in the analysis of culture and society.

(MERRIAN, 1964, p. 13).

Ou seja, nas palavras de Anthony Seeger, “[...] é também a intenção de fazer sons, é a mobilização de grupos para fazer sons, é a indústria de fabricação, distribuição e propaganda sobre música. Música é muita coisa além de som.”. (SEEGER, 2008, p. 20). Em tempo, Murray Schafer reforça ao dizer que “Música é uma organização de sons (ritmo, melodia, etc.) [sim, mas] com a intenção de ser ouvida.” (SCHAFER, 1991, p. 35). Assim sendo, diante da intenção na tessitura dos sons, de sua mobilização, execução, bem como no *status* que lhe é conferido, é que se propõe pensar a definição da expressão Música, sentindo o convite a uma reflexão em comunhão a outros saberes, outras ciências a fim de que se possa tentar compreender a Música como fenômeno simbólico, cultural, social. Portanto, não

seriam questões somente acerca de sons, mas igualmente, sobre a organização da vida social humana em torno da música.

Diante da reflexão proposta acima, fica mais confortável a construção de uma base teórica que, ao reconhecer a constituição social e cultural da música como conhecimento e expressão humana, podem dar-lhe um distinto significado na prática e produção da linguagem, e, por conseguinte, de sua comunicação. O que possibilita, portanto, pensar, inclusive, no próprio corpo como uma espécie de mediador musical. E mais, que o ‘fazer musical’, o ‘senso de musicalidade’, quando oriundos das relações de interação com outras pessoas, estruturar-se-iam de tal maneira simbólica e ao mesmo tempo material que envolveria, segundo John Blacking, “(...) instituições sociais e uma seleção de capacidades cognitivas e sensorio-motoras disponíveis [do] corpo humano.” (BLACKING, 1992, p. 305). Isso porque segundo John Blacking, “música é um modelo do sistema do pensamento humano, parte da infraestrutura da vida humana [...] não é somente reflexiva, mas geradora, tanto no sistema cultural como na capacidade humana”. (BLACKING, 1995, p. 223-224). Ora, é possível perceber que através das afirmações do autor, o próprio fazer musical, o senso musical são formas literais de uma ação social, e, por conseguinte, trazem consigo mesmas, impactos interessantes em outras ações sociais. Tudo isso somente é possível, uma vez que a música, a fim de que seja estruturada, seja estruturada por pessoas. São essas pessoas que, ao entrarem em contato com os sons, ao “fazê-los soar”, ao percebê-los, logicamente os organizam. Dessa maneira, o caráter social da música deve-se a sua existência material no mundo, bem como a sua possibilidade de simbolizá-lo. John Shepherd e Peter Wicke diriam que “(...) a arte e, conseqüentemente, a música são entendidas como uma prática social e culturalmente constituída e que, assim sendo, seu caráter não pode ser visto fora da noção de sociedade como algo à parte das formas simbólicas e culturais manifestadas pelas pessoas.” (SHEPHERD; WICKE, 1997, p. 200). A partir dessas considerações, clareia-se cada vez mais a necessidade de se pensar a música em conjunto às reflexões de outros saberes, uma vez que pensar música é pensar pessoas.

Se pensar música é pensar pessoas, expõem-se aqui um caminho de interação entre várias disciplinas das Ciências Humanas e Sociais. A fim de que possa ser bem ilustrada essa interação, Paula Abreu, ao referir-se às contribuições da *Enciclopédia da música em Portugal no século XX*, aponta para dentre muitas assertivas, uma que evoca exatamente um olhar para o

[...] desenvolvimento, no nosso país, de uma inovadora abordagem multidisciplinar sobre os diversos universos musicais, enfrentando as dificuldades de diálogo disciplinar, nomeadamente entre ciências musicais e ciências sociais e humanas, que o clássico enfoque da musicologia e da história da música nunca facilitou. [Além de] rasgar

o domínio empírico dos estudos sobre a música, abrindo-o não apenas à pluralidade das expressões musicais contemporânea, como também aos mundos culturais e sociais em que estas emergem [...] (ABREU, 2010, p. 211).

Mostrando dessa forma, a necessidade dos olhares multidisciplinares quando o elemento em questão é a Música, seja como repertório, performance, educação, criação, compreensão (ou não), apreciação, ser, saber, fazer... psiquismo, poesia, relações socioculturais, afetivas. Como a própria responsável pela direção da obra enciclopédica, Salwa Castelo-Branco, assim o disse:

A obra privilegia uma abordagem multidisciplinar, integrando perspectivas teóricas e metodológicas actuais da Etnomusicologia, da Musicologia Histórica, dos Estudos da Música Popular, da Antropologia, da Sociologia e da História. Duas perspectivas complementares norteiam a abordagem dos processos sociais examinados: a música enquanto reflexo dos contextos cultural, social e político que a configuram; e a música como meio eficaz para construir processos sociais e para representar ideologias.” (CASTELO -BRANCO, 2010: V -VI).

Reafirmando, uma vez mais, o caráter que a Música possui enquanto centrifugadora de relações multidisciplinares entre pessoas e ciências. Ou, por fim, uma vez mais, chamar a Música como a Filosofia a chamaria: - Ser, enquanto paisagem sonora, universalmente interpretativa. – Essência, enquanto recurso social, particular e fenomenologicamente pertencente a cada sociedade. E – Conceito, enquanto musicologia, singularmente transcendente. A partir do exposto até o momento, é que tentamos apresentar mais reflexões, diálogos, contribuições, desvendando da mesma forma, os três pilares que giram, no caso em tela, em torno daquilo que apresentamos como Música.

Antes de adentrar ao conceito, à justificativa no diálogo acerca do Neologismo Schaferiano, parece, inspirador (retirado do próprio Schafer) lembrar o que Schafer escreveu nas últimas linhas de seu prefácio à edição brasileira, precisamente no dia 8 de novembro de 1998, ao se referir ao caráter de sua importante motivação às pesquisas acerca de Paisagem Sonora, que se somassem à sua: “(...) inspirar jovens pesquisadores no Brasil e em Portugal a investigar aspectos de suas paisagens sonoras, que são únicas, fascinantes e, para os que não as conhecem, exóticas.” (SCHAFER, 1998, p.13).

O conceito de paisagem sonora faz referência ao entorno acústico, à totalidade do campo sonoro percebido pelo ouvinte, qualquer que seja o lugar onde esteja. Atento à necessidade de reequilibrar o elo entre homem e ambiente sonoro, Schafer elaborou conceitos inovadores, tais como, ecologia acústica, esquizofonia, marca

sonora, som fundamental. Paisagem sonora é um desses neologismos, que define, segundo Schafer, algo dinâmico, transformável e possível de ser aperfeiçoado. No caso em tela, a paisagem sonora dos *Cantares da Serra* caracteriza-se pelas músicas de seu variado repertório de música popular portuguesa.

Observando o dinamismo, as transformações a que podem ser submetidas as paisagens sonoras dos ambientes escolhidos para tal observação, é que torna-se possível questionar como é a relação entre os homens e os sons de seu ambiente, tanto quando esses sons são conservados como quando por vezes modificados. Para Schafer,

Com a sociedade aprenderemos como o homem se comporta com os sons e de que maneira estes afetam e modificam seu comportamento. Com as artes, particularmente com a música, aprenderemos de que modo o homem cria paisagens sonoras ideais para aquela outra vida que é a da imaginação e da reflexão. (SCHAFER, 1998, p.18).

Assim, torna-se possível tentar perceber em qual território estarão os estudos da paisagem sonora, em meio à ciência, em meio à sociedade, em meio às artes? Na verdade Schafer nos deixa perceber que em meio aos três, em comunhão. Considerado por ele como sendo ciência em seu caráter mais interpretativo, como sociedade enquanto fenômeno humano e natural, e como arte, em seu caráter transcendente. Ou seja, tem-se aqui, uma vez mais, uma tríade a reflexionar dialética e infinitamente acerca do conceito schefariano.

Schafer nos incita a pensar na paisagem sonora como em constante mudança, como algo dinâmico, tal qual diria o filósofo pré-socrático, Heráclito de Éfeso (553-475 a.C.): “Nada é permanente, exceto a mudança”, [logo] “Ninguém entra em um rio uma segunda vez, pois quando isso acontece já não se é o mesmo, assim como as águas já serão outras”. E porque há uma constante mudança entre o ser das coisas, sejam elas homens ou natureza, é que Schafer chama a atenção para essas dinâmicas, denominando-as, enquanto sons e silêncios, em “espécies de extinção”. Assim, nos alerta: “Há muitas “espécies de extinção” na paisagem sonora atual. Elas precisam ser protegidas, do mesmo modo que a natureza. De fato, muitos dos sons em extinção são sons da natureza, dos quais as pessoas cada vez mais se alienam.” (SCHAFER, 1998, p.12). E isso se faz necessário, uma vez que o mundo, no caso sonoro, tem enfrentado uma verdadeira poluição auditiva e não auditiva, que leva muitas pessoas a se afastarem dos sons ‘necessários’ a vida enquanto saúde, lembrança, memória, e mesmo gozo, em função de um constante acréscimo de sons sem controle oriundos do aumento da população, dos artefatos tecnológicos, assim por diante, e que levarão com ou sem finalidade, os mundos a uma surdez universal, palavra de Schafer!

*Now I Will do nothing but listen...
I hear all sounds running together, combined,
fused or following,
Sounds of the city and sounds out of the city,
sounds of the day and the night...*

(Walt Whitman, Songs of Myself)

Em se pensando em extinção, adição, troca de sons por outros sons, é que se torna imprescindível, a partir dessa altura do artigo, fazer apontamentos, ainda que em termos gerais, do ‘estado da arte’ do *locus* a que se pretende pensar, ou melhor, ouvir a paisagem sonora, Portugal... Mação... precisamente, a aldeia da Serra.

Nas últimas décadas, as paisagens sonoras de todos os sítios do país começam a aderir uma modificação incontrolável, e embora não sejam tão fáceis os registros fônicos como os visuais a fim de que possa ser feita uma comparação em todas essas modificações indicadas ao longo das breves descrições do Portugal que nascia para esses novos tempos, é lógico saber que essas alterações aconteceram. Não é intenção, pelo menos nesse artigo, que sejam apresentadas todas essas paisagens sonoras de Mação, e sim fazer um recorte a afunilar até o ‘micro *locus*’ da aldeia escolhida para acolher as observações, ao longo do trabalho, que já é representativo de múltiplas realidades do Portugal rural atual.

Na última década o Portugal rural é um mundo em profunda crise devido ao abandono das pequenas comunidades rurais por parte da população jovem em busca de melhores condições de vida e oportunidades de trabalho. Deixando, uma vez mais para trás, imensas aldeias em franco estado de desertificação humana. E tentar perceber, os motivos coletivos a que a Europa como um todo vem passando em termos de crise, deixa serem reveladas,

[...] tendências socioeconómicas à escala global e as condicionantes conjunturais, nomeadamente os efeitos da crise económica internacional que acentuaram as debilidades estruturais da economia nacional e que produziram impactos diretos sobre os territórios de baixa densidade, incluindo o concelho de Mação: as tendências demográficas regressivas acentuaram-se – envelhecimento da população, quebra da natalidade e redução do número de residentes - as oportunidades de emprego diminuíram e o património natural foi perdendo importância. (MATEUS, 2016, p. 28).

O constante fechamento de escolas serve como exemplo, ou as insistentes tabuletas de ‘Vende’ penduradas à frente de casas, vivendas. Restando, de norte a sul, imensas aldeias onde os velhos sofrem o profundo isolamento, abandono e quando não, exclusão. De encontro ao ‘micro *locus*’ em questão, Mação tem-se que:

Com um povoamento disperso, uma população envelhecida e uma extensa mancha florestal, o concelho tem pela frente um desafio colossal: implementar um modelo de desenvolvimento territorial que permita, de forma harmoniosa e coerente, criar um ciclo virtuoso em que as comunidades locais são profundamente envolvidas nas estratégias de valorização dos múltiplos usos da floresta - nas funções de produção, preservação, lazer ou recreio – e na articulação da floresta enquanto espaço onde se construíram os elementos imateriais (costumes, tradições e saberes) que traduzem um sentimento de pertença ao território e constituem a identidade de Mação. (MA-TEUS, 2016, p. 34).

Ficam perceptíveis, através de um plano estratégico, o reconhecimento e necessidade de que sejam trabalhados esses problemas que não emblematicamente vêm minando a vida de terras portuguesas. E, no caso em tela, na aldeia maçaense, a aldeia da Serra, onde a comunidade civil, por muito que tenha sido silenciada, não adormeceu completamente, e vem construindo algo em torno daquilo que da Música, tomou-se como sua Essência, o seu caráter de recurso social, e fez de um grupo de senhoras, envelhecidas, um grupo de música popular portuguesa, o *Cantares da Serra*. Sim, porque até então, a aldeia desertificada, vivia algumas formas de silêncio letárgico. Mas como Schafer nos sugeriu que “Silêncio é um recipiente dentro do qual é colocado um evento musical. [E que] “O silêncio é a característica mais cheia de possibilidades da música.” (SCHAFER, 1991, p. 71), foi que essas senhoras, que por ora serão apresentadas, fizeram o que se segue.

O grupo o qual vem sendo referido ao longo do texto, o *Cantares da Serra*, consiste em um grupo de cantos populares de Portugal, interpreta uma coletânea de músicas de variadas regiões de Portugal. Foi fundado em 8 de dezembro de 2001, por D. Palmira Almeida. É composto por 16 senhoras, que cantam em uníssono e executam 11 diferentes instrumentos de percussão, como Reco Reco, Pinhas, Pandeireta Aberta, Adufe, Bilha Artesanal, Ferrinhos, Castanholas, dentre outros de igual importância (Fig. 1). São todas mulheres, e em maioria de idade avançada, para que se tenha ideia, a mais velha já alcança 89 anos. São moradoras de uma pequenina aldeia rural, levam a vida como donas de casa, agricultoras ou pastoras. Não têm a pretensão de representar um grupo de cantos profissionais, ao contrário, cantam “por carolice e voluntariamente”.² (JÁCOME, 2015, p. 39).

Através da perseverante motivação da pessoa que ensina as canções às demais senhoras, D. Palmira Pinto (Fig. 2), é notório o desenrolar de um processo de valorização humana, processo esse, via música. O que contribuiu, desde sem-

² Palavras de Sr. Manuel Serras em outubro de 2011. Sr. Manuel é Presidente de Direção da Associação Recreativa e Cultural da Serra (Mação).

pre, digamos assim, para um ‘novo período de som’ na aldeia. Uma verdadeira construção fenomenológica que tem mudado a paisagem sonora da Serra em um ir e vir de cantos, entre ensaios, apresentações, momentos de pastoreios e plantações. Afinal, os sons extintos do trabalho, com o advento das máquinas, desde a Revolução Industrial, tem retornado quando ouço de uma das senhoras que agora pode ensaiar, para além do momento formal de ensaios, quando canta ao longo do pastoreio e que segundo ela, as cabras “bem tem apreciado”.³

A música tem se apresentado como elemento central na estruturação dos movimentos sociais dessa aldeia, movimentos esses, ligados à cultura e política, e tem promovido mudanças nos paradigmas culturais e estéticos dessas terras dantes tão isoladas. A saber, por exemplo, as mulheres até então não frequentavam o café da aldeia, isso há 15 anos. Segundo relato do vice-presidente da associação da aldeia foram feitas alterações no estatuto da mesma, a fim de permitir a frequência das mulheres ao café, bem como aos demais espaços da associação com vistas aos ensaios e demais agendas.

Outra questão fica por conta da velhice, um problema mundial, português, maçaense e, por conseguinte, dessas serranas. A maneira como as senhoras dos *Cantares* têm lidado com a condição da idade, *a priori* limitante, chama a atenção, pois vivenciam uma vida social literalmente ativa, como dantes não a vivenciavam. Elas, em seu modo simples e não profissional, contudo esteticamente ensaiado, se apresentam em variadas cidades de Portugal. Fazem verdadeiras performances com diferentes adereços, assessorios e movimentos vocais e corporais. Elas estão, hoje, a partir do advento da música em suas vidas, incluídas naquilo que é denominado como:

Processo de otimização das oportunidades para a saúde, participação e segurança, para melhorar a qualidade de vida das pessoas que envelhecem. (Cf. WHO. Active Ageing, A Policy Framework. A contribution of the WHO to the Second United Nations World Assembly on Ageing, Madrid, Spain, April, 2002). (DGS, 2002).

Ora, essas senhoras com suas músicas, com sua nova forma de viver, com suas novas atividades têm se aprontado para envelhecerem com mais alegria, o que conseqüentemente as fará envelhecer com mais saúde. E mais, em relação à forma de vida que o *Cantares da Serra* tem proporcionado as suas integrantes, é possível perceber que, embora o tema da solidão seja preocupante nesta faixa etária, o que estas senhoras têm vivenciado em relação a suas novas redes de convívio, tem

³ Entrevista concedida por D. Gracinda, à pesquisadora, em 09 de fevereiro de 2015.

superado uma parte da possível solidão, no sentido de levá-las a uma qualidade da interação social entre elas, os familiares, a aldeia assim como com os “novos mundos”. Os papéis que elas poderiam perder com o passar da idade, os problemas de saúde, o isolamento social, dentre outros problemas, esses têm sido sanados, de certa forma, em seus múltiplos momentos de encontros para ensaios, apresentações e mesmo conversas informais no café da Associação Recreativa da Serra. Assim, a música tem sido, a partir das características do grupo, um verdadeiro recurso social do qual o grupo lança mão a favor de si. (JÁCOME, 2015, p. 43).

Em se tratando, por fim, do conceito enquanto Essência que a Música traz em si é que facilmente observa-se que o grupo dos Cantares da Serra tateando as canções, fizeram delas uma forma constante de intervenção coletiva na realidade local. E em conjunto a isso, os demais aldeões tem feito parte, de alguma forma do modo de viver de seu grupo musical, o que

Um antropólogo diria que a música é um dos processos sociais através dos quais as pessoas criam e participam em relações sociais de diversos tipos. A música é, assim, um recurso social que, em certos momentos, vai ser utilizado junto a outros recursos sociais. (SEEGGER, 2008, p. 20).

É então, que com um repertório variado, contendo músicas de todas as regiões de Portugal, em uma homenagem constante a terras distantes das suas, é que essas senhoras tem transcendido a própria condição de analfabetas, isoladas, envelhecidas, e rendido o recurso social Seegeriano aos encantos de seus cantos.

Ainda em tempo, diante dos movimentos modificadores da paisagem sonora, da música como recurso social, e diante do esmero em aprender cantos, por parte das senhoras dos cantares, foi que ocorreu uma questão, como elas aprendem e ensinam música? Afinal, trata-se de termos a música como elemento central no correr da vida dessas senhoras e de grande parte da aldeia. A partir desse ponto, foi colocada ao trabalho de campo uma nova questão, qual a modalidade de ensino/aprendizagem recorrente?

O termo ‘modalidades’, na expressão ‘modalidades de ensino e aprendizagem’, traduz a ideia de *espécies*, que, por sua vez, expressa a convicção de que há *tipos* de ensino e de aprendizado. De sorte que, em qualquer área de conhecimento, é pertinente perguntar: como determinado objeto é ensinado? Como é aprendido? A arguição pode, portanto, ser direcionada à música: como se ensina música? Como se aprende música? Ou, melhor: como o grupo dos *Cantares da Serra* ensina música? Como suas componentes aprendem música?

Entender-se-á como sendo modalidades de aprendizagem, a diversidade de se aprender e ensinar, nesse caso, um repertório musical. Jusamara Souza (1999,

p.206), afirma que “*Existem diferentes maneiras de vivenciar a música. Dançar, ouvir, apreciar, recordar, ver imagens...*” E, sabendo que “... *todos nós ouvimos música diariamente e de diversos modos, com diferentes intenções, mesmo que não saibamos ler e escrever música.*”, é possível, portanto, fazer a reflexão de que, independente da “alfabetização musical”, existem maneiras satisfatórias de aprender e ensinar música.

A autora aponta essa possibilidade na transmissão não escrita da música. Conforme Pattanayak, citado por Souza (1999, p. 206), são 04 (quatro) as modalidades possíveis para que isso aconteça: 1- através da conservação musical pela memorização; 2- pela própria utilização delas em contextos de rituais; 3- quando se servem ao papel de inserção de novos membros a uma sociedade; e, por fim, 4- pelas diferentes maneiras de como é possível se dizer das músicas, para explicá-las ou apenas fazer referência a elas.

Das quatro formas destacadas acima como procedimentos para se definir o que é transmissão de cultura musical oral a que representa o que ocorre no grupo dos *Cantares da Serra* é a da conservação musical pela memorização. Isso tem ocorrido, a partir do momento no qual a ensaiadora ensina o repertório, e ao repeti-lo, leva as demais integrantes à memorização do mesmo.

No livro “*Inteligência Aprisionada*”, Alicia Fernandez (1991, p. 109) propõe que o conceito de modalidades de aprendizagem seja trabalhado como sendo uma passagem do conhecimento universal para o particular, do conhecimento estático para o dinâmico, ou seja, de um conhecimento anterior, “pronto” para uma aquisição constante feita pelo sujeito na direção de um conhecimento de construção “a cada dia”. E mais, “*A modalidade de aprendizagem é como uma matriz, um molde, um esquema de operar que vamos utilizando nas diferentes situações de aprendizagem.*” Tudo isso independente de qual modalidade o sujeito use com mais frequência.

Segundo Alicia Fernandez, as modalidades de aprendizagem poderão, nesse caso, passar pela maneira auditiva, onde se aprende ouvindo alguém do grupo cantar; visual, onde se lê uma música na partitura ou letra de música e copia-se o gesto de quem está cantando; sinestésico, onde se pode aprender enquanto dança e mista, na qual poderão ser usadas mais de uma maneira para se aprender ou ensinar.

De acordo com Jusamara, as várias modalidades levam em conta a constante repetição do repertório a que se submetem ao longo do evento. Portanto, independente da modalidade mais utilizada, o aprendizado poderá acontecer. Ou seja, ainda que uma das modalidades seja utilizada mais que as outras, como o repertório é vivenciado repetidas vezes, os participantes acabam por conhecê-lo e cantá-lo.

Tendo em vista as modalidades de aprendizagem citadas e considerando que o grupo *Cantares da Serra* possui grande parte de componentes em condições precárias de alfabetização, como já mencionado, ficou ainda uma pergunta, qual ou quais modalidades de aprendizagem o grupo utiliza a fim de ensinar o repertório musical ao longo de seus eventos ou de que maneira as integrantes aprendizes conhecem o repertório musical.

Quanto a essa pergunta, diante de observações e entrevistas, foi possível perceber: elas aprendem e ensinam as músicas escolhidas em modalidade auditiva predominantemente, ainda que muitas das vezes a ensaiadora lhes entregue um papel com a letra da música a ser aprendida e que haja uma ou outra integrante que saiba ler (Fig. 3). Some-se a isso que, D. Palmira as ensina em estímulos da repetição constante do repertório, tomando para tal a conservação musical pela memorização. Utilizando, assim, uma organização informal para a transmissão ao grupo.

Tecendo as considerações finais, mesmo que seja esse artigo um diálogo constante, e, amarrando as devidas linhas às suas pontas, é que fica proposto pensar que: se a Musicologia é o estudo científico da música, inclusive sob o ponto de vista histórico e antropológico, ou seja, em um sentido transcendente, fica claro que ao estudar fenômenos que envolvam música, aprendizagem musical, e, nesse caso, revelação de contextos de inclusão social via música, como na situação sonora dessa aldeia desertificada, com uma população de pouco mais que 100 habitantes⁴, que seja a Musicologia a forma singular e possível de lançar um olhar sobre essa questão aldeã a fim de contribuir na construção de um obstinado *Ostinato*, com perdão pela redundância, e tentar devolver a essa e outras populações, por reverberação, a oportunidade de, através da ciência, serem servidas por aquilo que a Ciência lhes ‘jurou’ antes de lhes estudar: dar-lhes respostas eficazes em um tempo incessante e frívolo, mas que nesse caso, !oxalá! pode ser repleto de música! E, se os sons fazem parte de um campo contínuo de possibilidades, que *pertence ao domínio compreensivo da música*: Eis a nova orquestra: o universo sonoro! (SCHAFER, 1998, p. 20).

⁴ Segundo CENSOS 2011.



Figura 1. Apresentação do grupo *Cantares da Serra* na aldeia do Souto (Abrantes). 04/04/2015.



Figura 2. D. Palmira Pinto, ensaiadora do grupo *Cantares da Serra* em apresentação na aldeia do Souto (Abrantes). 04/04/2015.



Figura 3. Ensaio das senhoras do grupo *Cantares da Serra* na sede da Associação Recreativa Cultural da Serra (Mação). 22/02/2015.

REFERÊNCIAS

ABREU, Paula «Castelo-Branco, Salwa (dir.) (2010), *Enciclopédia da música em Portugal no século XX*», *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 99 | 2012, colocado online no dia 04 Setembro 2013, criado o 04 Setembro 2013.

URL: <http://rccs.revues.org/5179>. Acesso em 21/03/2016.

BAPTISTA, Fernando (1996), O Declínio de um tempo longo. In: BRITO, Joaquim Pais de, (coord.) *O voo do arado*. Museu Nacional de Etnologia, Lisboa.

BLACKING, John. (1995), Music, Culture and Experience. In: *Music, Culture and Experience: Selected Papers of John Blacking*. Chicago: University Of Chicago Press, p. 323-342.

___ (1992), The Biology of Music Making. In: MYERS, Helen (Ed.). *Ethnomusicology: an introduction*. New York: Macmillan Press, p. 301-314.

DGS, Direção-Geral da Saúde. Disponível em: <https://www.dgs.pt/saude-no-ciclo-de-vida/envelhecimento-ativo.aspx> Acesso em 21 de março de 2016.

FERNÁNDEZ, Alicia. A Inteligência Aprisionada. Porto Alegre, ArtMed, 1991.

JÁCOME, Graziela A. (2015), *Música como fator preponderante no desenvolvimento sociocultural de uma pequena comunidade rural: o caso do grupo Cantares da Serra de Mação*. Zahara: Centro de Estudos de História Local – Palha de Abrantes. Ano 13, n° 25.

MATEUS, Augusto & Associados (2016), *Plano de desenvolvimento estratégico de Mação 2025*. Sociedade de Consultores, Lda. Lisboa.

MERRIAN, Alan P. (1964), *Anthropology of Music*. Evanston: Northwestern University Press.

PATTANAYAK, Debi. A cultura escrita: um instrumento de opressão. In: OLSON, D. R.; TORRANCE, N. *Cultura escrita e oralidade*. Trad. Valter Lellis Siqueira, São Paulo: Ática, 1995. (Coleção Múltiplas Escritas).

PORTELA, José (1999), O meio rural em Portugal: entre o ontem e o hoje. In: *Trabalhos de antropologia e etnologia*. Publicação da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia. Faculdade de Ciências do Porto. Ano 81º, vol. XXXIX. Lisboa: Gradiva Publicações, Lda.

SCHAFER, R. Murray (2001), *A afinação do mundo: uma exploração pioneira pela história passada e pelo atual estado do mais negligenciado aspecto do nosso ambiente: a paisagem sonora*. Trad. Marisa Trench Fonterrada. São Paulo: Editora UNESP.

___ (1991), *O ouvido pensante*. Trad. Marisa Trench Fonterrada, Magda R. Gomes da Silva, Maria Lúcia Pascoal. São Paulo: Fundação Editora da UNESP.

SEEGER, Antony (2008), Etonomusicologia/antropologia da música – disciplinas distintas? In: ARAÚJO, Samuel; PAZ, Gaspar; CAMBRIA, Vincenzo (org.). *Música em debate: perspectivas interdisciplinares*. Rio de Janeiro: Mauad X: FAPERJ.

SHEPHERD, John; WICKE, Peter (1997), *Music and cultural theory*. Malden: Polity Press.

SOUZA, Jussamara. *Aprender e ensinar música no cotidiano*. Porto Alegre: Sulina, 2008.

RETROSPECTIVA DAS INVESTIGAÇÕES E METODOLOGIAS NO ESTUDO DO PALEOLÍTICO INFERIOR NO VALE DO TEJO EM TERRITÓRIO PORTUGUÊS

por

Sara Cura¹

Resumo: O presente artigo apresenta uma retrospectiva das investigações e metodologias no estudo do Paleolítico Inferior no Vale do Tejo em território português. No âmbito das ocupações do Paleolítico Inferior português, esta é a região mais estudada, sendo mesmo a região onde se desenvolveram os primeiros trabalhos já no final do século XIX. Com mais de um século de investigação são vários os sítios aqui encontrados e estudados que se constituem como referência nacional para o estudo do Paleolítico Inferior. A história das investigações nesta região reflete, no plano metodológico, a evolução internacional da arqueologia deste período. Sendo que em Portugal os avanços metodológicos chegaram sempre com algum atraso comparando com o seu referencial, sobretudo francês e mais recentemente anglo-saxónico e norte americano. Embora seja a região mais estudada, muito longe está de se esgotar o seu potencial informativo sobretudo à luz dos mais recentes quadros metodológicos de investigação aqui aplicados.

Palavras-chave: Vale do Tejo; Paleolítico Inferior; Metodologia.

Abstract: The present work displays a retrospective of the research and methodologies applied in the study of the Lower Paleolithic of the Tagus valley in Portuguese territory. Within the scope of the Portuguese Lower Paleolithic this is the most studied region, being pioneer in the research already in the end of the XIX century. With more than one century of research there are several sites which are national reference for the Lower Paleolithic studies. Their history of research reflects, in the methodologies, the international evolution of the archeology of this epoch. Nevertheless in Portugal the methodological advances arrived always with retard if compared with their references, mainly the French school and more recently the anglo-saxonic and northern American schools. Despite being the most studied region for Lower Paleolithic research, is far from exhaust its informative potential especially in the light of the most recent methodological frameworks here applied.

Key-words: Tagus valley; Lower Paleolithic; Methodology.

¹ Museu de Arte Pré-Histórica de Mação, Grupo Quaternário e Pré-História do Centro de Geociências da Universidade de Coimbra (uID73 – FCT), 0saracura0@gmail.com

A investigação sobre a Pré-História antiga no Vale do Tejo, como no resto de Portugal, desenvolveu-se num círculo muito restrito e num escopo teórico metodológico muito fechado que, regra geral, consistiu na adopção e aplicação, muitas vezes anacrónica e acrítica, de metodologias de investigação e modelos teóricos de interpretação dos dados desenvolvidos noutros países (sobretudo na França). A produção académica sobre o Paleolítico Inferior em Portugal e muito particularmente no Vale do Tejo foi feita praticamente decorrendo de um paradigma «histórico-cultural». Só muito recentemente foram incorporadas concepções e metodologias decorrentes de outros paradigmas, nomeadamente da Nova Arqueologia ou da escola tecnológica francesa, respectivamente focadas em questões comportamentais e na identificação das cadeias operatórias (CUNHA-RIBEIRO, 1999; GRIMALDI et al., 1999; MARKS et al., 2002b) (Tabela 1).

Até ao final do século XX as questões paradigmáticas das investigações e as interpretações inerentes aos vestígios arqueológicos correlatos com o Paleolítico Inferior no vale do Tejo, foram da ordem da categoria e proveniência, isto é, a que cultura ou fase de cultura pertenciam e que filiação no tempo e no espaço tinham. Como veremos nesta breve retrospectiva só no virar do século surgiram trabalhos cujo paradigma se coloca na interpretação da diversidade dos vestígios em termos de variabilidade comportamental dos grupos humanos sem, *a priori*, fixar a sua pertença a uma cultura e sem se focarem na análise privilegiada de determinados tipos de peças. Tal facto está relacionado com o divórcio entre os estudos paleolíticos em Portugal e a Antropologia (a arqueologia portuguesa sempre se desenvolveu e, em parte, continua a desenvolver mediante um paradigma histórico-cultural), bem como com a sobrevivência da escola histórico-culturalista francesa (em particular na análise tipológica dos artefactos) apesar de todas as mudanças de paradigma que ocorreram desde os finais dos anos sessenta (ESTÉVEZ e VILA, 2008)

É importante referir porém que a introdução tardia de novas técnicas de investigação interdisciplinar, bem como de paradigmas teóricos, também, no que diz respeito aos sítios do Paleolítico Inferior no Vale do Tejo português está ainda relacionada com a natureza dos sítios arqueológicos, que só a partir dos anos 90 passaram a integrar contextos em gruta para além dos clássicos sítios associados a formações fluviais e coluvionares. Também não é por acaso que é no âmbito dos estudos das ocupações paleolíticas no complexo cársico do Almonda que assistimos às primeiras mudanças de paradigmas interpretativos, uma vez que aqui a influência da arqueologia processual e sistema de ciência norte-americano foi incorporada na pesquisa por via da constituição de equipas luso-americanas. No entanto, no que diz respeito ao Paleolítico Inferior, esta mudança só se verifica, de facto, na década de noventa do século passado.

Principais Investigadores	Perspectiva e Modelos
Anos 40	
Henri Breuil e Georges Zbyzweski	Análise recorrendo ao Método das séries Aplicação do Modelo tipológico do Somme para a evolução interna das indústrias líticas Perspectiva glaucio-eustática para o estudo dos terraços fluviais
Anos 70 e 80	
G.E.P.P. Luís Raposo Margarida Salvador e J. Carreira	Estudo das formações quaternárias estabelecendo uma crono-estratigrafia com relação à Meseta Ibérica Correlação tipológica das indústrias líticas com sítios da Meseta para delinear a evolução interna do Acheulense (El Pinedo, El Aculadero...) Análise morfo-tipológica das indústrias (Milharós)
Anos 90	
Luís Raposo, Margarida Salvador e J. Carreira	Análise tipológica dos artefactos líticos Consolidação do Modelo evolutivo do Acheulense com base no devir tipológico das indústrias líticas
Finais dos anos 90 até actualidade	
Luís Raposo, Margarida Salvador e Paolo Mozzi	Análise tipológica dos artefactos líticos Abordagem Geo-Arqueológica das formações e sítios associados Datações Absolutas
João Pedro Cunha-Ribeiro	Estudo morfo-técnico das indústrias líticas Questiona a validade do modelo de evolução interna do Acheulense no Vale do Tejo
Anthony Marks, Katherine Monigal, J.P.Brugal e João Zilhão	Estudo morfo-técnico das indústrias líticas Integração de dados de natureza variada (líticos, fauna e estratigrafia) numa interpretação de perspectiva comportamental e funcionalidade dos diferentes sítios no Vale do Tejo
Stefano Grimaldi Pierluigi Rosina Luiz Oosterbeek Pedro Proença e Cunha António Martins Sara Cura	Estudo Morfo-técnico e funcional das indústrias líticas Abordagem Geo-Arqueológica das formações e sítios associados Datações absolutas de formações quaternárias ao longo do Vale do Tejo Integração da variabilidade dos dados em perspectivas comportamentais e de adaptação aos recursos (por exemplo matéria-prima)

Tabela 1 – Síntese dos principais investigadores, métodos e paradigmas interpretativos no estudo das ocupações humanas do Pleistocénico Médio do Vale do Tejo português desde a segunda metade do século XX.

Traçar uma retrospectiva dos estudos e metodologias é algo que não se pode de todo alhear do devir do contexto sociopolítico, nomeadamente no início do século XX, com toda a profícua turbulência que precedeu e acompanhou a instauração da República em Portugal. Posteriormente, a cristalização de postulados metodológicos e teóricos não se podem desligar da longa ditadura, sendo que uma fase de mudança, ainda que com persistentes resistências, é marcada pelo início da democracia nos meados dos anos 70, culminando no dealbar do século XX com mudanças muito significativas que também se relacionam com a abertura do país pela entrada na Comunidade Europeia e consequente incremento da mobilidade de investigadores e circulação de ideias. Todavia, não é no âmbito do presente trabalho que vamos discorrer sobre a estreita ligação entre as pesquisas sobre o Paleolítico Inferior no Vale do Tejo e as circunstâncias políticas e até mesmo sociais e pessoais dos seus protagonistas.

Os estudos sobre as mais antigas ocupações humanas do território português no Vale do Tejo assumem um destaque especial quando, nos anos 70 do século XIX, Carlos Ribeiro atribui uma idade anterior ao Quaternário a um conjunto de materiais líticos recolhidos na zona da Ota, iniciando a famosa discussão em torno da existência de presença humana em idade terciária. Esta atribuição alicerçava-se na presumível idade dos sedimentos e natureza antrópica dos artefactos (RIBEIRO, 1871; CUNHA-RIBEIRO, 2002). Esta atribuição marcou a discussão no famoso Congresso Internacional de Antropologia e Arqueologia Pré-Histórica de Lisboa em 1880, mas só foi esclarecida nos anos 40 pelos trabalhos de Henri Breuil e Georges Zbyszewsky (BREUIL e ZBYSZEWSKY, 1942). Na verdade é nesta década e pela mão destes investigadores que se inicia um ciclo de investigações sistemáticas, cujas metodologias, conceitos e resultados marcaram o devir do estudo das ocupações humanas no Paleolítico Inferior em Portugal.

No período compreendido entre o início do século XX e os anos 40 as pesquisas vão-se intensificando, em particular na região de Lisboa, e surgem as primeiras sínteses e inventários (FONTES, 1910ab; FONTES, 1911; CORREIA, 1912). Estes trabalhos, porém, decorrem ao sabor das contingências pessoais dos seus protagonistas e são reflexos, sobretudo na sua intermitência e pouca profundidade², deste período da história da arqueologia portuguesa (CUNHA-RIBEIRO, 2002).

Após um período de achados, em grande parte fortuitos, sem contextualização e com tímidas seriações cronológicas, surge com grande impacto o trabalho de Henri Breuil e George Zbyszewsky (BREUIL e ZBYSZEWSKY, 1942, 1945).

² Trata-se sobretudo da referência e identificação de peças recolhidas sem contexto estratigráfico.

Henri Breuil, um dos mais destacados pré-historiadores da primeira metade do século XX, esteve muito ligado à história das investigações e aos progressos dos conhecimentos da arqueologia portuguesa, com actividade particularmente relevante no estudo das indústrias líticas paleolíticas do Vale do Tejo, sempre em colaboração com Georges Zbyszewsky. Esteve em Portugal logo no início do século XX e regressou por mais tempo durante os anos da 2ª guerra mundial, período em que se intensificou a colaboração com Georges Zbyszewsky, tendo enorme responsabilidade no desenvolvimento de métodos de pesquisa e na constituição daquela que foi durante décadas a base da cronologia e interpretação cultural do Paleolítico Inferior e Médio e que, como veremos, foram a referência fundamental para décadas de trabalho, inclusivé até ao dealbar dos anos 90 (CARDOSO et al., 1992).

Em Portugal, Henri Breuil beneficiou do extraordinário trabalho de campo de G. Zbyszewsky, com quem colaborou proficuamente, que lhe forneceu uma sólida base de dados que este interpretou e integrou culturalmente de acordo com os parâmetros que o próprio havia definido para o Paleolítico Inferior do Vale do Somme. A metodologia baseava-se na análise dos artefactos com o método das séries (divisão com base no diferente grau de rolamento e incidência de patina, por vezes coloração e presença ou ausência de lustro, considerando as peças mais alteradas como as mais antigas) que adquiriam uma posição cronológica com relação aos depósitos de proveniência classificados com uma perspectiva glacio-eustática baseada na sua posição altimétrica. Por vezes, para o estabelecimento de modelos evolutivos das indústrias os artefactos que integravam cada uma das séries, eram também analisados de um ponto de vista técnico e sobretudo tipológico.

Foi com estas ferramentas metodológicas e procedimentos de campo que nas seguintes décadas Georges Zbyszewsky, geólogo de origem soviética, radicado em Portugal e associado aos Serviços Geológicos e Mineiros, se assumiu como o grande pioneiro na pesquisa sobre as formações quaternárias marinhas e fluviais e vestígios de ocupação humana a estas associadas (ZBYSZEWSKI, 1943).

No que diz respeito ao Vale do Tejo, Georges Zbyszewsky foi o único investigador por inteiro da ocupação paleolítica, durante décadas sistematizou as indústrias em correlação com os terraços fluviais, para os quais estabeleceu cronologias relativas, tendo neste sentido sempre desenvolvido os seus trabalhos numa perspectiva geo-arqueológica. Os seus trabalhos de síntese sobre o Quaternário do vale do Tejo são referências ainda hoje incontornáveis. Pese os limites dos estudos subjacentes à sistematização dos artefactos, não podemos deixar de sublinhar que G. Zbyszewsky foi pioneiro a tomar consciência da necessidade da colaboração pluridisciplinar nos estudos do Quaternário:

«No momento actual, o impulso está dado. O trabalho de equipa que sempre preconizámos organiza-se enfim graças à colaboração de geógrafos, geólogos, paleobotânicos e pré-historiadores. Assim pensamos que num futuro próximo, Portugal poderá alinhar-se, ele também, ao lado de países que mais contribuíram para o estudo e o conhecimento dos tempos quaternários» (ZBYSZEWSKY, 1946, p. 146-147)

Este investigador formou uma verdadeira «escola» com notável originalidade à época e as suas propostas metodológicas e interpretações (com algumas actualizações dentro do mesmo paradigma) foram de tal forma marcantes que perduraram durante décadas (ZBYSZEWSKI e PENALVA, 1982; PENALVA, 1987; CARDOSO et al., 1992)³. Persistindo até com menos rigor do que aquele inicialmente proposto, em particular no que diz respeito à análise de conjuntos de artefactos líticos de escassa dimensão e falta de enquadramento estratigráfico para os mesmos.

No Vale do Tejo, o trabalho de G. Zbyszewsky desenvolvido nos terraços fluviais situados nas proximidades de Alpiarça foi durante décadas referência para o estudo do Paleolítico Inferior em geral, tendo aqui sido definidos, numa perspectiva claramente evolucionista, vários estádios evolutivos do Acheulense (ZBYSZEWSKY, 1946). No que concerne à evolução das indústrias o sistema explicativo assentava sobretudo nos conceitos de fóssil director vinculado a determinadas culturas. Assim cada indústria pertencia a diferentes culturas que se sucediam no tempo e no espaço sem que existisse para além desta identificação evolutiva, uma preocupação explicativa para as mudanças. De tal forma se incorporaram estas metodologias e paradigmas interpretativos que só nos anos noventa, a par da actualização das metodologias de estudo das indústrias e do trabalho de campo, vamos a assistir a uma abertura conceptual para lá desta limitação da definição normativa de estádios culturais sucessivos ao longo do Paleolítico Inferior.

Apesar dos princípios metodológicos terem dado azo a extrapolações erróneas, a perspectiva geo-arqueológica, isto é, estudar as indústrias provenientes de formações quaternárias a par do estudo geológico destas é indispensável para a maior parte dos sítios no Vale do Tejo. Por outro lado, as indústrias eram individualizadas culturalmente de acordo com critérios morfo-tipológicos, mas também técnicos e pese o facto de se reportar a contemporaneidade de indústrias de lascas e indústrias de bifaces a uma coexistência de tradições culturais distintas, os trabalhos de G. Zbyszewski reconheceram uma diversidade não necessariamente cronológica, o que a nosso ver é uma perspectiva não excludente da variabilidade que hoje podemos interpretar como comportamental e devido a variados factores.

³ Mesmo que esta persistência metodológica se tenha verificado sobretudo no estudo das antigas colecções conservadas no Museu dos Serviços Geológicos de Portugal (CUNHA RIBEIRO, 1999).

Na verdade as metodologias e interpretações de Georges Zbyszewski tinham limites óbvios, mas é igualmente óbvia a extraordinária visão e capacidade de integração dos dados por parte deste investigador.

Os trabalhos e metodologias de George Zbyszewsky foram alvo de tímidas críticas logo nos anos 40 e 50 (HELENO, 1956), no entanto com estas não surgiram propostas de estudo alternativas.

É no início dos anos 70 que assistimos a uma renovação dos estudos do Paleolítico inferior em Portugal, uma renovação intensificada de forma muito marcante no decorrer desta década e indelevelmente associada à mudança política que permitiu uma abertura para a modernização dos estudos sobre o Paleolítico e respectivas indústrias líticas. Esta renovação, porém, faz-se na continuidade da influência hegemónica da escola francesa neste momento essencialmente representada pelo domínio teórico e metodológico de François Bordes, e marginalmente George Laplace e A. Leroi-Gouhran.

Neste processo destacam-se os trabalhos pioneiros, a que não foi de imediato reconhecido o valor contributivo de mudança de paradigma e metodologia, de Vítor Oliveira Jorge em colaboração com Eduardo da Cunha Serrão (JORGE, 1969, 1971, 1972; JORGE e SERRÃO, 1970, 1971). Embora os trabalhos destes autores só de forma marginal refiram o Vale do Tejo, a mudança e inovação que demonstram não pode deixar de ser aqui referida.

Logo em 1971 no trabalho «Contribuição para um programa de Pesquisa do Paleolítico Antigo e Médio português» V. O. Jorge e E. da Cunha Serrão pretendem abrir perspectivas e ultrapassar a rigidez dos métodos de classificação que sucederam ao trabalho de H. Breuil e continuado por G. Zbyszewski. Para além das propostas de actualização no trabalho de campo, propõe-se neste trabalho que os estudos incidam em conjuntos que quantitativamente permitam a análise estatística e que sobre estas se possam, com claros atributos morfo-tipológicos, indivizualizar tipos e conseqüentemente elaborar listas-tipo. Mas para além da modernização da metodologia de estudo tipológico, os autores sugerem ainda a «recorrência ao método da tecnologia experimental» como forma de eliminar falsos problemas e estudar os artefactos de maneira mais dinâmica. Ainda mais inovadora é a sugestão de considerar as técnicas como formas de adaptação ao meio e reveladoras das estruturas cognitivas dos seus «inventores ou utentes».

Em 1971 e a propósito de um trabalho sobre as indústrias do Caia, estes autores chamam a atenção para a necessidade de se ultrapassar a tipologia não sistemática, em particular no que diz respeito ao estudo dos seixos afeiçoados em território português (JORGE e SERRÃO, 1971, p. 90). V. O. Jorge questiona as concepções que alicerçavam a individualização de tradições culturais como

o Abevilense, o Levalloisiense, o Clactonense, o Tayacense e o Languedocense (JORGE, 1972), e considera indispensável a actualização dos estudos portugueses a par daqueles desenvolvidos em França, nomeadamente por François Bordes, Leroi-Ghouran e George Laplace (JORGE, 1971).

É particularmente importante a discussão que Vítor Oliveira Jorge inicia sobre a identificação de um complexo industrial de seixos afeixoados existente e transversal a vários momentos da pré-história portuguesa e para além do Acheulense (JORGE, 1974). Apesar da visão do primado da tipologia sobre a tecnologia e das suas propostas essencialmente culturalistas para interpretar o chamado complexo de seixos afeixoados, Vítor Oliveira Jorge não deixa de mencionar relação entre as matérias-primas e as características morfotécnicas e funcionais dos seixos talhados: «Trata-se de artefactos que preenchem perfeitamente certo número de funções, exigindo um mínimo de esforço na sua preparação e que consituem (...) uma certa standardização morfológica, pela escolha de um tipo de massa inicial com uma gama mínima de formas devida à acção dos agentes naturais, como, por exemplo, no caso dos seixos ou calhaus rolados das praias.» (*Idem, ibidem*).

Vítor Oliveira Jorge considera que a standardização é conseguida com um mínimo de esforço gestual. Porém, esta «regularidade e repetição de formas não revelam, contudo, necessariamente, um «arcaísmo» de estruturas psíquicas, pois podem corresponder a «uma *escolha* de entre um grande número de formas possíveis para realizar a mesma função.» Considera ainda que a facilidade na sua manufactura e abandono em fases pouco exploradas está frequentemente relacionada com a abundância de matéria-prima.

É notório o quanto esta perspectiva é relevante para os estudos destes artefactos, sendo uma discussão actual (GRIMALDI, et al., 1999, CUNHA-RIBEIRO, 2004) e bastante importante no estudo do Paleolítico Inferior do Vale do Tejo em que os seixos talhados têm elevada presença em todos os contextos de ar livre.

Estas propostas de renovação vão ter um reflexo directo nas investigações no Vale do Tejo que na segunda metade dos anos setenta vão conhecer um novo fulgor e uma notável actualização de metodologias de estudo, tanto no campo, como no âmbito da análise dos artefactos líticos. Esta nova fase é protagonizada pela actividade do Grupo de Estudos para o Paleolítico Português (G.E.P.P.) que iniciou uma profícua actividade de campo na zona de Vila Velha de Ródão com o objectivo de estudar as formações quaternárias do Tejo e os vestígios de ocupação humana antigos a estas associadas (G.E.P.P., 1974-1977, p. 31). Estes trabalhos resultaram na identificação de sítios de superfície e posterior escavação ou recolha sistemática de materiais em sítios chave para o estudo do Paleolítico Inferior e Médio, como o Monte Famaco e Vilas Ruivas.

A actualização incidiu sobretudo na metodologia de trabalho de campo com a preocupação de encontrar material *in situ* estratigráfico, escavar os sítios em área procurando elementos estruturais de habitat, ampliar os estudos a todos os terraços da região, recolher sedimentos para análises e estudos granulométricos, comparar estes dados entre si e conciliá-los com observações de carácter geomorfológico e consequente integração dos resultados na história do Tejo (G.E.P.P., 1974-1977, 1978). Além disso, os trabalhos deste grupo de pesquisa do Paleolítico tomaram como referência contextos análogos na Meseta Ibérica e estabeleceram paralelos com os quadros cronoestratigráficos dos vales de alguns rios ibéricos. Estes paralelos basearam-se na semelhança dos conjuntos de artefactos líticos portugueses com os espanhóis o que permitiria também em Portugal, ainda que em contextos menos precisos, discernir datações relativas e delinear diferentes fases do Acheulense. Após este período de intensa actividade, o G.E.P.P começa a diminuir o ritmo de actividade e nos inícios dos anos oitenta os trabalhos de campo sobre o Paleolítico continuam nesta região mas pela mão de alguns investigadores do grupo, nomeadamente Luís Raposo e António Carlos Silva. O G.E.P.P teve um papel chave nos estudos do Vale do Tejo, todavia a promissora actividade de campo bem testemunhada pelas publicações iniciais, não chega neste âmbito a consolidar-se, permanecendo muitos dados por publicar até hoje. Os importantes sítios descobertos na zona do Ródão, investigados no campo por metodologias à época actuais, têm um estudo ainda parcial das indústrias líticas e sobretudo limitado a considerações tipológicas que sustentam os modelos de evolução crono-cultural das ocupações humanas do Ródão.

As mesmas observações podem ser feita sobre o conjunto de investigações que se iniciaram nos anos 80 na zona de Alpiarça. Também aqui os trabalhos de campo tiveram as mesmas preocupações e rigor, seguindo a metodologia de estudo das formações fluviais e vestígios associados. Nos locais onde G. Zbyszewski havia detectado importantes sequências estratigráficas, Luís Raposo e seus colaboradores efectuaram novos trabalhos de campo que incluíram a escavação de um dos sítios – Milharós, também designado por Vale do Forno 3. O estudo desta indústria lítica, de cariz essencialmente tipológico, foi publicado detalhadamente em meados dos anos 80 (RAPOSO et al., 1985).

Na história dos estudos sobre o Paleolítico Inferior do Vale do Tejo esta é outra das regiões de referência onde trabalhou a equipa de Luís Raposo que desde o desaparecimento do GEPP se viria a assumir como o principal investigador desta região. Luís Raposo tem, desde os anos 80, estudado contextos na zona do Ródão, Lisboa e Alpiarça tendo estabelecido e consolidado um modelo de interpretação crono-cultural das indústrias com base na integração dos dados provenientes das

suas pesquisas. O modelo de interpretação é feito num paradigma histórico-culturalista e tem por base essencial a análise tipológica dos conjuntos líticos e no interior destes o estudo privilegiado dos bifaces e machados de mão. Assim, um modelo que se estabeleceu nos anos oitenta foi tendo actualizações mas mantém-se na sua essência até em publicações recentes (RAPOSO, 2005).

Durante a década de oitenta e enquanto noutras regiões do país se iniciam projectos de estudos regionais, respectivamente no litoral minhoto e no vale do rio Lis, que vão no panorama nacional marcar um novo período de renovação metodológica e interpretativa, no Vale do Tejo os trabalhos prosseguem com a mesma orientação, não tendo sido publicados mais dados, mas sim algumas sínteses (RAPOSO, 1987; RAPOSO et al., 1993).

Podemos dizer que a adopção dos princípios morfo-tipológicos de François Bordes na análise das indústrias líticas, bem como a visão tripartida do Acheulense partilhada pelo mesmo, persistiram no Vale do Tejo desde a sua introdução inovadora nos anos setenta, até ao final dos anos noventa quando se encontravam tanto os métodos, como a visão tripartida do Acheulense questionados, desactualizados e desadequados. Esta visão aliás começava a ser questionada noutras regiões do país onde o estudo das indústrias líticas apontava para condicionalismos de adaptação à matéria-prima que as interpretações histórico-culturais não consideravam (CUNHA-RIBEIRO, 2002, p. 17).

O trabalho de síntese sobre «O Acheulense no Vale do Tejo, em território português», publicado em 1993 por Luís Raposo e seus colaboradores é um dos exemplos alicerce do estudo do Paleolítico Inferior e da variabilidade das respectivas indústrias líticas com base na análise privilegiada de tipos de artefactos como os Bifaces e Machados de Mão, bem como dos artefactos retocados em detrimento dos restantes, de que se tecem comentários marginais.

Persiste assim a aplicação de conceitos baseados na tipologia morfológica empírica do F. Bordes para o Paleolítico Inferior e Médio (não descurando adaptações e ampliações feitas por Santonja e Querol no âmbito do estudo do Paleolítico Inferior da Meseta espanhola), quando há muito que as formulações teóricas que as sustentavam e as suas limitações haviam sido já demonstradas (ESTÉVEZ e VILA, 2008, p. 144). O interesse prioritário continua a ser a descrição com o objectivo de chegar à atribuição crono-cultural.

No entanto, não podemos deixar de referir que estes trabalhos mencionam a necessidade de uma revisão completa dos quadros de referência geocronoestratigráficos, a escavação em superfície de horizontes arqueológicos e o «estudo tipológico alargado das indústrias líticas. Incluindo não apenas a descrição de «peças características», mas a consideração técnica, morfológica e tipológica da totalidade dos

artefactos de cada conjunto lítico, tendo dos utensílios a concepção de um elo que há que inscrever numa cadeia de gestos técnicos, que vai do momento da procura de matéria-prima até ao momento do seu abandono» (RAPOSO et al., 1993, p. 28)

Apesar destas sugestões, o foco de Luís Raposo e colaboradores continuava a ser a evolução interna do Acheulense sem delinear hipótese sobre modelos ou estratégias de ocupação do território. Hipóteses de índole mais antropológica e comportamental estavam fora do escopo interpretativo da variabilidade que continuava a ser o da sucessão crono-cultural. Tal é que, nos finais dos anos noventa, os trabalhos de campo seguem na direcção apontada como necessária, mas os novos dados daí decorrentes continuam a ser reportados a um idêntico paradigma interpretativo que é essencialmente histórico-culturalista e normativo.

A renovação dos trabalhos de campo verifica-se em torno do conjunto de sítios de Alpiarça, que passam a incluir interpretações geo-arqueológicas de detalhe com a preocupação de datar de forma absoluta os diferentes depósitos de proveniência das indústrias líticas. Os resultados destes trabalhos feitos no decorrer da década de 90 têm como corolário a publicação *Middle Terrace Deposits of the Tagus River in Alpiarça, Portugal, in relation to Early Human Occupation* (MOZZI et 2000) que demonstra bem o esforço de integrar a informação de índole geomorfológica, incluindo referências paleo-ambientais e climáticas, bem como as datações absolutas efectuadas pelo método da termoluminiscência. A interpretação arqueológica, contudo, continua a ser tradicional e decorrente do histórico-culturalismo, assente nos seus pilares clássicos: tipologia, estratigrafia e cronologia.

A persistência do paradigma tipológico por parte de Luís Raposo é bem evidente num trabalho acerca dos bifaces e machados do sítio de Milharós (RAPOSO, 2001), neste o investigador mantém fortes reservas à «*moda*» *dirigida no sentido da negação do valor cultural dos tipos*» (*Idem, ibidem*, p. 9) considerando que a substituição de uma antiga concepção normativa de cultura por uma de índole adaptativa se restringe uma redução da variabilidade dos conjuntos líticos aos factores de constrangimentos impostos pela natureza das matérias-primas. Luís Raposo não deixa de reconhecer a perspectiva enriquecedora destas novas abordagens que não se detêm exclusivamente no estudo dos utensílios retocados, mas alerta para «os excessos fundamentalistas» e as «falsas soluções a que depressa hão-de conduzir os estudos tecnológicos». De igual forma chama a atenção para o carácter redutor de estudos «em que se recusa a construção de unidades classificatórias maiores do que cada região geomorfológica (um planalto, um vale fluvial, etc), cada sítio arqueológico, cada indústria lítica ou até no limite, cada sequência de redução». Para Luís Raposo os estudos demasiado focados, com apelo ao particularismo e a afirmação da insuficiência de dados podem levar

à negação e incapacidade de reconhecimento das tendências evolutivas gerais do Acheulense. Tendências essas que, mantendo um paradigma essencialmente histórico-culturalista e uma abordagem tipológica das indústrias, se demonstra existirem no Vale do Tejo dando o exemplo do conjunto de bifaces e machados do sítio de Milharós (RAPOSO, 2001). Note-se que neste período tinham sido já publicados vários trabalhos sobre indústrias do Paleolítico Inferior em Portugal e também no Vale do Tejo com perspectivas tecnológicas e com interpretações de ordem comportamental (estratégias de aprovisionamento de matérias-primas e respectivo condicionamento, funcionalidade dos sítios, etc) que questionavam a validade da evolução tripartida do Acheulense enquanto modelo único de adaptação com base em critérios tipológicos (CUNHA-RIBEIRO 1999a, 2000) ou questionavam critérios de análise morfológica que descurem a natureza comportamental e particular dos dados arqueológicos (GRIMALDI et al., 1999).

Em todo o caso Luís Raposo não negando efeitos de condicionantes locais, que aliás praticamente restringe à natureza da matéria-prima, dá prioridade a uma visão orientada por factores de ordem cultural para interpretar a variabilidade das indústrias do Acheulense no Vale do Tejo. De acordo com este autor os bifaces e machados de Milharós demonstram que a matéria-prima não é uma condicionante relevante e que o facto de não existirem conjuntos de bifaces semelhantes em momentos anteriores, significa que houve evolução tipológica.

Destacamos assim a disparidade de perspectivas quando lemos as críticas a estas interpretações, por se considerarem poucos factores de variabilidade adaptativa e por se fundamentarem num conjunto muito restrito de peças provenientes de sítios onde os processos pós-deposicionais têm relevante papel na formação dos conjuntos tidos como referência para alicerçar os modelos evolutivos, bem como por terem suporte correlativo modelos para outras regiões da Península Ibérica que, entretanto, tinham começado a ser questionados por factores variados (SANTONJA e VILLA, 1990; SANTONJA, 1991-1992; CUNHA-RIBEIRO 1999a, 2002). Nesta década e na região do Vale do Lis, João Pedro Cunha-Ribeiro não vê a aplicabilidade de uma explicação cultural, mas antes sugere que a variabilidade poderá estar relacionada com diferentes estratégias de ocupação dos territórios, bem como o «exercício de diferentes actividades ou na adaptação a meios igualmente diversificados» (CUNHA-RIBEIRO, 1996-1997, p. 43).

Apesar de no início dos anos noventa terem sido adoptados, noutras regiões, conceitos e parâmetros de análise tecnológica (CUNHA-RIBEIRO 1992-1993, 1999a), no Vale do Tejo estes só viriam a ser adoptados na transição para o novo milénio, (GRIMALDI et al., 1998; GRIMALDI et al., 1999; MARKS et al., 1999, 2002b). É neste momento que se introduzem novas metodologias de estudo das

indústrias líticas e que para a variabilidade dos contextos são sugeridos factores explicativos que não assentam em considerações crono-culturais.

Nesta mudança começamos por destacar os trabalhos de Anthony Marks e seus colaboradores nos contextos cársicos do Almonda que decorrem num quadro conceptual interpretativo muito distinto (MARKS et al., 2002b). A interpretação da indústria lítica da Galeria Pesada e do seu conjunto faunístico sugere para o estudo das ocupações do Paleolítico Inferior do Vale do Tejo uma visão em termos de padrões adaptativos e de gestão dos recursos no território. Se por um lado esta visão é suportada por um contexto com um potencial informativo que os sítios de ar livre não têm, por outro, é verdade que a consideração de que a singular indústria lítica pode ser vista, em parte, como uma variabilidade própria de um momento de transição no final do Acheulense e em complementaridade com os sítios de ar livre que com indústrias distintas podem corresponder a «loci» especializados e com outras funcionalidades. É certo que os autores referem que a dificuldade de avançar modelos explicativos para a singular indústria lítica sem paralelos na Península Ibérica se deve a vários factores, entre eles a escassez de dados e datas e os limites dos sítios de ar livre, mas sugerem hipóteses que vão muito além da mera inserção crono-cultural do sítio num quadro evolutivo das indústrias líticas.

Semelhante visão, embora aplicada a sítios de ar livre associados a formações fluviais e decorrente de estudos tecnológicos e geoarqueológicos aprofundados, é partilhada para interpretar os sítios do Paleolítico Inferior da zona de Vila Nova da Barquinha. Desde os finais dos anos 90 que o estudo das ocupações mais antigas tem sido feito numa perspectiva geo-arqueológica, efectuando sempre que possível datações absolutas (ROSINA, 2004, 2014, CUNHA et al., 2008a; DIAS et al., 2010; MARTINS et al., 2010) nos depósitos de proveniência das indústrias líticas que são detalhadamente descritos e interpretados (GRIMALDI et al., 2000; ROSINA e CURA, 2010). Por outro lado, as indústrias líticas são estudadas com uma abordagem tecnológica (GRIMALDI et al., 1999; CURA e GRIMALDI, 2009), complementada com estudos experimentais e funcionais (LEMORINI et al., 2001; CRISITIANI et al., 2010). Estas abordagens protagonizadas por Stefano Grimaldi, Pierluigi Rosina, Luiz Oosterbeek e Sara Cura (OOSTERBEEK et al., 2010) conduziram a um quadro interpretativo que inova ao privilegiar o estudo pormenorizado dos depósitos arqueológicos em simultâneo com uma análise tecnológica das indústrias líticas que, interpretadas numa perspectiva adaptativa e comportamental, são depois integradas num contexto de análise mais alargado (CURA, 2014) Esta abordagem é visível nos estudos publicados sobre o sítio da Fonte da Moita que foi geo-arqueologicamente interpretado como sendo de uma

fase final do Pleistocénico Médio e cuja indústria, com uma aparente morfologia arcaica, corresponderá a uma adaptação à matéria-prima a par da satisfação de objectivos técnicos específicos na obtenção de margens funcionais que não passam pela elaboração de bifaces. A homogeneidade tecnológica, suportada pela presença de remontagens, e os estudos funcionais indicam que neste sítio foram efectuadas variadas actividades de subsistência para as quais bastou uma produção lítica morfológicamente simples, mas que em simultâneo é bastante regular na produção dos suportes desejados. Note-se que existem alguns bifaces e machados de mão, portanto não se trata de desconhecimento da tecno-tipologia, mas sim de uma opção por outro tipo de utensilagem. Do ponto de vista tipológico esta indústria lítica só tem paralelos no Vale do Tejo com a Ribeira da Ponte da Pedra. Dentro de parâmetros tipológicos convencionais seria bastante antiga, mas em lugar de um olhar tipológico os investigadores sugerem um estudo rigoroso dos contextos e uma análise tecnológica das indústrias líticas. Desta forma e considerando as datas disponíveis para o terraço T4 a que se encontram associados estes sítios (OIS 7-9), a Fonte da Moita e a Ribeira da Ponte da Pedra, foram estudadas com abordagens suportadas na geo-arqueologia (a Ribeira da Ponte da Pedra dispõe de várias datações absolutas, sendo a mais antiga de 300 000 anos) e na tecnologia e funcionalidade lítica, sob pena de limitar a interpretação da variabilidade comportamental a que conduzem as interpretações crono-culturais. Foi na continuidade deste quadro metodológico e interpretativo que se desenvolveu o último trabalho abrangente no estudo do Paleolítico Inferior do Vale do Tejo que constituiu a tese de doutoramento da signatária do presente artigo (CURA, 2014).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BREUIL, H.; ZBYSZEWSKI, G. (1942). *Contribution à l'étude des industries paléolithiques du Portugal et de leurs rapports avec la géologie du Quaternaire. Les principaux gisements des deux rivières de l'ancien estuaire du Tage*. Com. dos Serv. Geol. de Portugal, XXIII. Lisboa. 369 p.
- BREUIL, H.; ZBYSZEWSKI, G. (1945). *Contribution à l'étude des industries Paléolithiques du Portugal et de leurs rapports avec la géologie du Quaternaire. Les principaux gisements des plages quaternaires du littoral d'Estremadura et des terrasses fluviales de la basse vallée du Tage*. Comunicações dos Serviços Geológicos de Portugal, XXVI. Lisboa. 678 p.
- CARDOSO, J. L., ZBYSZEWSKI, G., ANDRÉ, M. C. (1992). *O Paleolítico do complexo basáltico de Lisboa*. Oeiras: Câmara Municipal de Oeiras [Estudos Arqueológicos de Oeiras 3] 645 p.

- CORREIA, V. (1912). O Paleolítico em Portugal. Estado actual do seu estudo. *O Arqueólogo Português*. 17, pp. 55-62.
- CRISTIANI, E.; CURA, S.; GRIMALDI, S.; GOMES, J.; OOSTERBEEK, L.; ROSINA, P. (2010). Functional analysis and experimental archaeology: the Middle Pleistocene site of Ribeira da Atalaia, (Central Portugal). In IGREJA, M. A., CLEMENTE CONTE, I., eds. – *Proceedings of the workshop on “Recent Functional Studies on Non-Flint Stone Tools, Methodological Improvements and Archaeological Inferences*. (Lisbon 2008), [CD-ROM] <http://www.workshop-traceologia-lisboa2008.com>
- CUNHA-RIBEIRO, J. P. (1992-1993). Contribuição para o estudo do Paleolítico do vale do rio Lis no seu contexto crono-estratigráfico. *Portugália*. Nova Série, 13-14, pp. 7-137.
- CUNHA-RIBEIRO, J. P. (1996-1997). Os Machados de Mão no Paleolítico Inferior Português. *Portugália*. Nova Série, 17-18, pp. 23-50.
- CUNHA-RIBEIRO, J. P. (1999). *O Acheulense no Centro de Portugal: o Vale do Lis. Contribuição para uma abordagem das suas indústrias líticas e problemática do contexto crono-estratigráfico*. Tese de Doutoramento inédita. Lisboa: Universidade de Lisboa. 3 vols, 692 p.
- CUNHA-RIBEIRO, J. P. (2000). A indústria lítica do Casal do Azemel no contexto da evolução do Paleolítico Inferior na Ibéria Ocidental. *Actas do 3º Congresso de Arqueologia Peninsular*. Vol. 2, pp. 137-167.
- CUNHA-RIBEIRO, J. P. (2002). O Paleolítico Inferior em Portugal no final do século XX: balanço das investigações e novos desafios. *Revista da Associação dos Arqueólogos Portugueses*. 54, pp. 13-24.
- CUNHA-RIBEIRO, J. P. (2004). O estudo dos seixos rolados sumariamente transformados por talhe no âmbito das indústrias líticas de quartzite do Paleolítico Português. In *Estudos em Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. pp. 453-467.
- CUNHA, P. P.; MARTINS, A. A.; HUOT, S.; MURRAY, A.; RAPOSO, L. (2008a). Dating the Tejo River lower terraces in the Ródão area (Portugal) to assess the role of tectonics and uplift. In SILVA, P. G., AUDEMARD, F.A, MATHER, A. E., eds.- *Impact of Active Tectonics and Uplift on Fluvial Landscapes and River Valley Development* [Special Issue of “Geomorphology”]. 102, pp. 43-54.
- CURA, S.; GRIMALDI, S. (2009). The intensive quartzite exploitation in Middle Tagus Valley Pleistocene open air sites – the example of Ribeira da Ponte da Pedra. In GRIMALDI, S., CURA, S., eds.- *Technological Analysis on Quartzite Exploitation, Proceedings of the XV World Congress UISPP (Lisbon, 4-9 September 2006)*. Oxford: Archaeopress [BAR International Series 1998] pp. 49-56.

- CURA, S. (2014). *Tecnologia Lítica e comportamento humano no Pleistocénico Médio final do Alto Ribatejo: estudo da indústria lítica da Ribeira da Ponte da Pedra*, Tese de Doutoramento apresentada na Universidades de Trás-os-Montes e Alto Douro, Vol 1 331 p., Vol. 2 100 p.
- DIAS, M. I.; PRUDÊNCIO, M. I.; FRANCO, D.; CURA, S.; GRIMALDI, S.; OOSTERBEEK, L.; ROSINA, P. (2010). Luminescence dating of a fluvial deposit sequence: Ribeira da Ponte da Pedra – Middle Tagus Valley, Portugal. In PRUDÊNCIO, M.I., DIAS, M.I., eds. – *Archaeometry, Proceedings of the XV World Congress UISPP (Lisbon, 4-9 September 2006)*. Oxford: ArchaeoPress [BAR-International Series 2045] pp. 103-113.
- ESTÉVEZ, J.; VILA, A. (2008). *Una historia de la investigación sobre el Paleolítico en la Península Ibérica*. Madrid: Editorial Síntesis. 411p.
- FONTES, J. (1910a). Estação Paleolítica do Casal do Monte. *O Arqueólogo Português*. 15, pp. 93-96.
- FONTES, J. (1910b). Indústrias paleolíticas do Casal do Monte. *Materiaes para o Estudo das Antiguidades Portuguesas*. 2, pp. 39-43.
- G.E.P.P. (1974-1977). O estudo do paleolítico da área do Ródão. *O Arqueólogo Português*. 3ª série, 7-9, pp. 31-47.
- G.E.P.P. (1978). O Paleolítico do Ródão. *Trabalhos do Grupo de Estudos Arqueológicos do Porto*. 1, pp. 71-77.
- GRIMALDI S.; ROSINA P.; CORRAL-FERNANDEZ, I. (1998). Interpretazione geo-archeologica di alcune industrie litiche “Languedocensi” del medio bacino del Tejo (Alto Ribatejo – Portogallo). In CRUZ, A.R., OOSTERBEEK, L., PENA DOS REIS, R., coord.- *Quaternário e Pré-História do Alto Ribatejo (Portugal)*. Tomar: CEIPHAR. [Arkeos 4] pp. 145-226.
- GRIMALDI, S.; ROSINA, P.; BOTON GARCIA, F. (1999). A behavioral perspective on “archaic” lithic morphologies in Portugal: the case of Fonte da Moita open air site. *Journal of Iberian Archaeology*. 1, pp. 33-57.
- GRIMALDI, S.; ROSINA, P.; BOTON, F. (2000). Um sítio ao ar livre do Pleistoceno médio no Alto Ribatejo (Portugal): Fonte da Moita. In *Paleolítico da Península Ibérica*. Acta do 3º Congresso de Arqueologia Peninsular. ADECAP. 2, pp. 123-136.
- HELENO, M. (1956). Um quarto de século de investigação arqueológica. *O Arqueólogo Português*. Série 3, pp. 221-237.
- JORGE, V. O. (1969). A Arqueologia no contexto da actual metodologia científica: uma perspectiva. In *Actas das Primeiras Jornadas Arqueológicas*. pp. 489-501.
- JORGE, V. O. (1971). Tipologia e tipologistas do Paleolítico. *Arqueologia e História*. 9ª série, 3, pp. 77-97.

- JORGE, V. O. (1972). *Conjuntos industriais de seixos afeiçãoados do Sul de Portugal: aspectos e problemas*. Dissertação de Licenciatura inédita policopiada. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. 454 p.
- JORGE, V. O.; SERRÃO, E. C. S. (1970), Contribuição para um programa de pesquisa para o Paleolítico Antigo e Médio Português. *Revista de Guimarães*. Vol. LXXX.
- JORGE, V. O.; SERRÃO, E. C. S. (1971). Materiais líticos da Jazida pré-histórica do Porto da Boga (Curso Superior do Rio Caia). In *Actas do II Congresso Nacional de Arqueologia*. pp. 79-103.
- JORGE, V.O. (1974). Complexos industriais de seixos afeiçãoados no mundo: uma panorâmica. *Arqueologia e História*. 9ª série, 5, pp. 9-53.
- LEMORINI, C.; GRIMALDI, S.; ROSINA, P. (2001). Observações funcionais e tecnológicas num habitat paleolítico: Fonte da Moita (Portugal, centro). In CRUZ, A. R., OOSTERBEEK, L., coord.- *Santa Cita e o Quaternário da Região*. Tomar: CEIPHAR [Arkeos 11], pp. 117-140.
- MARKS, A. E.; MONIGAL, K.; CHABAI, V. (1999). Report on the Initial Excavations of Brecha das Lascas and Galeria Pesada (Almonda, Portuguese Estremadura). *Journal of Iberian Archaeology*. 1, pp. 237-250.
- MARKS, A. E.; MONIGAL, K.; CHABAI, V. P. ; BRUGAL, J. P. H.; GOLDEBERG, P.; HOCKETT, B.; PEMÁN, E.; ELORZA, M.; MALLOL, C. (2002). Excavations at the Middle Pleistocene Cave Site of Galeria Pesada, Portuguese Estremadura: 1997-1999. *O Arqueólogo Português*. Série 4, 20, pp.7-38
- MARTINS, A. A.; CUNHA, P. P.; ROSINA, P.; OOSTERBEEK, L.; CURA, S.; GRIMALDI, S.; GOMES, J.; BUYLAERT, J.-P.; MURRAY, A. S.; MATOS, J. (2010b). Geoarcheology of Pleistocene open-air sites in the Vila Nova da Barquinha – Santa Cita area (lower Tejo river basin, central Portugal). *Proceedings of the Geologists Association*. 121, pp.128-140.
- MOZZI, P.; AZEVEDO, T.; NUNES, E.; RAPOSO, L. (2000). Middle terrace deposits of the Tagus river in Alpiarça, Portugal, in relation to early human occupation. *Quaternary Research*. 54, pp. 359-371.
- OOSTERBEEK L.; GRIMALDI, S.; ROSINA, P.; CURA, S.; GOMES, J.; CUNHA, P.; MARTINS, A. (2010). The earliest Pleistocene archaeological sites in western Iberia: present evidence and research prospects. *Quaternary International*. 122:3, pp. 399-407
- PENALVA, C. (1987). Les industries acheuléennes du Portugal. *L'Anthropologie*. 91:1, pp. 45-68.
- RAPOSO, L. (1987). Os mais antigos vestígios de ocupação humana paleolítica na região de Ródão. In *Da Pré-História à História, homenagem a O. Veiga Ferreira*. Editorial Delta, pp. 153-178.

- RAPOSO, L.; SALVADOR, M.; PEREIRA, J. P. (1993). O Acheulense no Vale do Tejo, em território português. *Arqueologia & História*. Série X, 3, pp. 3-29.
- RAPOSO, L. (2001). Bifaces e machados em quartzito na indústria acheulense final de Milharós (Alpiarça). *Arqueologia, História de Arte e Património, Revista Lusitana*. 1, pp. 9-29.
- RAPOSO, L. (2005). Algumas questões acerca da ocupação humana do Paleolítico Inferior e Médio na zona do estuário do Tejo. In *Actas do I Seminário Paleontologia e Arqueologia do Estuário do Tejo*. Lisboa/Montijo: Edições Colibri/Câmara Municipal do Montijo. pp. 43-61
- RIBEIRO, C. (1871). Descrição de alguns sílex e quartzites lascados encontrados em camadas dos terrenos terciário e quaternário das bacias do Tejo e Sado. *Typ. da Academia*, 57.
- ROSINA, P. (2004). *I depositi quaternari nella Media Valle del Tago (Alto Ribatejo, Portogallo centrale) e le industrie litiche associate*. Tese de Doutoramento inédita policopiada. Ferrara: Università de Ferrara. 204 p.
- ROSINA, P.; CURA, S. (2010). Interpretation of lithic remains in fluvial terrace contexts: an example from Central Portugal. *Annales d'Université. Valahia" Târgoviste. Section d'Archéologie et d'Histoire*. Tome XII, 1, pp. 7-24.
- ROSINA, P., VOINCHET, P., BAHAIN, J.-J., CRISTOVÃO, J., FALGUÉRES, C. (2014). Dating the onset of Lower Tagus River terrace formation using electron spin resonance, *Journal of Quaternary Science*, 29, 2, pp. 153-162
- SANTONJA, M.; VILLA, P. (1990). The Lower Palolithic of Spain and Portugal. *Journal of World Prehistory*, 4:1, pp. 45-94.
- SANTONJA, M. (1991-1992). Los últimos diez años en la investigación del Paleolítico Inferior de la cuenca del Duero. *Veleia*. 8-9, pp. 7-41
- ZBYSZEWSKI, G. (1943). La classification du Paléolithique ancien et la chronologie du Quaternaire de Portugal. *Boletim da Sociedade Geológica de Portugal*. 2:2-3, p. 3-111.
- ZBYSZEWSKI, G. (1946). Étude géologique de la region d'Alpiarça. *Comunicações dos Serviços Geológicos de Portugal*. XXVII, pp. 145-268.
- ZBYSZEWSKI, G.; PENALVA, C. (1982). Contribuição para o conhecimento do Paleolítico de Monte Real. *Comunicações dos Serviços Geológicos de Portugal*. 68:2, pp. 299-305.

DOSSIÊ

**NA REDE, COM INTERMITÊNCIAS.
SEIS CASOS ETNOGRÁFICOS**

COORDENAÇÃO:

ANTÓNIO MEDEIROS

e

JORGE FREITAS BRANCO

ISCTE Instituto Universitário de Lisboa

INTRODUÇÃO

por

António Medeiros¹, Jorge Freitas Branco²

Reunimos aqui um conjunto de textos cujas primeiras versões foram apresentadas em Coimbra, no VI Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia (APA), então suscitadas pelo mote “Na rede: novos temas e métodos na pesquisa *online* de processos de patrimonialização”. Acolhe-se neste dossiê um número de contributos menor do que o das comunicações que integraram a sessão intensa de Coimbra. Também enfrentamos uma espécie de deslçamento programático por referência à sequência de apresentações acontecida na sessão original e à variedade que teve. Poderia dizer-se que o tempo passado e também a própria ausência de várias participações, afastou entre si os textos agora presentes e que ficaram atenuadas parte das “semelhanças de família” mais patentes na “mesa” do Congresso. Foi “in the making” que ocorreram estes afastamentos e, também por isso, importa percebê-los de forma positiva: como ocorrência de uma “metamorfose iridescente”, se retomarmos uma metáfora proposta nos anos 70 por Rodney Needham e depois, várias vezes, glosada (cf. Needham 1970). A envolvimento da poalha furta-cores que imagem de Needham sugere, ficará neste caso dada pela constância com que os usos da internet ficam aludidos nos textos que se seguem, de maneiras mais ou menos discretas.

Nos seis textos aqui reunidos são exploradas as potencialidades contemporâneas de fazer etnografia *online*, mas também valorizados os usos etnográficos mais pontuais da internet. Afinal, fica sobretudo dada conta da ubiquidade da rede nas nossas vidas e já nas de grande parte das pessoas com quem os antropólogos trabalham. Notamos, por exemplo, como é amplo neste dossiê o leque dos temas e também das respetivas remissões geográficas, ficando referidos, por exemplo, países (Ucrânia, Brasil, Bangladeche), regiões (Douro Internacional, Bengala) e cidades (Brazzaville, Kinshasa, Recife), ainda que qualquer destes contextos não se vincule como lugar definido de inscrição do exercício etnográfico. De facto, não estão em causa, definitivamente, esses “terrenos” clássicos que alguns ainda tivemos a velei-

¹ ISCTE Instituto Universitário de Lisboa, CEI-IUL.

² ISCTE Instituto Universitário de Lisboa, CRIA-IUL.

dade de circunscrever até há pouco com tanta certeza, quase que com estacas postas no solo a circunscrever a aldeias, do bairro, etc. (cf. Clifford 1997). Mas não cabe, tão pouco, os “não-lugares” de Marc Augé (1992, quase apocalípticos, e, afinal, cunhado no início dos 90, antes que se popularizasse a internet, e insuficientemente elásticos aparecem já os terrenos “multisituados” de George Marcus (1995). Mais pertinentes como referências para perceber dimensões que cabem nestas etnografias agora apresentadas será a teorização das diversas “paisagens” propostas por Arjun Appadurai (1996), ainda nessa década de 90, ou as reivindicações do radical entrecimento da “realidade” e do “virtual” no nosso tempo, que Tom Boellstorff tem argumentado mais recentemente (cf., por ex., Boellstorff 2016). De seguida, fazemos uma breve apresentação de cada uma das colaborações compiladas.

Margarida Caseiro revela-nos o modo como emigrantes ucranianos estabelecidos em Portugal, organizaram e concretizaram o seu esforço de participação na guerra, durante os confrontos de 2014-2015 nas áreas fronteiriças com a Federação Russa. Fizeram-no através do Facebook mediante *posts* mantidos em ucraniano e em português, e podemos perceber como o seu quotidiano se estrutura tanto no país de acolhimento como no de origem, virtualmente, numa etnopaisagem aberta pela tecnologia. Foi *online* que se fizeram ações de recolha de fundos e de bens variados que, graças a uma rede, são encaminhadas para os destinatários combatentes. Um caso reportado refere-se a uma família que para tal coloca o seu sentimento patriótico acima do auxílio à família, desviando as poupanças feitas do circuito familiar e de visita à terra nas férias anuais, para o apoio dos que combatem pela unidade nacional. Além disso, usam as relações de que já dispõem para angariarem apoios e mobilizarem solidariedade política da parte das instituições portuguesas. Daí alguns *sites* estarem redigidos parcialmente em português. Desta forma manifesta-se uma realidade política caracterizada pela sua vertente transnacional, em que, conforme a autora sublinha, o Facebook é o suporte que viabiliza uma participação ativa e militante na sua comunidade nacional imaginada, na qual distância não os separa, nem impede a comunhão, mesmo que materialmente remota. A intensidade do conflito gera uma clivagem na sociedade que, por sua vez, desencadeia uma dinâmica de reajustamento da memória coletiva. O passado da nação é submetido a reapreciação, em que os grupos sociais se posicionam em relação a acontecimentos, reforçando a sua memória ou condenando-os ao esquecimento.

Henrique Chaves abordou a Quinta do Mocho, um dos mais conhecidos bairros de construção informal, situado no município de Loures (205.000 habitantes), um dos mais populosos da Grande Lisboa. O autor analisou *in situ*, mas também no plano virtual, a relação entre a vida social do bairro e as notícias que sobre ele se redigem e difundem. Na pesquisa que empreende isola uma dinâmica que se

desenrola em planos simultâneos. Num primeiro momento, são casos de violência que fornecem a matéria noticiosa, com impacto forte na opinião pública. A rusgas da polícia tornam-se em assunto noticioso produzido a par e passo pela imprensa, que refere o bairro apenas com menções de marginalidade e violência. No seu trabalho de campo, o autor indaga residentes, que lastimam essa imagem, criada pelo aparato das ações policiais. As autoridades municipais contrariam a situação, tentando criar novos focos de atenção, tanto para a mobilização interna dos seus habitantes, como para a visão externa que deles se produz. O bairro é alvo de uma intervenção de arte pública, residentes servem de guias aos forasteiros, fica criado um novo foco de interesse, de pretexto noticioso, forjado um destino para visitantes e razões novas de noticiário.... Analisando a recolha das notícias difundidas, Henrique Chaves, dá conta das exigências do suporte virtual – das edições online – que têm de ser constantemente alimentadas, de forma a captar e a fidelizar leitores. Importa manter em constante atualização o fluxo informativo, e a eficácia mede-se em *clicks*. A abordagem da produção noticiosa sobre a Quinta do Mocho põe a descoberto a dinâmica de adaptação dos *media* ao universo virtual, que obriga à notícia constantemente renovada. Quanto ao bairro, a intervenção de arte pública gerou um novo foco de atenção, neutralizando a anterior imagem de marginalidade e da violência que referenciava o bairro.

O azulejo é parte constituinte das possibilidades de objetivar a identidade nacional portuguesa. Comum, encontramos-lo em todos os tipos de arruamentos urbanos, em casas modestas, abastadas ou noutras que guardam o cunho aristocrático de outrora. Existem azulejos em jardins, parques públicos e privados, históricos ou modernos. Estão disseminados, quase que dissolvidos pelos espaços públicos e na esfera doméstica. A sua materialidade depara-se-nos em todos os estados. Há-os recentes, tratados, mantidos; usados, aguardando manutenção, que não será feita; deteriorados, vandalizados; furtados, comercializados; em museus e coleções; ao ar livre ou resguardados; anónimos ou integrados. Marluci Menezes explora vias atuais da sua transfiguração, que se processa pela sua circulação *online* e já não só nas paredes ou outros suportes físicos. São muitas as vertentes contemporâneas da sua patrimonialização, incrementadas com a multiplicação das suas aplicações fora do domínio tradicional – a arquitetura e a construção civil – para se converter a outros usos, infindos. A autora identifica aqui como o processo de desmaterialização cria um paradoxo: por um lado, ocorre maior divulgação do facto azulejar, por outro, afasta-se o investigador dos territórios sociais do património mais convencionais.

Sandra C. S. Marques trata aspetos ligados à expansão do reconhecimento das canções baul, oriundas de Bengala, na Índia e no Bangladesch atuais. Esta prática musical integra-se num sistema filosófico de ioga, que procura atingir uma relação

perfeita entre o humano e o divino. A transmissão dos conhecimentos e da prática musical – as mencionadas canções baul – acontece numa relação entre mestre e discípulo. Em finais dos anos 1960, estas canções ganharam adeptos no Ocidente. O artigo foca o percurso de institucionalização das canções baul como património. O ponto alto acontece em 2008, quando no seguimento duma proposta do governo Bangladesh, esta prática é inscrita na Lista representativa do património cultural imaterial da Humanidade pela UNESCO. Desde então a sua divulgação tem-se acelerado não só à escala nacional, como também no âmbito global, veiculada sobretudo pela internet. Este novo contexto produz desaprovação nos baul-fakir (os adeptos do sistema de pensamento), porque creem que as canções perdem o seu sentido, ao passar a serem consumidas e apreciadas fora do seu contexto original e do enquadramento dos mestres. Perante a pressão da indústria cultural e da consagração global que as listas da UNESCO incrementaram, abre-se a perspectiva de criação de duas variantes nacionais...

Lurdes Pequito trata de consequências sociais e culturais de projetos de grande escala (PGE), revisitados por si, após uma pesquisa aprofundada de terreno, agora inspirando-se em P. Connerton, em D. E. Nye e em G. Bachelard. Partindo da experiência vivida por aqueles que trabalharam na construção das barragens do Douro Internacional na década de 1950 e seguindo até hoje grupos desses trabalhadores reformados (tanto operários, como engenheiros e administrativos), que revivem esses tempos. São temas o estaleiro construído do nada e no nada, o trabalho certo e seguro para uns, incerto e mortífero para outros, a identificação com a obra em desenvolvimento, a sensação de haver participado na implantação da hidro-eletricidade, contribuindo e participando para uma ideia de progresso, hoje questionado ou até rejeitado. Construiu a identidade “barragista”, que assentou em relatos publicados em livro e na organização de convívios regulares mantidos há muito tempo. Com o aparecimento das redes sociais, adaptam-se, transferindo para o novo suporte aquilo que circulava como património oral. Mas a nova forma de desmaterialização não parece suscitar o mesmo grau de mobilização anteriormente verificado. A comparação com outro site de empresa revela uma postura alternativa face aos PGE, onde o *design* é atual, ativo e obedece a regras do *marketing*. Enaltece-se a obra, o artefacto técnico, elabora-se outra narrativa sobre a energia, que a autora compara com a proposta e defendida pelos “barragistas”, que não acompanham este novo salto tecnológico. Tinham protagonizado outro, anterior, onde a energia representava uma lógica técnica, legitimação e sustento de toda a sua vida laboral. Agora a energia apresenta-se transfigurada obedecendo a uma lógica diferente, desdobrada por novos símbolos, que falam de sobremaneira de consumo e não de produção.

Antônio Motta analisa a migração de um culto africano da elegância – a SAPE – para um novo contexto geográfico transatlântico. Tendo como procedência as capitais nacionais das duas repúblicas vizinhas congolezas Brazzaville e Kinshasa e Paris como destino inspirador, a SAPE (*Société des ambianceurs et des personnes élégantes*) apareceu recentemente no Brasil, encarnada por alguns estudantes daqueles países africanos que ali se dirigiram ao abrigo de acordos de cooperação. Com escassos recursos, os *sapeurs* prontos a todo e qualquer sacrifício para adquirir indumentárias de luxo, sempre de marcas consagradas, parisienses quase sempre. Estes consumos conspícuos supõem uma atitude performativa, um modo de se apresentar, de se revelar, de atuar na sociedade. O autor isolou várias questões. Em primeiro lugar, a ilustração do choque produzido no Brasil, nos meios universitários em que se movimentavam os *sapeurs* congolezes. Estes africanos não eram rurais e prezavam o consumo de luxo das suas ex-metrópoles coloniais, ostentavam-no, nomeadamente numa performance realizada no Museu da Abolição, na cidade de Recife, transtornando as categorizações que referenciam algumas lutas políticas correntes no Brasil.

BIBLIOGRAFIA

- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Augé, Marc. 1992. *Non Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris, Le Seuil.
- Boellstorff, Tom. 2016. “For Whom the Ontology Turns. Theorizing the digital real”. *Current Anthropology* 57, 4: 387-407.
- Marcus, George E. 1995. “Ethnography in/ of the World System: The emergence of multi-sited ethnography” *Annual Review of Anthropology*, vol. 24: 95-117.
- Needham, Rodney. 1970. The Future of Anthropology: Desintegration or metamorphosis?. In P.E. de Josselin de Jong *et al.* (eds.) *Anniversary Contributions to Anthropology*. Leiden, Brill: 34-37.

EMIGRANTES 2.0¹: UCRANIANOS ONLINE EM TEMPO DE GUERRA

por

Margarida Caseiro

Resumo: Partindo do conflito separatista iniciado em abril de 2014, no Leste da Ucrânia, este artigo analisa a centralidade da Internet na agência das comunidades migrantes contemporâneas e como este facto abriu possibilidades etnográficas. O texto foca-se num grupo de ucranianos que recorre ao *Facebook* como um instrumento de afirmação contra o secessionismo e de participação cívica e política nos destinos do seu país, a partir de Portugal. A rede social materializa o carácter transnacional (Basch *et al.* 2005 [1994]) da experiência destes migrantes, que naqueles espaços *online* encontram uma plataforma de expressão da sua “comunidade imaginada” (Anderson 1991).

Palavras-chave: *Facebook*, Ucrânia, migrantes, separatismo, transnacionalismo.

Abstract: Taking the separatist conflict that started in Eastern Ukraine in April 2014, this article approaches the centrality of the Internet in contemporary migrant communities and how this fact has opened up new ethnographical possibilities. This paper focuses on a group of Ukrainians using *Facebook* as an instrument of affirmation against secessionism and of civic and political participation within their country, from Portugal. The social network materializes these migrants’ transnational experience (Basch *et al.* 2005 [1994]) who are able to find in online spaces a platform where to express their “imagined community” (Anderson 1991).

Keywords: Facebook, Ukraine, migrants, separatism, transnationalism.

Entre 2014 e 2015, trabalhei com ucranianos imigrados em Portugal com o intuito de averiguar como se relacionavam com o conflito separatista, que corria no Leste do seu país desde abril de 2014.² Propunha-me conhecer a Ucrânia³ que «imaginavam» e como enunciavam a pertença comunitária ao seu país de origem

¹ O termo «2.0» refere-se à *web 2.0*, a atual geração da *world wide web* (Internet). A designação foi empregue pela primeira vez em 2004, pelo fundador da Internet, Tim O’Reilly, quando a *web* passou a ser uma plataforma de interação entre os seus utilizadores. Isto é, o que a *web 2.0* tem de novo em relação à antecessora é o desenvolvimento de aplicações que aproveitem os próprios efeitos da rede para se aperfeiçoarem – quanto mais as aplicações são usadas, mais se vão desenvolvendo graças aos contributos dos seus utilizadores. A principal característica da *web 2.0* é, assim, o facto de assentar no modelo da inteligência coletiva. (cf. blogue de Tim O’Reilly em <http://www.oreilly.com/pub/a/web2/archive/what-is-web-20.html>).

² A comunidade imigrante ucraniana em Portugal é a segunda maior comunidade estrangeira e conta cerca de 44.000 pessoas com estatuto legal.

³ Situada na Europa de Leste, a Ucrânia é o maior país do continente, com aproximadamente 600.000 km² e 44 milhões de habitantes.

(Anderson 1991). Em primeiro lugar, importou-me caracterizar a condição «transnacional» dos homens e das mulheres com que falava no terreno, para perceber como participavam nos destinos do seu país enquanto emigrantes (cf. Basch *et al.* 2005; tb. Shiller *et al.* 1995 e Schiller e Fouron 2004). Queria saber que estratégias identitárias tinham criado e como é que as instrumentalizavam para participarem numa guerra que se travava a 4000 quilómetros de distância. Ainda que longe do epicentro dos acontecimentos, no terreno junto das pessoas com que trabalhei, pude testemunhar como seu envolvimento era marcado por emoções intensas e até sacrifícios pessoais e familiares (comparar com Kapferer 1988). Tudo em nome da nação, pensada como uma segunda família

Desde o início do meu trabalho de campo em Lisboa, soube que ter em conta a Internet era imprescindível ao processo de pesquisa que iria desenvolver, fosse como coadjuvante na consulta de bibliografia e de documentação variada ou para fazer entrevistas a pessoas que não vivessem em Portugal. Mais tarde, precisei de entrar em contacto com interlocutores na Ucrânia que acompanhavam de perto a guerra. Noutra ocasião ainda, foi necessário adicionar detalhes a conversas que mantivera, numa viagem que fiz àquele país em dezembro de 2014. À partida, porém, não tinha podido prever a centralidade que o «ciberespaço», concretamente, o *Facebook*, viria a ganhar no meu trabalho, mas de facto esta “rede social” impôs-se cedo como um lugar privilegiado do meu exercício etnográfico.

Se larga parte das entrevistas e da observação participante que fiz decorreu nos locais que o grupo de pessoas em que foquei frequentava quotidianamente em Lisboa, o fulcro da minha investigação deslocou-se para a Internet quando percebi que era nas suas páginas pessoais, e nas dos grupos que frequentavam no *Facebook*, que punham em prática ações concretas de ajuda aos soldados voluntários que tentavam travar os separatistas no Leste do seu país. Os resultados mais profícuos que consegui *online* não advieram, assim, da minha interação na Internet *com* interlocutores que viviam em Portugal ou na Ucrânia, mas antes decorreram da observação que fiz *do* espaço na Internet que ambos frequentavam – as páginas no *Facebook* onde não-migrantes e migrantes ucranianos em qualquer parte do mundo comunicavam, conviviam e agiam em tempo de guerra. Embora virtual, a *web* era um contexto suficientemente heurístico para ser considerada o meu terreno etnográfico por excelência.

O ciberespaço não será ainda hoje considerado como campo de possibilidades etnográficas ortodoxo por muitos antropólogos, no entanto a produção teórica sobre trabalho de terreno *online* e práticas etnográficas em comunidades virtuais tem mais de duas décadas e já se desdobrou muito (cf., como especialmente sugestivos, Escobar 1994; Bell e Kennedy 2000; Johns *et al.* 2004; Boellstorff 2008; Boells-

torff *et al.* 2012; Snodgrass 2013). De entre as práticas etnográficas exercidas na Internet, as que mais se assemelham ao meu exercício são as que foram exercidas *online* a propósito de comunidades migrantes em trabalhos ainda recentes também (cf. Bernal 2006; Eriksen 2007; Schrooten 2012; Macri 2011; 2013).

Para além das questões teóricas e de método que possamos suscitar no confronto com a bibliografia de referência, a verdade é que a Internet já tinha sido determinante para as manifestações que ucranianos pró-europeístas iniciaram em novembro de 2013, na capital da Ucrânia, Kiev. Tinha sido um fator essencial na sua mobilização e a revolução popular que chegou a acontecer⁴, seria o prelúdio do conflito secessionista nos *oblasts* (províncias administrativas) orientais de Donetsk e Lugansk, que mais tarde estudaria junto de imigrantes ucranianos em Portugal.

Os meses ininterruptos de protestos na *Maidan Nezalezhnosti* (Praça da Independência, no centro de Kiev), começaram de forma inusitada. Na sua página no *Facebook*, um jornalista, sobretudo conhecido entre os mais jovens, lançou o repto de se juntarem nessa noite na *Maidan* todos os que estivessem indignados com uma decisão do governo. O presidente Viktor Yanukovich tinha suspenso o Acordo de Associação com a União Europeia, já em marcha⁵, e preparava-se para aderir à União Aduaneira Euroasiática, liderada pela Rússia e de que fazem parte a Bielorrússia e o Cazaquistão⁶. Indignados com o retrocesso no caminho da aproximação da Ucrânia à União Europeia, e com o regresso do país à órbita económica de Moscovo, ucranianos pró-europeístas acorreram massivamente às ruas junto ao Parlamento, onde a contestação durou os três meses seguintes.

TRANSMIGRANTES NO TERRENO

A ubiquidade da Internet no meu trabalho reflete o tempo em que é escrito. Quase 244 milhões de pessoas viviam fora do seu país de origem em 2015,

⁴ Referência às manifestações que desencadearam «*Maidan*» («praça»), o movimento popular de contestação ao regime, por uma aproximação da Ucrânia à União Europeia. *Maidan* é o nome pelo qual os habitantes de Kiev se referem à principal praça da capital, *Maidan Nezalezhnosti* (Praça da Independência) e onde decorreram os protestos. Apesar de a imprensa internacional ter popularizado o nome «*Maidan*» para este movimento europeísta, os ucranianos referem-se-lhe frequentemente por *Euromaidan* ou ainda por Revolução da Dignidade.

⁵ Cf. http://europa.eu/rapid/press-release_STATEMENT-14-349_en.htm, nota de imprensa publicada no site da Comissão Europeia em 31 de outubro de 2013, dia da Declaração Conjunta (*Joint Statement*) dos presidentes da Ucrânia, do Conselho Europeu e da Comissão Europeia sobre o início da aplicação provisória do Acordo de Associação Económica, o primeiro passo da futura adesão da Ucrânia à UE.

⁶ Cf. notícias de suspensão do AAE em <https://www.theguardian.com/world/2013/nov/21/ukraine-suspends-preparations-eu-trade-pact>; <http://www.bbc.com/news/world-europe-25162563>.

um máximo histórico e que, de acordo com as Nações Unidas, tem aumentado anualmente nas últimas décadas.⁷ O grupo de ucranianos com que trabalhei em Portugal permitiu-me perceber como a Internet desafiou antigos constrangimentos das migrações por ter revolucionado a forma de comunicar. A Internet intensificou os efeitos da globalização: tanto a compressão do espaço-tempo (Harvey 1990), ao aproximar diferentes geografias por via da tecnologia, como a dispersão e expansão do espaço (Giddens 1990), por permitir que a distância territorial não signifique rutura ou mesmo disrupção na agência entre os migrantes e o seu país de origem.

O *Facebook* comprimia e expandia o espaço entre Portugal e a Ucrânia em concomitância, como me foi dado a observar. Iludia a distância e as páginas dos meus interlocutores não eram passivas. Ao invés de uma mera «montra» dos seus dias, gostos ou lugares que visitavam, as suas páginas eram o local onde planeavam estratégias de solidariedade material (e moral) para com os voluntários de guerra, e respetivas famílias em dificuldades financeiras. Ao viabilizar estas ajudas, a rede social impedia também a disjunção do espaço de agência dos meus interlocutores. E ampliava-o até: não era por viverem em Lisboa que não podiam impactar diretamente o dia-a-dia de homens, das suas mulheres e filhos que viviam na Ucrânia. Tal como os soldados, estes ucranianos imigrados em Portugal participavam na construção diária da história do seu país.

No meu trabalho de campo também podia reconhecer as características que In da e Rosaldo (2002) atribuem aos migrantes hodiernos: “They are mobile subjects who draw on diverse assemblages of meanings and locate themselves in different geographies simultaneously” (2002: 19). São cidadãos verdadeiramente transnacionais, porque vivem e participam na sociedade de acolhimento, enquanto continuam a tomar decisões e a fazer parte do quotidiano familiar e social de onde provêm.

Consequência da globalização, a «transmigração» a que In da e Rosaldo se atêm, desafia a conceção de campo etnográfico confinado pelo espaço físico, pelas “práticas espaciais” que tradição antropológica consagrou no século XX (cf. Clifford 1997). Neste tempo corrente, de intensa mobilidade humana e de disponibilidades novas de comunicação, para estudar comunidades migrantes é preciso considerar a rede que liga os seus membros, e estes à origem e à sociedade de acolhimento. A própria rede que os une pode constituir o «terreno etnográfico», ser objeto de observação em si mesmo, abrindo o trabalho de campo, assim, nas palavras de George Stocking: “The basic constituting experience” (Stocking *in* Gupta e Fer-

⁷ Em 2010, o número de migrantes no mundo era de 222 milhões e, em 2005, de 192 milhões. Dados disponíveis no *website* da Nações Unidas em: <http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/data/estimates2/estimates15.shtml>.

guson 1997: 2). Do mesmo modo, na minha pesquisa o uso da Internet não ficou resumido à investigação bibliográfica e passou a ser um local de agência: «parte integrante» dessa *constituting experience* que Stocking referia.

É a etnografia multisituada (Marcus 1995; ver tb. glosas. em Marcus 2014; Clifford 1997; Hannerz 2007) que se apresenta como resposta viável às exigências da realidade globalizada, da “translocalidade” das experiências migratórias da atualidade. A etnografia multisituada não importa a abordagem holística do terreno a que o prefixo *multi* possa induzir, mas sim, o impacto cultural nos diferentes locais que concernem à pesquisa (Marcus 1995: 99). Também a «multivocalidade» dos locais tem de ser tida em conta, pelo que exige a caracterização das ligações entre essas geografias e a forma como os intervenientes se relacionam entre si (Hannerz 2007: 362; 366; tb. Appadurai 1990; 2010). Como Marcus sintetizaria mais tarde, a investigação multisituada é uma estratégia de desenho de metodologia etnográfica, mais imaginada do que concreta, que permite unir o que é potencialmente desunido (Marcus 2014: 532-33).

Num mundo globalizado, “desterritorializado”, como sugere Arjun Appadurai, são os estudos do transnacionalismo que podem determinar a localidade enquanto experiência vivida (Appadurai 2010: 52), demonstrando, de passagem como é infundado o receio de que a globalização imponha homogeneização cultural. De facto, ela é antes uma força transformadora, também criadora de novos universos locais (Appadurai 1990; Eriksen 2010; Ina e Rosaldo 2002) e, por tal, um agente inescapável da ciência etnográfica. A globalização reconfigurou o pensamento antropológico por ter determinado a transformação de sentido como o tempo e o espaço eram vivenciados e representados (Gupta e Ferguson 1992: 6).

Como antes sugeri, o *Facebook* passou a ser um terreno de exercício etnográfico quando percebi o modo importante como o conflito na Ucrânia interferia no quotidiano dos ucranianos que conheci, e a mobilização se suscitava, nas redes sociais. Nas suas páginas, tinham organizado uma teia informal de angariação de dinheiro e de bens de primeira necessidade que enviavam de Portugal para a Ucrânia. Soube destas campanhas humanitárias na Embaixada da Ucrânia em Lisboa, por intermédio de um casal que tinha ido votar nas eleições legislativas de outubro de 2014. A guerra já durava há seis meses e o casal -- na casa dos 50 anos e em Portugal há 15 -- contava-me como era difícil ver o conflito pela televisão ou em canais ucranianos *online*.

Falaram-me da guerra – ou de como a viam – e da forma como a sua eclosão tinha alterado as suas rotinas em Portugal. Meses antes, no verão, não tinham podido ir a Rogatyn, a sua a terra natal, no extremo ocidental da Ucrânia, por terem gasto no apoio aos combatentes as suas economias. Há mais de um ano que

os dois juntavam as poupanças para visitarem a filha no verão de 2014 e estarem finalmente com o neto de dois anos, que apenas conheciam por intermédio do *Skype*. Porém, em abril desse mesmo ano, tinha começado a guerra e, desde então gastavam os dinheiros postos de parte em café, chocolates, enlatados, material de primeiros-socorros, roupa e sacos-cama para enviar para a área de confrontos no Leste. Ludmila e Vital, juntamente com outros ucranianos em Portugal, enviavam donativos quase todos os meses ao cuidado de intermediários na Ucrânia, que se voluntariavam na *net* para fazer chegar os donativos à frente de batalha.

Estes meus dois interlocutores pertenciam a um dos vários grupos no *Facebook* de apoio à causa patriótica ucraniana (e de louvores aos combatentes). Páginas onde também se organizavam operações de grande logística que incluíam divulgar recomendações práticas aos soldados no terreno, estipular em que transporte seguem as remessas para a Ucrânia ou saber quando, e onde, podem ser recolhidas. Na maior parte das vezes, as encomendas seguem pelos circuitos das rodoviárias europeias, mas também é frequente um grupo de amigos alugar uma carrinha, onde quando ainda há espaço, se recolhem ofertas de emigrantes em países a caminho da Ucrânia.

Esta solidariedade para com os militares pode ser percebida como um acionamento da “imaginação” da comunidade nacional teorizada por Benedict Anderson, que definiu a nação uma “comunidade imaginada”, “É imaginada porque até os membros da mais pequena nação nunca conhecerão, nunca encontrarão e nunca ouvirão falar da maioria dos outros membros dessa nação, mas, ainda assim, na mente de cada um existe a imagem da sua comunhão” (1991: 25). O altruísmo daquele casal, ao prescindir de visitar a família porque os sacrifícios financeiros passam a ser feitos em nome dos militares, não é encarado por nenhum dos dois como tal, nem como um ato nobre, antes como uma comunhão incontornável com os seus compatriotas. Para eles, é um imperativo moral a solidariedade para com os voluntários de guerra, homens que sacralizam a nação a ponto de – por opção – morrerem por ela⁸.

⁸ Uma possibilidade de comparação profícua é proposta por Bruce Kapferer, a propósito do seu trabalho na Austrália e no Sri Lanka, (Kapferer 1988). Ali, o autor conclui que o nacionalismo e a religião se entrecruzam na história contemporânea dos dois países, mas de formas distintas: Australian nationalism displays its religious form in its rejection of the religious, in the same way that Sinhalese nationalism develops its religious form in the assertion of Buddhism and the active incorporation of it (1988: 2). A secularidade religiosa de monges e políticos cingaleses e a religiosidade secular dos militares australianos subsumem o teor sagrado da nação. Apesar de o aspeto religioso estar, de facto, presente no nacionalismo do Sri Lanka, é no universo do nacionalismo australiano que se percebe a ligação espiritual à nação descrita nos estudos do nacionalismo europeu, nascido no século XVIII, com o Estado-nação (Gellner; 2006; Smith 2000); creio ser este caso australiano sobremaneira sugestivo como referência de comparação útil no caso que prossigo.

Posso sugerir, que o casal ucraniano sacraliza a sua relação à Ucrânia, quando deixa de enviar dinheiro à filha para o gastar com aqueles que protegem o bem comum, a sua nação. Que faziam «o bem» para combater «o mal», as forças separatistas, disseram-me Ludmila e Vital, dando ainda conta de como a filha, partilhando o seu espírito de entrega e sacrifício, se sentia orgulhosa com aquelas decisões que a preteriam. A proteção paternal assim estendida, ou esta ligação fraterna a estranhos tão intensa, a «soldados desconhecidos, é o que «confere sentido à nação» sugeria Benedict Anderson (1991: 195), e legitima os sacrifícios que ela exige. A nação é “... como uma família, concebida tradicionalmente como o reino do amor desinteressado e da solidariedade», diz ainda Anderson (*ibid*), e por essa razão, as noções de parentesco são tão frequentemente usadas quando dela se fala.

As doações de Ludmila e Vital e dos outros imigrantes ucranianos – vindas sobretudo da Europa, mas também do Canadá, por exemplo –, são entregues às estruturas informais de cidadãos que se voluntariaram para esta mediação. A intermediária do casal na Ucrânia era Nataliya, uma enfermeira reformada de 60 anos que mora em Kharkhiv, cidade predominantemente russófila do Leste da Ucrânia. Lá, com frequência, visita os soldados que carinhosamente lhe chamam “mamã”. Trata de toda a logística da entrega das mercadorias sozinha, segundo me explicou nas mensagens que trocámos pelo *Facebook*.

Na sua página conjunta, Ludmila e Vital publicam sempre imagens das suas compras destinadas ao envio, que juntam às de outras pessoas (outros ucranianos ou portugueses amigos). O cenário meticuloso de todas as fotografias que vi, reflete o empenho e o gosto na sua iniciativa: os artigos estão organizados em filas, por finalidade, dispostos em mesas e no chão, de tal forma que quase se pode e contar as quantidades e de quê. Sobre as mesas, ou na parede, nunca faltam as bandeiras de Portugal e da Ucrânia e cartazes com mensagens solidárias e elogiosas aos combatentes.

Por sua parte, no destino, Nataliya também fotografa e publica tudo o que lhe chega na sua página do *Facebook*. Como me explicou, é, nomeadamente, uma forma de todos verem que não guardou nada para si. Também expõe as notas de todas as transferências bancárias da conta que tem à disposição para os militares, e disponibiliza-se a comprar artigos mais perecíveis, ou simplesmente entregar o dinheiro às famílias dos soldados quando é doado com esse fim.

Nas suas publicações, Nataliya agradece sempre ao “amigo da Ucrânia” que é Portugal, aos portugueses e aos “grandes patriotas ucranianos” que vivem no país. Ilustra estas mensagens com fotografias de cartas de agradecimento dos militares, ou grupos de soldados a empunharem a bandeira portuguesa e a ucraniana, em sinal de amizade. A “mamã” também publica fotografias com os seus soldados: está

sempre com um sorriso rasgado e os militares com uma cara bem-disposta, pelo que a missão de os confortar com a sua visita parece ser sempre bem-sucedida.

Nas páginas do casal e de Nataliya há, contudo, muito mais imagens do que textos. Textos e imagens – ainda hoje editados nas respetivas páginas – remetem para a crise no Leste, mas também espelham o seu orgulho na cultura ucraniana de modo regular. Ali são, por exemplo, constantes as fotografias de trajas típicos, imagens de poetas nacionais ou que assinalam efemérides religiosas e históricas. Este espaço *online* simultaneamente revela e constrói ativamente a sua condição cultural de ucranianos, mas também assume um cariz mais militante. É aqui que promovem e divulgam as marchas e vigílias organizadas em Portugal e as cartas de *lobby* dirigidas à Assembleia da República. A informação sobre as marchas e vigílias e as cartas ao parlamento são dos raros conteúdos que traduzidos para português, o que interpreto como uma forma de envolver a sociedade que os acolhe e de a sensibilizar para as suas causas – relativas ao país de origem, mas pelas quais lutam no país de destino.

Na página do casal não existem praticamente publicações pessoais, e as fotografias ou são de ambos ou com outros ucranianos, normalmente em atos associativos ou religiosos. O elogio à Ucrânia, à beleza das cidades e ao povo é constante, uma narrativa de virtude, aliás, muito comum em *websites* de comunidades emigradas (Eriksen 2007: 15). Publicam fotografias dos Cárpatos cobertos de neve, de campos cheios de flores na primavera, das abóbadas douradas das catedrais de Kiev ou da arquitetura austro-húngara de Lviv, distinta do resto do país.

Já a página de Nataliya foi, no pico da guerra, um diário da frente. Dava conta de feridos que conhecia, atualizava o número de baixas ucranianas e respondia aos que lhe perguntavam o que seria útil enviar de Portugal, Espanha ou Alemanha. Agora as publicações sobre a guerra, dada a atenuação do conflito, concentram-se no circuito das doações e a rede é um local de trabalho: são frequentes as publicações de fotografias da recolha de embalagens, dos inventários e dos recibos das transferências bancárias (também há algumas imagens de maços de notas).

Foi também no *Facebook* que descobri o movimento *Solidariedade Ucrânia*, iniciativa de um padre ucraniano a viver em Braga. Mantive o contacto com o padre Vasyl e com Svitlana, a redatora dos conteúdos da página em Português, principalmente na página do *Facebook* do movimento. É aqui que divulgam feiras de artesanato, concertos e danças tradicionais ucranianas que os jovens da sua comunidade e filhos de imigrantes organizam gratuitamente para angariarem verbas para missões hospitalares em Kiev.

Sobre estas missões hospitalares, Vasyl começou por me contar que, quando começou a guerra, “não conseguia ver o sofrimento da Ucrânia sem fazer nada”.

Agiu. Conseguiu parcerias para que hospitais de Kiev patrocinassem tratamentos e próteses para soldados e civis, com planos de alargar o projeto a Portugal. Em janeiro de 2015, fundou o movimento e começou a divulgá-lo *online* pelos seus contactos no norte de Portugal, onde viveu sempre nestes últimos 10 anos. Dois meses depois, tinha as assinaturas suficientes numa petição *online* em que o movimento exortava a Assembleia da República ao «Apoio à reabilitação de militares ucranianos em hospitais portugueses»⁹, públicos ou privados. Em 2016, o *Solidariedade Ucrânia* deu origem a uma associação – UPE – Centro Social e Cultural Ucraniano¹⁰.)

SER SEM ESTAR

Para quem, como eu, pesquisava sobre participação social à distância em contexto de guerra, ter reconhecido em território português a teia informal de ajuda a militares e voluntários de guerra ucranianos, e ações individuais, coletivas e associativas para manter a dita guerra, foi uma revelação. No âmago do conflito estive o separatismo das autoproclamadas República Popular de Donetsk e de República Popular de Lugansk, que declararam independência da Ucrânia logo no primeiro mês dos confrontos¹¹. Quase três anos após o começo das hostilidades, se o conflito ainda dura, é porque as autoridades de Kiev não reconhecem os separatistas.

O grau de envolvimento político e social a longa distância por parte deste grupo de ucranianos imigrados em Portugal é elevado; também se deve salientar a sua capacidade notória de ação política no âmbito da sociedade portuguesa. As estratégias coletivas em território nacional, quer sejam as vigílias, as marchas pacíficas, o *lobby* diplomático junto de eurodeputados e do Parlamento português, ou petições *online* para feridos de guerra, atestam a condição transnacional destes

⁹ Enunciado da petição em <http://peticaopublica.com/pview.aspx?pi=petreabilitacao>.

¹⁰ Sobre a UPE cf. <https://www.facebook.com/solidariedadeucrania/>.

¹¹ Os líderes dos separatistas dos *oblasts* de Donetsk e Lugansk estabeleceram as respetivas repúblicas populares em 7 de abril de 2014, autoproclamando a sua independência da Ucrânia também em conjunto, em 12 de maio de 2014 (cf. <http://time.com/96102/ukraine-donetsk19-independence-russia/>). Dia depois, o ministério público ucraniano considerou as autoproclamadas repúblicas organizações terroristas (cf. <https://www.kyivpost.com/article/content/war-against-ukraine/ukraines-prosecutor-general-classifies-self-declared-donetsk-and-luhansk-republics-as-terrorist-organizations-348212.html>). Apesar da sua menor intensidade atual, o conflito entre separatistas e exército ucraniano continua e os líderes de Donetsk e Lugansk têm reiterado o desígnio de manter a autonomia dos territórios que governam. Em fevereiro de 2017, Rússia passou a reconhecer os passaportes emitidos pela República Popular de Donetsk e pela República Popular de Lugansk, (cf. <http://www.reuters.com/article/us-ukraine-crisis-russia-documents-idUSKBN15X0KR>).

imigrantes, que estão política e civicamente envolvidos no país onde vivem e são capazes de construir pontes entre a sociedade portuguesa e a sociedade ucraniana. Esta participação política que tem lugar tanto em Portugal como na Ucrânia e que se mutuamente se alimenta, pode ser tomada com um claro exemplo de transnacionalismo (Basch *et al.* 2005; Schiller *et al.* 1995) e de nacionalismo à distância (Anderson 1992).

Primeiramente formulado por Benedict Anderson em 1992, o conceito de nacionalismo à distância foi contextualizado por Schiller e Fouron (2004), quando mostram o papel dos haitianos imigrados Estados Unidos no processo de *nation-building* verificado no Haiti, uma vez finda a ditadura dos Duvalier, em 1986. A influência política de emigrantes nos países de origem já tinha sido observada em etnografias comparadas feitas nos Estados Unidos e em São Vicente e Granadinas (Basch), nas Filipinas (Szanton Blanc) e no Haiti (Schiller), onde viviam as três antropólogas¹².

Na verdade, também os meus interlocutores cooperaram para o fim do regime do presidente pró-russo Viktor Yanukovich, em fevereiro de 2014. Antes disso, os milhares de pessoas que se manifestavam na *Maidan* foram apoiados por ONG e particulares que entregavam donativos às instituições que asseguravam a logística de protestos ininterruptos: roupas, bebidas quentes, sacos-cama, aquecimento, bens indispensáveis para manter os manifestantes na rua dias a fio. Quase todos os que depois foram meus interlocutores enviaram desde Portugal o que podiam, logo nessa altura, para ajudarem os manifestantes a manterem-se na rua. Um dos meus interlocutores, considera que os emigrantes ucranianos foram determinantes nos protestos – é a própria difusão na Ucrânia das experiências de imigração na Europa que tem consolidado o desejo de adesão à União Europeia por parte de muitos ucranianos. Neste caso, a própria emigração surge, *per se*, como um agente (e reagente) político no país.

¹² No princípio da década de 1980, Schiller verificou que emigrantes haitianos opositores a Duvalier regressaram ao Haiti para angariar apoio político e difundir uma campanha de reformas sociais, mantendo bases de organização tanto nos Estados Unidos como no Haiti. Seria esta mobilização a por fim ao regime de Jean-Claude Duvalier e a influenciar a vitória eleitoral, com 67% dos votos, do primeiro Presidente da democracia, Jean-Bertrand Aristide. Em São Vicente e Granadinas, Basch observou que os emigrantes criaram organizações para trabalhar com o consulado de Nova Iorque nos dois países, e assim obterem condições mais favoráveis de comércio dos produtos agrícolas e manufaturados da ilha caribenha. Também acordaram que os dividendos desses acordos vantajosos para os Estados Unidos seriam em troca de quotas de imigração mais condescendentes. Szanton Blanc concluiu que os emigrantes foram uma das forças mais influentes no derrube do governo de Ferdinando Marcos, por terem organizado uma oposição transnacional com o apoio dos Estados Unidos, país que patrocinaria a moribunda economia filipina e a restauração da democracia, também em 1986.

Quando estudaram a influência dos movimentos transnacionais no país de origem dos emigrantes, Schiller e Fouron salientaram a pertinência semântica de incluir o termo Estado-nação transnacional para compreender o resultado destes processos. Nesta medida, defenderam que o transnacionalismo concorre para a «reconstituição do conceito de Estado, em que tanto a nação como a autoridade do governo que representa se estende além das fronteiras geográficas do Estado, incorporando na nação as populações dispersas» (Schiller e Fouron 2004:19). Não podemos abordar esta conceptualização de Estado-nação transnacional sem ter em conta o fenómeno do «nacionalismo à distância» porque é a identidade nacional, o sentimento de pertença à nação, que mobiliza migrantes a participarem politicamente no seu país de origem; como manteve B. Anderson de forma lapidar – “They live their real politics long-distance” (Anderson 1992: 12). Schiller e Fouron (2004: 20) explicitaram, anos depois:

Long-distance nationalism does not exist only in the domains of the imagination and sentiment. It leads to specific actions. These actions link a dispersed population to a specific homeland and its political system. Long-distance nationalists may vote, demonstrate, contribute money, create works of art, give birth, and fight, kill, and die for a “homeland” in which they may have never lived. Meanwhile, those who live in this land will recognize these actions as patriotic contributions to the well-being of their homeland.

O *Facebook* é a agora dos meus interlocutores para discutirem o destino político da Ucrânia com os seus concidadãos noutros países e até mesmo na Ucrânia. Este é um fenómeno migratório não pouco comum atualmente, porque é na Internet que as comunidades migrantes discutem assuntos internos do seu país, como evidenciam as etnografias feitas em espaços *online* dedicados a comunidades migrantes. Várias possibilidades de comparação podem ser convocadas.

Thomas H. Eriksen (2007) caracterizou como «lutas pela independência *in absentia*», as páginas *online* de migrantes e refugiados de etnia curda e tamil que visitou e que eram espaços de intenso ativismo político. Em *sites* como o *KurdishMedia* ou o *TamilNet*, milita-se na criação de estados étnicos independentes – o Curdistão, que abrange fronteiras da Turquia, Síria, Iraque e Irão; o Estado Tamil, que abrange uma parte do Norte e do Leste do Sri Lanka. Estas páginas são alimentadas por jornalistas profissionais e acabam por ser também uma plataforma de notícias sobre a diáspora curda e tamil. Porque o Curdistão e o Estado Tamil não existem politicamente, Eriksen nota que os *sites* propiciam um duplo sentimento de pertença: por um lado, é neles que encontram um local sem barreiras culturais em contexto de migração; por outro, sendo estes estados

étnicos uma reivindicação, os *sites* potenciam um sentimento de pertença que, de outra forma, seria difícil de cultivar na diáspora (2007: 10)¹³.

Também as páginas de *Facebook* dos meus interlocutores são locais de participação cívica (ajuda a voluntários de guerra, vigílias, petições), política (contra a influência russa e o separatismo) e cultural – é onde publicam imagens de guerra, mas também de poetas nacionais, trajes típicos de regiões ucranianas. A rede social é até o único recurso *online* do *Solidariedade Ucrânia* e onde anuncia as suas iniciativas. Para os ucranianos com que trabalhei, a Internet é a Ucrânia em Portugal. Ou em Berlim, Londres, Otava. Uma Ucrânia desterritorializada (Appadurai 2010), que se estende muito além das fronteiras físicas. As *ethnoscapes* e *ideascapes* (paisagens étnicas e ideológicas) que Appadurai identifica, também neste caso são a arena virtual que os meus interlocutores habitam, mas que é parte legítima da nação ucraniana. Afinal, estas paisagens mais não são do que possibilidades de vivência da identidade nacional e da pertença coletiva.

Os espaços no *Facebook* são devotados à causa patriótica ucraniana, mantendo viva uma rede entre emigrantes e concidadãos na Ucrânia que não é apenas de comunicação. Esta rede é, claro, um meio de conexão entre todos os intervenientes, mas é o seu cariz ideológico e um programa específico de mobilização que está na sua origem. É aqui que debatem e planeiam as estratégias que lhes é possível materializar em conformidade com as suas idiossincrasias. No cerne de toda a ação no terreno físico ou virtual mantém com constância uma mensagem eminentemente política: a luta pelo fim da «ocupação russa», bem identificada como mentora do separatismo dos dois *oblast* ucranianos¹⁴.

De facto, as narrativas de vitimização entre os ucranianos antissoviéticos (Korostelina 2014: 216; Schmid 2016: 287) são frequentes e incidem sobretudo

¹³ Também Gloria Macri (2011; 2013) dá conta de como o *site* da comunidade migrante romena www.romaniancommunity.net modela a identidade dos seus membros imigrados na Irlanda. A autora nota ainda que também os *media* irlandeses e a forma como noticiam a comunidade romena no país, é determinante neste processo de negociação identitária. A Internet como fórum de participação política e social e de construção da identidade das comunidades na diáspora é igualmente central numa proposta Victoria Bernal (2006). Em «Diaspora, cyberspace and political imagination: the Eritrean diaspora online», esta autora identifica o ciberespaço como local de encontro dos eritreus que emigraram após a independência do país, em 1993, um tempo que «coincide com o desenvolvimento da Internet e aceleração da globalização» (2006: 162). Durante anos, observou fóruns *online* das comunidades emigrantes, concluindo que a Internet foi a «esfera pública transnacional» onde a diáspora «mobilizou manifestantes, angariou fundos para a guerra, debateu a formulação da constituição e influenciou o governo da Eritreia» (*ibid.*). É neste espaço, nesta terra de ninguém e de todos, que os eritreus «produzem debates e narrativas sobre história, cultura, democracia e identidade» (*ibid.*).

¹⁴ Ilustram-se este com imagens de guerra, de feridos e até de montagens gráficas e caricaturas do presidente russo Vladimir Putin, com um bigode de Hitler ou de Estaline, subsumindo uma mensagem clara sobre a Rússia, como fautor de invasão, opressão, guerra.

na “morte pela fome” (*Holodomor*), a que Estaline condenou a Ucrânia no ano de 1932-33. Esta tragédia nacional é assinalada anualmente no país e, também em Portugal e pelo mundo fora, data em que muitos crentes ucranianos reúnem-se em missas celebradas pela alma dos milhões de mortos¹⁵. Em Lisboa, tive oportunidade de ver ucranianos jovens, e mais velhos, a chorar durante uma missa católica de rito bizantino, enquanto o sacerdote, evocando o *Holodomor*, lembrava também as mais recentes vítimas ucranianas, as do conflito separatista. A pequena igreja de Santo António, na baixa de Lisboa, era demasiado pequena para a dimensão daquela eucaristia: religião e política, o bem e o mal; o causador do sofrimento: a Rússia.

Percebi que, para os meus interlocutores, o *Holodomor* é o símbolo maior das tragédias nacionais. Não equivale apenas à fome que um líder soviético infligiu ao seu país – é a epítome de 70 anos de jugo soviético, da amputação da liberdade e da autodeterminação do povo ucraniano ao longo de quase todo o século passado. Antes da URSS, já o Império Russo dominava as terras que viriam a ser a atual Ucrânia e, agora, o império do presidente russo Putin anexara a Península da Crimeia, no sul ucraniano, e armava guerrilheiros que autoproclamavam a independência de duas províncias.

São as premissas da «ocupação russa» que dominam os textos ou imagens alusivas ao conflito que são publicadas no *Facebook*. Os comentários dos amigos virtuais são exclusivamente consentâneos e encorajadores, sendo evidente que estas páginas são de círculos acrílicos que disseminam e perpetuam uma retórica política com *tropos* bem estabelecidos, recorrentes. Só aqueles que se identificam com o discurso anti-Rússia frequentam estas páginas; ou, pelo menos, só eles se pronunciam ou só os seus comentários permanecem sempre visíveis. Renegam o “homem soviético” que foram até 1991 e idolatram Stepan Bandera, o líder da OUN (Organização dos Ucranianos Nacionalistas), um movimento guerrilheiro independentista ativo durante a II Guerra Mundial. Bandera nunca reuniu consenso entre os próprios ucranianos. A OUN colaborou com a *Abwehr*, os serviços secretos da Alemanha Nazi, contando que, em troca, Hitler apoiaria a independência da Ucrânia quando derrotasse a Rússia (Snyder 2003: 143-44, Stebelsky 1994: 244). A história do fim da II Guerra não foi assim, pelo que o pacto com as tropas nazis custou à OUN uma eterna mancha na história soviética e russa¹⁶.

¹⁵ Estima-se que entre 1932 e 1933 tenham morrido cerca de 5 milhões de ucranianos devido à fome provocada pelas políticas de Estaline, a maioria no Oeste e no Sul do país. As vítimas são lembradas no quarto domingo de novembro, dia de luto nacional na Ucrânia

¹⁶ Stepan Bandera (1909-1959) ainda hoje é resgatado da década de 1940 pela Rússia, como símbolo maior do fascismo ucraniano. O Kremlin refere-se frequentemente aos *banderistas* como «nazis» que querem destabilizar a Ucrânia e pôr em causa as supostas relações fraternas com Moscovo

Novembro de 2013. O jornalista ucraniano de origem afegã Mustafa Nayem, e *blogger* popular entre estudantes antirregime, escrevia no *Facebook* quando se soube que o presidente Viktor Yanukovich tinha preterido a União Europeia, a favor de acordos aduaneiros com a Rússia: “Quem está disposto a ir hoje à *Maidan* antes da meia-noite? *Likes* não contam. Só conta o comentário “estou a postos”. Centenas de estudantes acederam e, nos dias seguintes, juntaram-se-lhes cidadãos, organizações da sociedade civil, partidos da oposição e ucranianos de todo o país. As manifestações só terminaram quando o regime capitulou, em fevereiro de 2014, e após quase 200 mortos.

O relato do jornalista foi notícia internacional. O *The New York Times* entrevistou-o e traduziu os seus *posts* no *Facebook*; foi citado no *site* da BBC e na revista *The Economist*. Timothy Snyder, proeminente historiador de países da Europa Central e de Leste, escreveu sobre Mustafa Nayem: “O homem que começou a revolução. Recorrendo às redes sociais, apelou a estudantes e jovens que se manifestassem na principal praça de Kiev pela escolha da Europa”¹⁷. Nayem viria a ser deputado do partido europeísta que tomou o poder nas eleições seguintes.

O papel das redes sociais no movimento *Maidan* foi estudado num trabalho referido pelo *Washington Post*¹⁸. “How Ukrainian Protesters are using Twitter and Facebook” é um estudo em que Pablo Barberá (político) e Megan Metzger (antropóloga) identificaram páginas de apoio ao movimento, sendo que os *posts* se focavam ou em informações do que se passava na praça – e que desencadeavam intensos debates políticos *online* –, ou incidiam sobre orientações logísticas: pontos de distribuição de cartazes e bebidas quentes, abrigos para dormir ou locais policiados a evitar. Concluíram que as redes sociais, sobretudo o *Facebook*, foram uma ferramenta estratégica para as manifestações terem durado meses. Por outro lado, os autores verificaram que a dinâmica instituída nas redes sociais ao longo destes meses atraiu novos utilizadores.

A Internet tende, pois, a ampliar a ação coletiva, sobretudo se se tiver em conta o custo cada vez mais baixo das comunicações *online*, a proliferação de redes gratuitas *wi-fi* e a crescente popularidade das redes sociais. Nos primeiros dias dos protestos, muitos taxistas de Kiev recorreram inclusivamente às redes sociais para divulgarem serviços gratuitos para a *Maidan*. Soube-o por Svitlana, do movimento

e mentores protestos antirregime na *Maidan* (Cf. <https://www.nytimes.com/2014/02/20/world/europe/violence-in-ukraine-creates-deepening-clash-between-east-and-west.html?hpw&rref=world&r=0>.

¹⁷ <http://www.nybooks.com/daily/2014/03/01/ukrainehazepropaganda/>. Consultado no dia 13 de dezembro de 2015.

¹⁸ Disponível em <https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2013/12/04/strategic-use-of-facebook-and-twitter-in-ukrainian-protests/>. Consultado no dia 20 de março de 2015.

Solidariedade Ucrânia referido mais atrás. O pai foi um deles, mesmo morando a 20 quilómetros da capital e sem interesse nas manifestações.

Não terá sido o *Facebook* a mudar politicamente a Ucrânia, mas as redes sociais foram coautoras no processo – vingaram lá tão só porque já eram o nosso quotidiano. Em *Maidan*, organizaram as ruas, eram o contacto para o exterior e para dentro das manifestações, gerando uma dinâmica que só por si terá influenciado os acontecimentos. Será que sem as redes sociais, a praça duma capital europeia poderia ter estado ocupada continuamente por milhares de pessoas durante mais de três meses? Não sabemos, mas facto é que a perseverança da multidão pôs fim a um governo.

Catalisadora de uma revolução popular, meio de comunicação e de pesquisa e terreno, a Internet esteve sempre neste trabalho. É na *web 2.0* que os ucranianos que conheci reclamam agência nos destinos do seu país, em tempo de guerra. O seu patriotismo é exponenciado nas estratégias para cuidar daqueles que tentam impedir o desmembramento de uma nação que julgam ser una. É neste zelo que pragmatizam a sua Ucrânia imaginada.

BIBLIGRAFIA

Anderson, Benedict (1992) “Long-distance Nationalism. World Capitalism ant the Rise of Identity Politics”. *The Wertheim Lecture*. Amesterdão, Centre for Asian Studies Amsterdam:

Anderson, Benedict (2012) *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*. Lisboa, Edições 70.

Appadurai, Arjun (1990) “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”. *Theory, Culture & Society*, 7, 295-310.

Appadurai, Arjun (2010) *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis e Londres, University of Minnesota Press, 9ª edição.

Basch, Linda, Nina Glick Shiller e Nina Szanton-Blanc (2005) *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation States*. Londres, Taylor & Francis e-Library.

Bell, David e Barbara M. Kennedy (eds.) (2000) *The Cybercultures Reader*. Londres, Routledge.

Bernal, Victoria (2006) “Diaspora, cyberspace and political imagination: the Eritrean diaspora online”. Verney, Cassandra Rachel *et al. African Democracy and Development: Challenges for Post-conflict African Nations*. Lanham, Lexington Books, 161-179.

- Boellstorff, Tom (2008) *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*. Princeton, Princeton University Press.
- Boellstorff, Tom et al. (2012) *Ethnography and Virtual Worlds – A Handbook of Method*. Princeton, Princeton University Press.
- Clifford, James (1997) *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge, EUA, Harvard University Press.
- Eriksen, Thomas Hylland (2007) “Nationalism and the Internet”. *Nations and Nationalism*, 13, 1, 1-17.
- Eriksen, Thomas Hylland (2010) *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. Nova Iorque, Pluto Press, 3ª edição.
- Eriksen, Thomas Hylland (ed.) (2003) *Globalisation. Studies in Anthropology*. Londres, Pluto Press.
- Escobar, Arturo (1994) “Welcome to Cyberia: notes on the anthropology of cyberculture”. *Current Anthropology*, 35, 3, 211-231.
- Gellner, Ernest (2006) *Nations and Nationalism*. Oxford, Blackwell, 2ª edição.
- Giddens, Anthony (1992) *As Consequências da Modernidade*. Trad. Fernando Luís Machado e Maria Manuela Rocha. Oeiras, Celta.
- Gupta, Akhil e James Ferguson (1992) “Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference”. *Cultural Anthropology*, 7, 1, 6-23.
- Gupta, Akhil e James Ferguson (eds.) (1997) *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science*. Berkeley, University of California Press.
- Handler, Richard (1988) *Nationalism and The Politics of Culture in Quebec*. Madison e Londres, The University of Wisconsin Press.
- Hannerz, Ulf (2007) “Being there... and there... and there! Reflections on Multi-sited Ethnography”. Antonius C.G.M Robben e Jeffrey A. Sluka (eds.), *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*. Malden, Oxford e Victoria, Blackwell.
- Harvey, David (1990) *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge, MA, Blackwell.
- Hobsbawm, Eric (2013) *Nations and Nationalism since 1780: Program, myth, reality*. Cambridge, Cambridge University Press, 3ª edição.
- Hutchinson, John e Anthony D. Smith (1994) *Nationalism*. Oxford e Nova Iorque, Oxford University Press.
- Inda, Jonathan Xavier and Renato Rosaldo (eds.) (2002) *The Anthropology of Globalization: A Reader*. Malden e Oxford, Blackwell.

- Johns, M.D., S.L.S. Chen e G.J. Hall (eds) (2004) *Online social research: Methods, issues and ethics*. Oxford, Peter Lang Publishing.
- Kapferer, Bruce (1988) *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia*. Washington e Londres, Smithsonian Institution Press.
- Korostelina, Karina (2014) *Constructing the Narratives of Identity and Power: Self-Imagination in a Young Ukrainian Nation*. Plymouth, RU e Nova Iorque, Lexington Books.
- Macri, Gloria (2013) “Romanian Diaspora in the Making? An Online Ethnography of Romaniancommunity.net”. Cathy Fowley, Claire English, Sylvie Thouësny (eds.) *Internet research, theory, and practice: perspectives from Ireland*. Research-publishing.net, 199-223.
- Macri, Gloria (2011) “Logging into Diaspora – Media and Online Identity Narratives among Romanians in Ireland”. *Observatorio (OBS*) Journal*, 5, 2:, 41-52.
- Marcus, George E. (1995) “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography”. *Annual Review of Anthropology*, 4: 95-117.
- Marcus, George E. (2014) “What is at Stake – and is not – in the Idea and Practice of Multi-sited Ethnography”. Henrietta L. Moore and Todd Sanders (eds.) *Anthropology in Theory. Issue in Epistemology*. Malden, Oxford e Victoria, Blackwell: 531-534, 2ª edição.
- Schiller, Nina Glick and Georges Fournon (2004) *Georges Woke Up Laughing. Long-distance Nationalism and the Search for Home*. Durham e Londres, Duke University Press.
- Schiller, Nina Glick, Linda Basch, Cristina Szanton Blanc (1995) “From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration”. *Anthropology Quarterly*, 68, 1: 48-63.
- Schmid, Ulrich (2016) “Nation and Emotion: The Competition of Victimhood in Europe”. Scott Loren e Jörg Metelman (eds.) *Melodrama After the Tears: New Perspectives on the Politics of Victimhood*. Amesterdão, Amsterdam University Press, 281-293.
- Schrooten, Mieke (2012) “Moving ethnography online: researching Brazilian migrants’ online togetherness”. *Ethnic and Racial Studies*, 35, 10, 1794-1809.
- Smith, Anthony D. (2000) *Myths and Memories of the Nation*. Oxford, Oxford University Press.
- Snodgrass, Jeffrey G. (2013) “Ethnography of Online Cultures”. Bernard, H. Russel and Clarence C. Gravlee (eds.) (2015) , *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Londres: Rowman and Littlefield: 465-95, 2ª edição.
- Snyder, Timothy (2003) *The reconstruction of nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569-1999*. New Haven e Londres, Yale University Press.
- Stebelsky, Ihor (1994) “National Identity of Ukraine”. David Hoonson (ed.) *Geography and National Identity*. Oxford GB, Cambridge EUA: Blackwell Publishers, 233-248.

Artigos de imprensa:

“How Ukrainian Protesters are using Twitter and Facebook” in *The Washington Post*, edição *online* de 04/12/2013, em <https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2013/12/04/strategic-use-of-facebook-and-twitter-in-ukrainian-protests/>. Consultado no dia 20 de março de 2015.

“Ukraine: The Haze of Propaganda”, Timothy Snyder, in *The New York Review of Books*, edição *online* de 01/03/2014, em: <http://www.nybooks.com/daily/2014/03/01/ukrainehaze-propaganda/>. Consultado no dia 13 de dezembro de 2015.

Websites:

Facebook – www.facebook.com

Nações Unidas – www.un.org

New York Review of Books – www.nybooks.com

Petição Pública Online – www.peticaopublica.com

The Washington Post – www.washingtonpost.com

CLICKBAITS, VIOLÊNCIA E ARTE PÚBLICA NA QUINTA DO MOCHO, LOURES

por

Henrique Chaves¹

Resumo: Os bairros sociais perpetuam-se numa imagem pré-estabelecida que os conota com problemas relacionados com a violência, a insalubridade social e com a delinquência. Esta construção parte, por norma, do exterior do bairro, apoiando-se em exemplos generalizados e assim objectificando uma imagem própria. Este processo propaga a já existente exclusão destes bairros. A referida exclusão desenrola-se a vários níveis, como na falta de acesso aos direitos sociais mais básicos para os seus moradores. Foram consultados artigos de *sites* jornalísticos publicados *online* no período entre 2011-2015. Procedeu-se à recolha *online* nos seus respectivos sítios, através de pesquisa de termos conducentes a notícias relevantes. Aponta-se como objectivo observar esta construção de uma imagem do bairro – a Quinta do Mocho – onde simultaneamente se realiza um projecto de criação de Galeria de Arte Pública com apoio autárquico. Este projecto consiste na realização de murais de *street art* que cobrem as empenas dos prédios deste bairro. Fabrica-se assim uma imagem positiva do bairro contrariando o negativismo mediático. Pretende-se com este trabalho entender como os jornais portugueses constroem e alteram a imagem deste bairro, de acordo com as mudanças operadas no mesmo.

Palavras-chave: Quinta do Mocho, street art, imprensa *online*.

Abstract: There is a pre-established image that is perpetuated about social neighbourhoods which connotes them with problems related to violence, social noxiousness and delinquency. The construction starts, usually, from outside the neighbourhoods, supported by generalised examples and then objectifying a specific image. This process propagates the already existing problem of exclusion in this neighbourhoods. The exclusion operates on different levels, as the lack of access to the most basic social rights for their inhabitants is an example. I consulted several articles from journalistic sites published online between the period of 2011-2015, were analysed. We proceeded to collect online in the respective places through searching using terms leading to relevant news articles. This article has as its objective to observe the construction of an image of the neighbourhood – the Quinta do Mocho – where simultaneously there is a project in development, dedicated to the creation of a gallery of public art, supported by the local authority. This project consists in the realisation of street art murals which cover the sides of the neighbourhood's building, thus fabricating a positive image of the neighbourhood, countering the mediatic negativism. This work pretends to understand how Portuguese newspapers construct and change the image of this neighbourhood, through the changes operated in it.

Keywords: Quinta do Mocho, street art, online press.

¹ FCSH/NOVA - email: henrique.chaves.costa@gmail.com

SOBRE A QUINTA DO MOCHO

Nas fronteiras da cidade de Lisboa encontram-se vários conjuntos habitacionais, cuja existência, por norma, só é notada quando as manchetes dos jornais estampam notícias de violência e de ação policial. Recorrentemente é difundida a ideia de “perigo nestes bairros” onde se diz: – Polícia não entra! Esta disseminação do medo ocorre tanto de “boca-em-boca”, como também através da internet, onde a partilha fácil de informação acentua esta propagação de temores nem sempre fundados. No contexto português, o *facebook* é a rede social predominante e nesta impera uma necessidade em receber “gostos” e “partilhas”, aumentando assim a visibilidade das páginas e perfis presentes nesta rede social. A imprensa, na sua generalidade, também aposta na presença em redes sociais, sendo mais um meio para chegar aos seus clientes e proporcionar uma expansão para novos públicos. Existe um termo que nos ajuda a pensar o comportamento da comunicação social actualmente presente nas redes sociais: *clickbait* (isco para cliques). Nas redes sociais com facilidade se difundem referências negativas dos bairros periféricos e reiteram-se estereótipos negativos, algo que é muito patente quando tomamos por referencia a Quinta do Mocho.

A Quinta do Mocho remonta a meados dos anos 1960, altura em que foi elaborado o respectivo plano de urbanização que previa a construção de 1900 fogos, 400 dos quais destinados à habitação social. Em 1969, houve discórdias entre a Câmara Municipal de Loures (CML) e a empresa detentora do terreno, ficando as obras incompletas, apenas com as infra-estruturas e arruamentos lançados. Vale a pena acrescentar ainda que após o 25 de Abril o processo ganhou novos contornos. As obras foram paralisadas em 1978, e desde essa altura nunca foram retomadas, por força de uma série de questões burocráticas. Os terrenos e os prédios inacabados começam a ser ocupados durante o início dos anos 80 e no final desta mesma década começam a ser realizados recenseamentos da população que ocupava tanto os prédios inacabados como as casas construídas informalmente nos seus arredores. Foram contabilizadas 63 famílias em 1989 e em 1997, poucos anos antes do início do processo de realojamento, já se contabilizavam 801 famílias (3842 indivíduos). A grande maioria destes residentes em situação de construção informal são imigrantes, vindos principalmente dos PALOP, mais precisamente de Angola, de Cabo Verde, da Guiné Bissau e de São Tomé e Príncipe. Para explicar o aumento do número de moradores, é apontado o reagrupamento familiar das famílias imigrantes. Também é relevante apontar que devido às questões burocráticas o processo de desalojamento de moradores não avançou como era do interesse da empresa detentora do terreno. Por outro

lado, a notícia de um possível realojamento dos moradores surtiu o efeito de atracção de novos moradores, que construíram novas casas informais, com a perspectiva da sua inclusão num futuro processo de realojamento. Durante os anos de ocupação, estes moradores apetrecharam as suas casas dentro das torres inacabadas e foram construídas mais de 200 unidades no terreno. O contexto geral era de grande insalubridade, sem saneamento básico, com lixo acumulado junto aos prédios e os esgotos a descer das paredes dos prédios. Por questões burocráticas e pela falta de apoios económicos o realojamento só começou em 2000, tendo-se mudado as últimas famílias para o “novo Mocho” em 2002 (cf. Malheiros e Letria 1999; Esteves 2004; Ramalho e Trovão 2010).

A Quinta do Mocho está situada na freguesia de Sacavém e Prior Velho e até há menos de um ano a sua designação territorial era Urbanização Terraços da Ponte. Essa urbanização abrangia os moradores do realojamento do “antigo Mocho”, em casas sociais, e também abrangia moradores que vieram posteriormente habitar os prédios construídos no mesmo sítio dos antigos prédios da Quinta do Mocho. Deste modo, no antigo espaço que era compreendido como Urbanização Terraços da Ponte temos uma separação espacial de moradores dada por referência às suas origens e respectivas capacidades económicas. Uma fronteira simbólica divide ambas as partes, a Avenida das Comunidades, que separa os dois complexos urbanos tão diferenciados. No lado dos moradores realojados é notável a presença imigrante negra, como já foi referido anteriormente; já nos novos prédios é visível que aqueles que ali vivem são na sua generalidade brancos.

Em 2013, ainda no mandato do Partido Socialista (PS) na presidência da Câmara Municipal de Loures, teve lugar na Quinta da Fonte, na Freguesia da Apelação, a primeira edição do Festival o Bairro i o Mundo. O Festival foi organizado conjuntamente entre a CML e a Associação Teatro IBISCO (Teatro Inter Bairros para a Inclusão Social e Cultura do Optimismo).

Fez-se este festival – como é apresentado nos vários discursos dos entrevistados – com o objectivo unir os dois bairros – a Quinta do Mocho e a Quinta da Fonte – marcados por uma forte rivalidade, acentuada pelas *gangs* locais, que desembocou no passado em várias situações de violência. O festival voltou a ser realizado em 2014 agora já na Quinta do Mocho e no actual mandato do executivo da Coligação Democrática Unitária (CDU). A vereadora Maria Eugénia Coelho tanto na entrevista, como também nas apresentações que faz no dia das visitas guiadas afirma que quando tomou posse como vereadora teve muitas dúvidas se o primeiro trabalho a ser realizado naquele bairro seria uma festa, mas de acordo com a sua perspectiva, havia um interesse por parte dos moradores em avançar com a mesma e como tal esta foi realizada.

FESTIVAL O BAIRRO I O MUNDO E A GALERIA DE ARTE PÚBLICA

Como também aconteceu na Quinta da Fonte, o festival contou com a presença de artistas na área da *street art* que pintaram também na Quinta do Mocho algumas empenas dos blocos habitacionais. Como me disse ainda a vereadora Maria Eugénia Coelho, começou a existir um maior interesse na existência de obras de arte no bairro e como tal estas foram realizadas e assim puderam começar as primeiras visitas guiadas. Com o aumento da quantidade de trabalhos executados começaram a ser realizadas visitas guiadas pelo bairro para dar a conhecer os trabalhos dos artistas, visitas estas conduzidas por moradores do bairro. Os artistas disponibilizaram-se na maioria das vezes para pintar as empenas em regime *pro bono*, e actualmente, já existem mais de 60 trabalhos a cobrir empenas na Quinta do Mocho.

Exponho aqui três de obras que compõe a Galeria de Arte Pública da Quinta do Mocho e explicarei rapidamente o significado que lhes é dado pelos moradores que fazem o trabalho de guia – os moradores-guia – no último sábado de cada mês. Na maioria das vezes, os artistas explicam o objectivo das suas obras enquanto estão a pintá-las aos moradores-guias. Mas não deixa de ser curioso que os próprios moradores-guia construam as suas narrativas sobre as mesmas. As obras aqui expostas vão ao encontro de algumas destas narrativas. Na obra do artista Nomen representada na 1. *Ilustração – Nomen*, vemos uma mulher negra a retirar a máscara branca do seu rosto, o discurso apresentado sobre esta obra debruça-se sobre como os moradores da Quinta do Mocho perderam a vergonha de dizer de onde eram, e que neste momento têm orgulho de pertencer a este bairro. Na obra do Projecto Matilha, 2. *Ilustração – Projecto Matilha* vemos um Rottweiler visto pelos moradores como um dos cães enquadrados nas setes raças que em Portugal são consideradas potencialmente perigosas, mas que pode ser igualmente um cão dócil, como se vê na imagem, no focinho do cão está a personagem Woodstock. Os moradores usam este exemplo para dizer que os moradores da Quinta do Mocho são por diversas vezes retratados como pessoas más ou perigosas, mas que na realidade são pessoas simpáticas e acolhedoras. Por fim, vemos na 3. *Ilustração – Vhils*, o rosto de um dos *DJs* do bairro, o *DJ* Nervoso, conhecido como o precursor do *afro-house*, na explicação dada sobre esta obra é dito que no bairro há muitos músicos e *DJ*'s reconhecidos e como tal Vhils quis dar-lhes visibilidade.



Ilustração 1. *Nomen*



Ilustração 1. *Projecto Matilha*



Ilustração 1. *Vhils*

QUESTÕES PARA REFLEXÃO TEÓRICA

Para Lefebvre os bairros suburbanos “*são marcados por um carácter funcional e abstracto: o conceito de habitat levado à sua forma mais pura pela burocracia do Estado*” (Lefebvre 1968, 31). São deste modo dormitórios humanos. Lefebvre aprofunda ainda mais a sua tese, afirmando que nestes bairros a consciência social vai-se dissipando, pois os habitantes estão distanciados da “sua obra”, ou seja, dos meios de produção. E é aqui que me interessa sobremaneira a sua discussão, para perceber até que ponto os moradores alienados da “sua obra” começam a ganhar consciência da necessidade do seu “direito à cidade” quando confrontados com a Galeria de Arte Pública (GAP).

De entre os contributos teóricos sobre o direito à cidade, destacam-se também os de David Harvey, autor que afirma que há uma apropriação dos estilos de vida e do comércio de comunidade por aquilo ele chama de «novo urbanismo», o qual traz associado a defesa dos valores da propriedade privada, e onde moradores são lançados contra moradores na defesa de interesses individuais. Harvey também não se esquece de ilustrar a forte e crescente polarização entre ricos e pobres vinculada nas cidades modernas. Desta separação surgem dentro das cidades dois modelos de construção distintos, por um lado, um com boas condições, com um forte aparato de segurança e do outro lado aquele que aloja as camadas pobres, as quais vivem em condições insalubres. O confronto entre aqueles dois modelos de construção é uma constante. Por contrapartida, também surgem dentro das cidades movimentos de resistência que tentam defender-se dos avanços do capital e que são normalmente silenciados pelo aparato do Estado apoiado pelos detentores de terra. A solução do problema da habitação por parte da burguesia, como afirmou Engels – que David Harvey cita –, não chegará a lado nenhum, e será a reprodução dos problemas antigos, pois é constante a necessidade da economia capitalista gerar lucro. Por contrapartida, Harvey, diz, se o humano constrói a cidade e tudo à sua volta, ele tem direito à cidade, porque esta, é, em último caso, extensão de si mesmo (Harvey 2008).

Podemos invocar aqui Loïc Wacquant (2001) para problematizar o que podemos entender como «bairro de lata» em Portugal, isto apesar do autor não ter estudado cá. De facto, Wacquant discute outros contextos (norte-americano e francês), mas fá-lo com argumentos poderosos que é possível utilizar como referencial apto para pensar também no contexto português. Na sua análise do contexto norte-americano vemos que o autor afirma haver uma política de repressão punitiva das classes trabalhadoras, que é especialmente acentuada no negros; aliada a isto há ainda aquilo que o autor chama de «colapso das instituições públicas» e o abandono urbano por parte do Estado. Pondo um paralelo com as descrições de Wacquant,

podemos notar com a Quinta do Mocho também se configura como um conjunto habitacional altamente isolado, com poucas entradas/ saídas do bairro, dificuldade na mobilidade devido o parco acesso a transportes e como tal temos aquilo um símile do que Wacquant chama «região de exílio».

A propósito deste tipo de bairros perpetuam-se imagens pré-estabelecidas que os conota com problemas relacionados com violência, com insalubridade social, com delinquência, entre outros problemas, que, na generalidade, denotam uma imagem de bairro “a evitar”. Esta construção parte, por norma, do exterior do bairro, apoiando-se por referência sumária a outros exemplos, generalizando juízos com base em preconceitos e, assim, objectificando uma imagem estigmatizada., que sublinha a pré-existente exclusão destes bairros. Esta surgirá expressa a vários níveis, na falta de direitos sociais mais básicos para os seus moradores, nomeadamente, com expressões, por exemplo, na educação, na saúde, na moradia, até à exclusão dos moradores do mercado de trabalho. A somar também temos o facto de, por norma, estes bairros se encontrarem isolados também territorialmente, o que permite dramatizar ainda mais as narrativas construídas sobre os mesmos, estigmatização dos seus moradores. Nas diversas formas de como este estigma é produzido e reproduzido, constatamos comunicação social assume um papel preponderante. Pois, como vemos

... o papel dos mass media na formação e difusão das representações sociais é muito importante, pelo poder que têm de fazer chegar a informação que constroem e difundem a um grande número de grupos sociais. Mas a influência é mútua entre representações sociais e comunicação. Se, por um lado, a comunicação as constrói e difunde, por outro, estas afectam-na na medida em que influenciam a escolha dos interlocutores e dos objectos mencionados na comunicação” (Jodelet apud Diogo, 1999, 332).

Como tal, se tivermos em atenção as peças jornalísticas lançadas sobre bairros como a Cova da Moura, Arrentela, Quinta da Fonte e claro a Quinta do Mocho ou mesmo peças jornalísticas lançadas sobre algumas etnias, por exemplo, negra e cigana, ou ainda sobre específicos grupos de migrantes, acontece, por norma, que temos uma produção e/ ou reprodução de imagens negativas associados a estas pessoas e contextos.

MÉTODOS DE RECOLHA DE ARTIGOS JORNALÍSTICOS E METODOLOGIA ETNOGRÁFICA

Resolvi fazer uma recolha extensa de reportagens e notícias que referenciavam a Quinta do Mocho, em *sites* de notícias portuguesas onde estas foram encontradas.

Foram tidos em conta todas as formas de expressão jornalística, tantos os jornais com expressão física (exemplos: *Público*, *Diário de Notícias*), também os *sites* jornalísticos derivados das redes de televisão (exemplos: TVI e SIC), mas também os sítios jornalísticos exclusivamente *online*, tendo só este meio na sua difusão de artigos jornalísticos (exemplos: *Observador* e *Diário Digital*). Foram tidas em conta todas as peças publicadas nestes *sites*, tendo como único referencial ser sobre a Quinta do Mocho. Trabalhei tanto reportagens jornalísticas como artigos de opinião. No procedimento da recolha de notícias, utilizei o Google como ferramenta de busca *online* e tive como período de busca os anos de 2011 a 2015. Pretendia-se era uma recolha exaustiva. Para encontrar notícias associadas à Quinta do Mocho utilizei várias frases com palavras-chave e utilizei sempre as palavras “Quinta do Mocho” associadas a outras ou não. Recorri ao *site* do Google para notícias. De forma sistemática, repartí o material compilado por título, data, assunto.

O objectivo: encontrar narrativas sobre o bairro, enquadrá-las, problematizando. A ideia inicial passou por fazer uma leitura dos materiais recolhidos antes e depois do surgimento da iniciativa da Galeria de Arte Pública (GAP) ter sido referenciada nos meios de comunicação social. Procurei perceber se existiam duas leituras sobre o bairro e como estas estão respectivamente construídas. Além da recolha, fiz trabalho de campo durante praticamente um ano, tendo realizado entrevistas a moradores, dirigentes associativos, à vereadora e a artistas que participaram na GAP.

NOTÍCIAS SOBRE MARGINALIDADE E CRIME

Um grupo de notícias refere-se àquelas publicadas até outubro de 2014 (altura que decorreu a segunda edição de *O Bairro* i o Mundo na Quinta do Mocho e que teve início a GAP). Reportavam acontecimentos negativos no bairro ou a ele associados. Designei este conjunto por Notícias sobre marginalidade e crime (4 peças). Vejamos então a seguinte tabela:

Tabela 1. Notícias sobre marginalidade e crime		
Título	Fonte	Data
Preocupação constante com a segurança	Jornal de Notícias	10/09/11
Dono de loja queima ladrão com ácido sulfúrico	Correio da Manhã	30/09/11
Tiroteio na Quinta do Mocho faz um morto e um ferido grave	RTP	09/02/14

A primeira é uma reportagem do JN e fala-nos da preocupação da Polícia Judiciária com o terrorismo e como a mesquita da Quinta do Mocho constava dessas preocupações. O Correio da Manhã – conhecido como sendo um jornal sensacionalista –, refere um conflito entre comerciantes e moradores no bairro: “Revoltado com o assalto, o dono da mercearia pegou em ácido sulfúrico e lançou-o sobre Osvaldo, queimando-lhe 80% do corpo.”

CASOS DE SUCESSO

Criei um grupo com as notícias que não tinham por tema estes problemas do bairro (como violência, tráfico, ação policial e afins), e pude constatar que todas as que não eram negativas (publicadas entre 2011-2014) tratavam de pessoas que faziam (e fazem) sucesso nas suas carreiras profissionais, sendo músicos e futebolistas os exemplos encontrados. Assim, criei um conjunto transversal abrangendo os anos 2011 a 2015 intitulado Casos de Sucesso (4 notícias encontradas). Neles se verifica como a comunicação social constrói a ideia de que, mesmo vivendo num bairro como aquele, é possível ter sucesso. Mesmo depois do bairro ter ganho uma nova dimensão cultural e simbólica (pós-2014 com a GAP), os *medias* ainda utilizam este tipo de discurso: “Apesar de virem do Mocho, conseguiram chegar a algum lado”. A GAP não conseguiu eliminar um tal discurso.

Sobre os casos de sucesso, temos um músico e um jogador de futebol que são reconhecidos nacionalmente. Primeiro, o jogador Carlos Mané do Sporting que esteve na seleção olímpica portuguesa de futebol nas Olimpíadas do Rio de Janeiro, em 2016. Já sobre músicos, a Quinta do Mocho é reconhecida neste momento por ser o “berço” de vários *dj's* de *afro-house* que têm vindo a tocar nas principais discotecas lisboetas, festivais de música eletrónica, e vários deles têm feito carreira na sua área por vários países tanto na Europa como noutros continentes. Deles, o nome mais sonante é o DJ Marfox e é este que até 2015 aparecia regulamente na comunicação social.

Vejamos então excertos de duas destas peças selecionadas:

“Mané é um dos casos de sucesso do Escolhas, um programa governamental para jovens em risco, na maioria oriundos de bairros sociais.” (DN, 02/11/15)

“A importância da noite Príncipe é também essa”, justifica Marfox, “é mostrar ao mundo o melhor que existe nestes bairros. É mostrar a música feita na periferia há muitos anos. É música boa, feita em Lisboa, com consistência.” Ele move-se com à-vontade na periferia, mas também nos meandros cosmopolitas da cidade, percebendo que os eventuais desencontros começam, quase sempre, no desconhecimento. No medo do que não se conhece” (Público, 26/07/14)

Tabela 2. Casos de Sucesso		
Título	Fonte	Data
A periferia é o centro	Público	26/07/13
O ano visto por Marfox: um som para o mundo	Público	27/12/14
Da Quinta do Mocho para Alvalade sem esquecer o bairro	DN	02/11/15

Nestes excertos vemos o exemplo de pessoas que se enquadram nestes casos de sucesso. Primeiro, o Carlos Mané que conseguiu chegar ao Sporting através do Programa Escolhas e, por outro lado, o modo como o DJ Marfox² interpreta a sua realidade no contexto onde vive Sobre a comunicação social DJ Marfox acrescentava que é importante que o bairro seja reconhecido pelo potencial de trabalho dos seus moradores, e não pela visão negativa. Assim, afirmava-me em entrevista que só aceita ser entrevistado para a comunicação social dentro do bairro, porque assim, obriga os jornalistas a irem ao bairro e não construírem narrativas sobre a sua realidade sem sequer lá terem ido.

SOBRE A GAP

Um outro conjunto noticioso abrange a festa do Bairro i o Mundo, a GAP e as consequências directas destes projectos no bairro: são 8 as peças, recolhidas até 2015, sobre a GAP. Essas notícias também referenciam certas mudanças no bairro, como a introdução da carreira de autocarro e a circulação de táxis no bairro. Estrategicamente, a CM de Loures convida regularmente a comunicação social para estar presente no bairro sempre que isso se considera necessário. Já em 2016, foram publicadas várias notícias sobre a GAP, onde se mencionam as visitas guiadas, a extensão do projecto da GAP para todo Loures, e discute-se também as dimensões do projecto. Vejamos a seguinte tabela:

² Acrescento ainda que este DJ foi entrevistado para o trabalho mais alargado da tese.

Tabela 3. Sobre a GAP		
Título	Fonte	Data
Arte urbana para recuperar imagem da Quinta do Mocho	DN	03/08/14
A Quinta do Mocho é uma galeria de arte	Sábado	24/03/15
Um bairro problemático transformado em galeria de arte	TSF	25/10/15

O discurso sobre a GAP antevê o bairro transformado numa galeria de arte sugerindo que se encontrou um modo para recuperar a sua (ou dar uma nova) imagem ou uma panaceia para esta deixasse de ser uma zona problemática. Passo a citar um destes artigos: “Apostou-se na qualificação artística dos edifícios, na reabilitação do espaço público e equipamentos coletivos e na mobilização dos moradores, para que nestes aumentasse o sentimento de pertença comunitário.” (TSF, 25/10/15).

NOTÍCIAS DO 3 DE DEZEMBRO

Tabela 4. Notícias do 3 de dezembro		
Título	Fonte	Hora¹
200 polícias na Quinta do Mocho em busca de armas	TVI24	07:19
Três detidos na operação da PSP na Quinta do Mocho, em Sacavém	Porto Canal	09:07
Subiu para sete número de detidos na operação da PSP na Quinta do Mocho, em Sacavém	DN Madeira	10:11

Por fim, no dia 3 de dezembro de 2015, teve lugar na Quinta do Mocho uma operação da polícia para o cumprimento de 30 mandatos de busca, que mobilizou acima de 200 agentes. Houve detidos e apreensão de armas de fogo. O que me interessa neste acontecimento em particular, além de todo o impacto que possa ter ocorrido na perspectiva dos moradores, é o acompanhamento dele foi feito pela comunicação social. As notícias sucediam-se consoante o avanço da ação policial, por certo, sempre com as redes sociais em mente. Nesse dia, publicaram-se 37 notícias *online* nos diferentes órgãos de comunicação social. É preciso ter em conta que os jornais partilham a mesma fonte, a agência de notícias Lusa. Isto faz com

que o discurso seja uma repetição e que em muitos casos não exista uma análise própria do órgão que publica a notícia.

Da pesquisa realizada às dezenas de peças jornalísticas localizadas, retiro as seguintes conclusões. Primeiro, em grande parte dos *sites* jornalísticos foram publicados mais de uma peça jornalística; o que aconteceu, por norma, nas horas pico da manhã: às 7, 8, 9 e 10 horas. Percebe-se, assim, interesse intenso da comunicação social em manter os seus *sites* actualizados perante situações percebidas como crise de crise nos bairros como a Quinta do Mocho. De referir também, que, ao tempo, sobre a Quinta do Mocho já não se falava de problemas com a polícia há praticamente dois anos.

Abordei moradores sobre os acontecimentos do dia a dia, que nenhum enlum dos interpelados valorizou. Na perspectiva dos meus entrevistados – moradores, vereadora e trabalhadores em algumas associações, alguns residentes fora do bairro – esta acção da polícia tinha tido por mero objectivo marcar presença no plano mediático. A comunicação social neste caso concreto apoiou-se nesta acção e possibilitou “um grande *show off* mediático”. Como afirmei antes, o trabalho mediático neste caso visava a contagem de *clickbait*, a fim de atrair público aos seus *sites*.

O SENTIMENTO DE PERTENÇA: NOTA CONCLUSIVA

O facto de a comunicação social priorizar notícias sobre a Galeria de Arte Pública (GAP) às referentes à criminalidade, reforçou o sentimento de pertença ao bairro, de facto. Isso aconteceu graças ao GAP e à visitas guiadas feitas por moradores. Os visitantes vinham ver as peças de arte pública e, por outro lado, a acção dos media colocou o bairro nas primeiras páginas e na abertura de telejornais, o que fundamentou um sentimento de honra em viver no bairro. Como verifiquei³, as pessoas querem, num esforço colectivo, cuidar da limpeza, melhorando o aspecto do bairro.

Volto aos argumentos de Fernando Diogo (1999):

... a forma como os media produzem representações sociais não é igual para todos. As classes populares não têm possibilidades de aceder ao domínio dos media, pois não têm dinheiro, diplomas ou relações sociais que lhes permitam apresentar

³ Por exemplo, nas reuniões de associações do bairro, quando se discutia o futuro do bairro e novos projectos. Ficava patente a ideia que o bairro é de todos os moradores e que todos juntos deviam trabalhar colectivamente na sua preservação.

um discurso próprio. Ou seja, os pobres não têm capital social, económico, cultural e simbólico suficiente para produzir um discurso autónomo nos media que dê deles uma representação construída por eles e, portanto, mais favorável, estando, por isso, sujeitos às representações desfavoráveis que estes constroem e difundem (Diogo 1999, 332).

Analisou-se uma dinâmica, em que a CML e um conjunto de moradores procura alterar as narrativas predominantes sobre o bairro: da imagem de lugar “onde não se deva entrar”, porque dominado por violência, construiu-se outra, de espaço de fruição de arte pública (GAP). Concluiu com palavras ouvidas a moradores:

– Antes só falavam da violência, agora somos falados e lembrados por isso [a GAP], [o que] é muito bom!

BIBLIOGRAFIA

Cachado, Rita Ávila e Baía, João (org) (2012). *Políticas de Habitação e Construção Informal*. Lisboa: Editora Mundos Sociais.

Diogo, Fernando (1999). “Um bairro «problema»: análise das notícias nos jornais locais” *Fórum Sociológico* nº 1-2, 331-339.

Esteves, Alina Isabel Pereira (2004). *Imigração e Cidades: Geografias de Metrópoles Multi-étnicas – Lisboa e Washington DC*, Dissertação de Doutoramento em Geografia Humana na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Harvey, David (2008). “O Direito à Cidade”. *Lutas Sociais* 29, 73-89.

Lefèbvre, Henri (1968). *O Direito à Cidade*. Traduzido por Rui Lopo (2012). Lisboa: Estúdio e Livraria Letra Livre.

Malheiros, Jorge e Letria, Pedro (1999). *À Descoberta dos Novos Descobridores*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses.

Ramalho, Sónia e Trovão, Susana (2010). *Repertórios Femininos em Construção num Contexto Migratório Pós-Colonial: Modalidades de Participação Cívica – Volume 2*. Lisboa: Alto-Comissariado Para a Imigração e Diálogo Intercultural (ACIDI, I.P.)

Wacquant, Loïc (2001). “Gueto, *banlieue*, favela: ferramentas para se repensar a marginalidade urbana”. Comunicação apresentada no XXV Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, Caxambu, ANPOCS.

Imprensa online consultada

Correio da Manhã (30/09/11)

Diário de Notícias – Madeira (03/12/15)

Diário de Notícias (02/11/15)

Diário de Notícias (03/08/14)

<http://portocanal.sapo.pt/noticia/75966>

<http://www.cmjornal.pt/portugal/detalhe/dono-de-loja-queima-ladrao-com-acido-sulfurico>

<http://www.dn.pt/artes/interior/arte-urbana-para-recuperar-imagem-da-quinta-do-mocho-4158433.html>

<http://www.dn.pt/sociedade/interior/da-quinta-do-mocho-para-alvalade-sem-esquecer-o-bairro-4865548.html>

<http://www.dnoticias.pt/actualidade/pais/554331-subiu-para-sete-numero-de-detidos-na-operacao-da-ppsp-na-quinta-do-mocho-em-s>

<http://www.jn.pt/mundo/dossiers/dez-anos-depois-do-11-de-setembro/interior/preocupacao-constante-com-a-seguranca-1985845.html>

<http://www.publico.pt/culturaipsilon/noticia/o-ano-vivido-por-marfox-da-quinta-do-mocho-para-o-moma-de-nova-iorque-1680546>

<http://www.publico.pt/temas/jornal/a-periferia-e-o-centro-26848440>

http://www.rtp.pt/noticias/pais/tiroteio-na-quinta-do-mocho-faz-um-morto-e-um-ferido-grave_v715626

http://www.sabado.pt/vida/detalhe/a_quinta_do_mocho_e_uma_galeria_de_arte.html

<http://www.tsf.pt/cultura/interior/um-bairro-problematico-transformado-em-galeria-de-arte-publica-4861906.html>

<http://www.tvi24.iol.pt/sociedade/psp/200-policias-no-bairro-do-mocho-em-sacavem-em-busca-de-armas>

Jornal de Notícias (10/09/11)

Porto Canal (03/12/15)

Público (23/07/13)

Público (27/12/14)

RTP (09/02/14)

Sábado (24/03/15)

TSF (25/10/15)

TVI24 (03/12/15)

Sítios

<http://www.cm-loures.pt/Media/Microsite/Artepublicaloures/sacavem.html>

O AZULEJO SAIU DA PAREDE

por

Marluci Menezes¹

Resumo: A partir de uma pesquisa *online* exploratória, discutem-se alguns aspetos contemporâneos da patrimonialização da cultura azulejar. Aponta-se a institucionalização da rede na divulgação do património azulejar, a tendência para um incremento territorial e turístico na divulgação do azulejo integrado na arquitetura, bem como o extravasar do seu uso através do grafismo na arte urbana e na moda, mas também para o aumentar do efeito-denúncia *online* sobre a destruição do património azulejar. A pesquisa realizada permite ainda salientar alguns aspetos que interessam discutir no futuro desenvolvimento da pesquisa: a tendência para a atual assunção de que o património azulejar está também associado à transformação do azulejo em matérias e significados outros que não o revestimento na arquitetura; o atual papel do efeito *online* na divulgação do azulejo como matéria de património cuja manifestação assume variados e diferentes suportes; a divulgação transnacional do património azulejar, todavia, como uma manifestação da cultura nacional portuguesa; o quanto o efeito de transmutação do azulejo em outras matérias (tecido, móveis, sabonetes, ...) pode, ainda que contraditoriamente, contribuir para divulgar e salvaguardar o património azulejar, mas também para uma espécie de efeito da sua desmaterialização; verificando-se que, num e noutra caso, as suas repercussões *online* são de assinalar. Menciona-se o potencial da pesquisa *online* no campo do património e, por fim, debate-se algumas das suas limitações, nomeadamente por não colocar o pesquisador próximo dos territórios sociais de património.

Palavras-chave: cultura azulejar, património, pesquisa *online*.

Abstract: The Azulejo is out of the Wall. Based on an exploratory research, this article discusses some contemporary aspects of the patrimonialization of the *azulejo*. The institutionalization of the internet in the diffusion of the *azulejo* heritage and the tendency for an increase in the dissemination of glazed ceramics integrated in architecture is pointed out, as well as the irruption of its utilization in urban art, in fashion and various consumption goods. It also notes the increase of online condemning of *azulejo* heritage destruction, namely that integrated in architecture. The research carried out so far also allows to emphasize some aspects to be discussed in future developments: the tendency for the current assumption that the tile heritage is also associated with the transformation of *azulejos* into materials and meanings other than wall linings in architecture; the current role of the online effect for the dissemination of the *azulejo* as heritage is a manifestation that assumes various and different supports; its transnational dissemination as a mark of Portuguese national culture; the use of *azulejo* designs on other materials can contribute to diffuse and thus protect the *azulejo* heritage, but can also lead to the dematerialization of the tile heritage itself. In both cases, the online repercussions are to be noted. We point out the potential of online research in the field of heritage and, finally, some of its limitations are discussed, namely for placing the researcher away from the social territories of the heritage itself.

Keywords: culture of azulejo, patrimonialization process, online research.

¹ Doutora em Antropologia, Investigadora do Laboratório Nacional de Engenharia Civil (LNEC), e-mail: marluci@lnec.pt

O AZULEJO MORA AO LADO: À GUIA DE INTRODUÇÃO

O interesse que, numa perspectiva antropológica, passei a nutrir pela cultura azulejar tem como ponto de partida uma feliz casualidade: por circunstâncias de contexto profissional, passei a trabalhar com pessoas cujos objetos privilegiados de pesquisa e reflexão são os azulejos. Com formações e interesses distintos, algumas destas pessoas estão mais ligadas às questões técnico-científicas e sobretudo preocupadas com o problema da degradação e restauro do azulejo; já outras surgem mais relacionadas com a história da arte e ao estudo artístico do azulejo. Em comum, estas pessoas pensam, estudam e perspetivam o azulejo, nomeadamente em Portugal, como um artefacto abarcado pela noção de património, estando especialmente interessadas nos processos de conservação e patrimonialização do azulejo².

Assim, pouco a pouco, passaram a fazer parte do meu quotidiano de trabalho impressões, experiências e ideias que se referem ao azulejo e à sua especificidade como património português, para além dos aspetos relacionados com as suas características físico-químicas, artísticas, históricas, de restauro, conservação ou patrimonialização. A partir deste quotidiano de trocas informais, dei-me conta que, embora o azulejo sempre tenha estado perto, o quão longe dele eu estava. Melhor dizendo: descobri o quanto a habitual presença do azulejo havia sido banalizada na minha própria experiência de vida. Comecei, então, a ‘olhar’ o azulejo de outra forma, fazendo eco a um lema antropológico de *tornar o exótico em familiar e o familiar em exótico*. Pelo que, dentro do campo disciplinar em que me situo – antropologia – comecei por investigar o que, em termos contemporâneos, se havia produzido sobre a cultura do azulejo. Pouco encontrei sobre estudos antropológicos e sociológicos contemporâneos que de algum modo abordassem a cultura do azulejar. Descobri, todavia, referências clássicas fundamentais para o entendimento da cultura do azulejo em Portugal (por exemplo: Joaquim de Vasconcelos, 1883, 1891, 1909, 1983; Vergílio Correia, 1922; Rocha Peixoto, 1967, 1967a). Estas referências realçam uma perspetiva etnográfica na compreensão da cultura azulejar em Portugal. Mas, dei-me ainda conta do papel destes trabalhos e, claro, dos seus autores, no culminar de uma linha antropológica de pesquisa que se dedicou às expressões da cultura nacional e da arte popular (Leal, 2002). E, na produção antropológica atual, fiquei a conhecer o trabalho de José Luis Mingote Calderón (2013, 2014a, 2014b, 2016) sobre as representações iconográficas da sociedade em painéis de azulejo da primeira metade do século XX, conforme dispostos nas estações de comboio, mercados, praças, fontes, comércios e casas particulares.

² Agradece-se o cuidado de leitura de João Manuel Mimoso.

Mas, pouco ou quase nada sabendo sobre o tema, o que me intrigou enquanto curiosidade antropológica, não foi tanto o que estava representado no azulejo enquanto iconografia e estampa, embora estas características sejam cruciais na atribuição de valor ao azulejo. Na verdade, em termos de um sentido nosso contemporâneo, as questões que me colocava diziam sobretudo respeito ao seguinte: se o azulejo é considerado uma referência atual da cultura portuguesa, o que dizer das suas tantas manifestações estarem degradadas, vandalizadas e em situação de descuido? Sendo o azulejo uma expressão da cultura material que abarca vários contextos geográfico-culturais, o que o distingue para que, em Portugal, o mesmo seja tido como uma referência de valor cultural único? Ou, num sentido contrário, sendo o azulejo em Portugal uma referência cultural singular, o que o torna num valor cultural universal, ao ponto de, por exemplo, poder ser abarcado pela categoria de património mundial?

Parecendo, à partida, simples questões, as mesmas todavia indiciavam a possibilidade de explorar lógicas socioculturais de garantida complexidade. Por onde começar a colocar a ‘mão na massa’? Por facilidade de acesso a informação, por economia de trabalho e meios, por uma curiosidade em crescendo, a resposta veio de seguida: realizar uma abordagem ao tema na rede – refiro-me a uma pesquisa *online*. No entanto, em paralelo, tornei-me mais sensível e atenta as diversificadas expressões da cultura azulejar conforme se iam manifestando *in loco*. Não menos importante será também referir o quão fundamental foi ler José Reynaldo dos Santos, nomeadamente quando refere que a especificidade e a originalidade do azulejo, sobretudo, advêm do sentido ornamental desta arte decorativa que, em Portugal, a “inspira e renova”, não necessariamente derivando a sua inovação e singularidade de uma característica técnica (Santos, 1957: 7-8).

Mas, as minhas inquietudes de partida também iriam ficando mais complexas: qual é o significado do património azulejar para as pessoas? O que se diz quando se fala numa cultura contemporânea do azulejo? Que significados socioculturais explicam as formas através das quais o azulejo é (ou não) socialmente valorizado? Quem valoriza o património azulejar e por que motivo? O que a apreciável demonstração histórico-secular de uso do azulejo, e as manifestações de descuido, vandalização e substituição do revestimento azulejar por outro material, explicam sobre a relação entre a sociedade e o património? Enfim, na atualidade, qual o lugar ocupado pelo azulejo na significação social do património?

É sobre este processo iniciático de indagação, em particular focando a pesquisa *online* que tenho realizado sobre azulejos, que este texto se debruça. Neste sentido, o texto visa apontar algumas das potencialidades e limites de investigação que este tipo de pesquisa detém no entendimento das questões do património. Observa-se ainda que esta pesquisa contribuiu para pré-sinalizar determinados

fenómenos sociais contemporâneos associados à cultura azulejar, bem como a sua perspectiva patrimonialização, entretanto aspetos muito brevemente abordados, já que se prevê aprofundar os mesmos no âmbito de uma pesquisa a desdobrar num tempo mais longo.

NOTA METODOLÓGICA: PESQUISA ‘NA’ E ‘EM’ REDE

Conduzir uma pesquisa de cunho antropológico como a que pretendo, confrontou-me no imediato com as inúmeras potencialidades que as tecnologias de informação e comunicação (TCI) proporcionam. Uma delas foi, com certeza, a facilitação do acesso a informação que, potencialmente falando, poderia ser transformada em dados etnográficos. Na pesquisa sobre azulejo, conforme foi (e tem sido) efetuada ‘na’ e ‘em’ rede, deparei-me com referências a trabalhos científicos e académicos sobre o tema do azulejo, mas que não são aqui objeto de discussão. Isto é, aqui detenho-me nos artigos de notícias e de opinião, *blogs*, *sites* e referências afins, que dão conta de manifestações e olhares mais contemporâneos do fenómeno azulejar, sem necessariamente corresponderem a documentos de cunho científico-académico. A maior parte da informação recolhida respeita a páginas *online* portuguesas, embora alguma desta informação esteja também relacionada com páginas brasileiras. Até o momento, identificaram-se em torno de 200 artigos de notícias, *blogs*, *sites* e referências afins. Algumas das referências encontradas são aqui pontualmente indicadas. O objetivo é exemplificar, em linhas gerais, o fenómeno cultural associado ao azulejo, conforme a sua apreensão numa pesquisa na rede³.

O início da pesquisa *online* aqui discutida, teve por base a simples indicação da palavra ‘azulejo’. Neste sentido, pesquisei as páginas que me eram indicadas até atingir um ponto de saturação na informação. Em outras palavras, o tipo de informação recolhida não acrescentava muito mais ao que já havia consultado. Mas, conforme este percurso entrava em fase de exaustão, logo dei-me conta que ao associar a expressão ‘azulejo’ com outras, fazendo combinações, novas páginas, documentos, dados e informações, surgiam. Na figura 1 representa-se as principais associações entre ‘azulejo’ e outras expressões, conforme efetuadas nesta pesquisa *online*, não esgotando as combinações realizadas e ainda em curso.

³ Um dos principais aspetos a salientar acerca da pesquisa efetuada é o sentido de interatividade contínua e o confirmar que, na rede, uma coisa leva a outra – ficando ‘em rede’. O que, de certo modo, permite recuperar ideias mais tradicionais da pesquisa qualitativa, como por exemplo, recolher informação numa lógica em crescendo e em interligação (‘bola de neve’) até chegar a uma dada ‘saturação’ da informação em função do objeto de estudo que se pretende analisar.

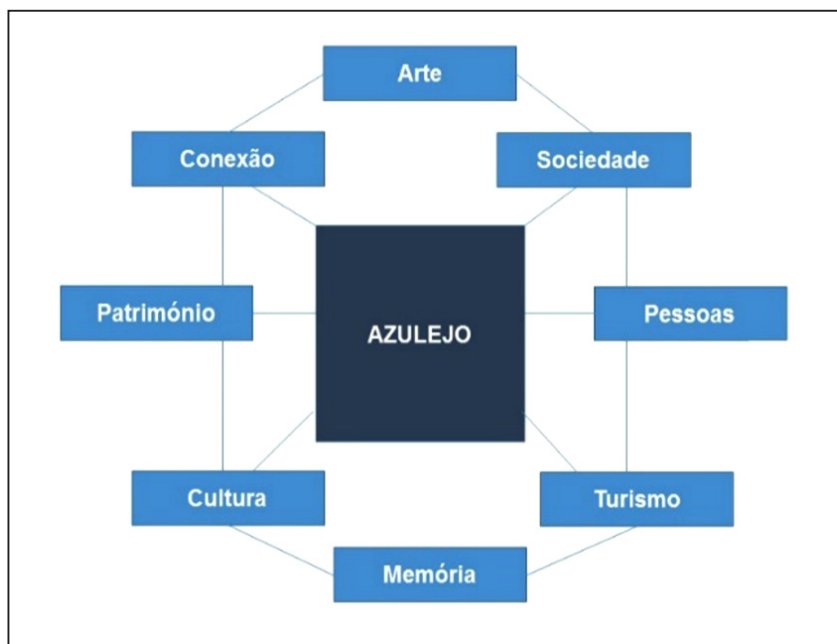


Fig. 01. Início da pesquisa *online*: associação entre 'azulejo' e outras expressões

As páginas e as informações ali encontradas não são necessariamente exclusivas a uma dada pesquisa. Isto é, um dado artigo de notícias pode, por exemplo, aparecer numa associação entre 'azulejo' ↔ 'arte', mas também com a associação entre 'azulejo' ↔ 'turismo' e assim por diante. No entanto, não se pretende aqui explorar os pormenores que resultam destas combinações. Visa-se antes apresentar alguns dos aspetos que, por agora, se julgou mais interessantes para, sobretudo, apresentar o envolvimento da 'rede' no processo de patrimonialização do azulejo.

O AZULEJO CAIU NA REDE

Como observado por Manuel Castells (2003), ao considerar-se a sociedade contemporânea numa perspetiva de rede, com a disseminação das TCI, a rede torna-se uma dimensão tangível do social. Aqui, verifica-se que a possibilidade de flexibilidade e adaptabilidade da rede, assim contribuindo para uma maior descentralização das decisões, viabiliza uma comunicação de âmbito global e

horizontal (Castells, 2003; Máximo, 2010). O que, por outro lado, permite pensar o ciberespaço como:

“(...) um universo que engendra tanto experiências globalizantes ou (...) universalizantes – fundadas em paradigmas, temas e prioridades mais ou menos homogeneizadores – quanto experiências particularizadas – restritas a determinados grupos e indivíduos e produzidas local e simbolicamente no espaço tempo-global” (Máximo, 2010: 41-42).

Assim, com a disseminação do património azulejar no espaço cibernético, a rede pode ser considerada como uma dimensão tangível do processo social de patrimonialização do azulejo. Uma perspetiva ainda mais reforçada pela ideia de que, como observado por João Teixeira Lopes (2016), a utilização bipolar de categorias analíticas como o mundo real e o mundo virtual é, numa era digital, inoperante na compreensão da sociedade. De modo que, em era cibernética, é mais proeminente adotar categorias analíticas que se situam entre um real-real e um real-virtual na compreensão da sociedade. Pois, melhor contribui para a compreensão do sentido multifacetado e cruzado com que se verificam as dinâmicas sociais (Teixeira Lopes, 2016). O que, por outro lado, fortalece a ideia de que o sentido cibernético da cultura azulejar – e num outro sentido, o da própria pesquisa *online* – é uma componente fundamental da compreensão dos processos sociais de patrimonialização do azulejo. E mais: a rede contribui para que um património de cunho particular ganhe uma dimensão global e universalizante. Portanto, o sentido universalizante que o azulejo adquire através da rede, é peculiarmente revigorado quando, também na rede, encontram-se notícias que se referem ao azulejo português numa perspetiva de património mundial. Como exemplo, veja-se a seguinte notícia:



P
Público

Azulejo português vai candidatar-se a Património da Humanidade

LUSA 14/05/2015 - 19:50

Vai preparar-se a candidatura do azulejo português a Património da Humanidade da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e Cultura (UNESCO).

Especial expressividade do sentido universalizante da rede na divulgação do património azulejar, pode ser exemplificado por um comentário presente no *site* do ARTIS⁴. O referido comentário faz referência ao azulejo como valor único, todavia, chamando a atenção para o facto de que, com a entrada do mesmo na “era digital”, é possível tornar este património mundialmente acessível. Veja-se:

“A inclusão do azulejo na era digital permite também divulgar um património único, tornando-o acessível à comunidade científica mundial, através da plataforma informática disponível online, que foi um dos eixos estruturantes do desenvolvimento do grupo e que constitui o seu verdadeiro projeto âncora: Az Infinitum – Sistema de Referência e Indexação de Azulejo.” (in <http://www.artis.letras.ulisboa.pt/pagina.7.121.aspx>)

Assim, no *site* da Az - Rede de Investigação em Azulejo⁵, ligada ao ARTIS, é divulgado *online* e, em acesso livre, o Guia de Inventário de Azulejo *in situ*, a plataforma Az Infinitum e que trata de um Sistema de Referência e Indexação de Azulejo, bem como uma cronologia dinâmica e interativa sobre os azulejos portugueses. O investimento desta Rede de Investigação em projetos científicos orientados para a catalogação de azulejos e de informação especializada associada ao tema, assim perspetivando “estimular a valorização do património azulejar que permanece *in situ*” (in: http://redeazulejo.fl.ul.pt/p_cient.0.541.aspx), é claramente potenciado através da divulgação e disponibilização *online* da informação produzida. Não menos importante será ainda dizer que esta Rede de Investigação possui páginas no Facebook, no Pinterest e no Instagram.

A plataforma Az Infinitum participa ainda de um outro projeto que potencia os recursos digitais, sendo o mesmo também divulgado na rede. O projeto intitula-se “Mapping Our Tiles”⁶, tendo por objetivo realizar a:

“(...) georreferenciação de azulejos de casas portuguesas, que liga diversos padrões de azulejos às localizações físicas onde (atualmente) existem. O projeto ambiciona caracterizar a distribuição de padrões de azulejos em Portugal, reforçando a sua beleza, tradição e relevância cultural, para que todos possam apreciá-los e contribuir para a sua proteção e preservação para gerações futuras.” (in <http://mappingourtiles.com/>).

O *site* institucional do Museu Nacional do Azulejo (MNAz), onde se pode consultar uma variedade de informações sobre as atividades do museu, disponibiliza ainda determinados “Recursos *Online*”. Nele é livremente acessível a consulta

⁴ ARTIS – Instituto de História da Arte da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL).

⁵ Ver: <http://redeazulejo.fl.ul.pt/>. Neste *site* tem-se acesso direto às outras páginas indicadas.

⁶ Este projeto também tem uma página no Facebook: https://www.facebook.com/Mapping-Our-Tiles-139258993099634/?hc_location=ufi.

e baixar informação sobre a história do azulejo, sendo também disponibilizados cadernos de atividades que sensibilizam para o património azulejar, estando os mesmos adaptados às crianças e jovens. E, seguindo uma também tendência atual, as atividades do MNAz podem ser seguidas no Facebook e no Twitter⁷.

O sentido universalizante que adquire o património azulejar conforme divulgado na rede – isto é, no mundo do real-virtual –, ainda que complementado por ações que se realizam no mundo do real-real, é fortalecido pela existência de um *Indoor Maps* (do Google) relacionado com o Museu Nacional do Azulejo e divulgado na sua página *online*⁸. Estes recursos *online* contribuem, ao seu modo, para incrementar a relação entre azulejo, rede, património e turismo⁹. Todavia, não menos interessante é verificar o reforço desta relação em artigo de opinião, encontrado na rede, de autoria do então Presidente da Comissão Nacional do Centenário do Turismo em Portugal intitulado “A cultura, o turismo e o património azulejar”. Neste sentido, veja-se um extrato do dito artigo:

“O azulejo é um património de interesse cultural e turístico do nosso país e, pela sua singularidade, excepcionalidade e pelo reconhecimento por parte dos fluxos turísticos que nos visitam, um bem verdadeiramente de valor universal.” (Jorge Mangorrinha, Diário de Notícias de 06.12.2011).

A indicação de uma biblioteca digital de acesso livre sobre azulejaria e cerâmica, disponibilizada num *site*¹⁰ da Fundação Calouste Gulbenkian, constitui-se como mais um exemplo da institucionalização da rede na divulgação do património azulejar:

“A azulejaria, enquanto expressão maior de uma certa tradição e sensibilidade artísticas portuguesas, deixou e continuará a deixar múltiplos traços na sociedade portuguesa ao longo do tempo. De entre essa multiplicidade possível de traços, a Biblioteca DigiTile apresenta as coleções especiais sobre esta temática que fazem parte dos fundos da Biblioteca de Arte da Fundação Calouste Gulbenkian, bem como estudos contemporâneos sobre essas coleções e, em geral, sobre as temáticas da Azulejaria e da Cerâmica Portuguesas.” (in <http://digitile.gulbenkian.pt/>)

⁷ Site do MNAz - www.museudoazulejo.pt. Os outros sites indicados estão referenciados no site do MNAz.

⁸ Ver indicação do link conforme referida no site do MNAz: www.museudoazulejo.pt.

⁹ Nomeadamente quando se verifica que o MNAz é um dos museus do país mais visitados por turistas, sobretudo estrangeiros. Portanto, no site da Direção Geral do Património Cultural (DGPC) é referido que, em 2015, os museus mais visitados foram o Museu dos Coches, seguindo-se o de Arte Antiga e, em terceiro, o do Azulejo. Ver: <http://www.patrimoniocultural.gov.pt/pt/news/comunicados/monumentos-palacios-e-museus-da-dgpc-com-mais-meio-milhao-de-visitantes-em-2015/>.

¹⁰ Site: <http://digitile.gulbenkian.pt>.

Um outro caso exemplar a citar é o da iniciativa do Museu da Polícia, relacionada com o Projeto SOS Azulejo. Muito embora esta iniciativa remeta para uma atuação territorializada e, neste sentido, com particular incidência, é de modo globalizante apresentada através de um *site* próprio. Tendo o referido projeto surgido com o objetivo de: “combater a grave delapidação do património azulejar português que se verifica atualmente, de modo crescente e alarmante, por furto, vandalismo e incúria” (in <http://www.sosazulejo.com/>), o mesmo é apresentado como um projeto de “salvaguarda e valorização do património azulejar português”. O *site* deste projeto disponibiliza ainda conselhos e boas práticas, artigos produzidos, notícias e atividades desenvolvidas, regulamentos (etc.), bem como nele se encontra informação visual sobre azulejos furtados.

Foi, todavia, através da rede que me dei conta da expressividade e repercussão de dois fenómenos, interessantes e contemporâneos, associados à cultura azulejar. Um deles é a atual ressonância da cultura azulejar na arte urbana identificada como *street art*. Um segundo, refere-se à reverberação das características mais visíveis do azulejo (exemplo: a forma quadrada, as cores, a estamperia e a iconografia) na estetização de objetos de consumo variado (por exemplo: fatos de banho, roupas, anéis, brincos e colares, sapatos, sabonetes, tecido para almofadas e sofás, papel de embrulho, etc.).

Relativamente ao reflexo da cultura azulejar na *street art*, observei o recurso feito às técnicas gráficas e de gravura para representar o azulejo, ainda que o resultado final nem sempre respeite a matéria cerâmica. Todavia, o que chamou a atenção na pesquisa *online* realizada foram sobretudo dois aspetos. Um deles é a expressividade com que esta arte é divulgada na rede. Isto é, para além de artigos de jornais diários, revistas que abordam o assunto, entretanto também difundidos em *sites* da Internet, muitos dos artistas ligados ao tema, têm páginas próprias, sejam elas *sites*, Facebook, Twitter, Instagram, entre outros recursos análogos. Um segundo aspeto é que, mais do que o recurso à rede na divulgação dos trabalhos, observei que os recursos digitais se constituem como técnicas de referência na produção do azulejo, quer seja em termos do grafismo, quer em termos do próprio material onde uma determinada estampa é, por exemplo, impressa, para posterior afixação nas paredes e muros urbanos. A título de exemplo, cita-se a experiência Pixelejo – entendida como o resultado de uma combinação entre azulejo e pixel arte –, conforme realizada pelo artista Tiago Tejo e que:

“(...) percebeu que o princípio do azulejo era o mesmo do pixel, pois ambos são compostos por quadrados que combinados formam imagens. (...) O artista cria novos azulejos e réplicas, que são impressas em papel para fazer intervenções urbanas com o objetivo de alertar sobre a preservação do património histórico e cultural.” (in <http://chocoladesign.com/pixelejo-azulejos-reinventados>)

Um outro exemplo de arte urbana que faz recurso à cultura azulejar, refere-se as expressões artísticas que denunciam o vandalismo associado aos revestimentos azulejares, normalmente situados em zona histórica. Esta arte, ainda que possa utilizar o azulejo enquanto material cerâmico, recorre em muitos casos a outros materiais e técnicas, por exemplo, impressão digital em material sintético e papel cartão, ou pinturas que, nas lacunas de painéis cerâmicos, reproduzem os azulejos perdidos (por incúria, vandalismo ou roubo). A título de exemplo cita-se o trabalho de Maria d'Almada¹¹.

Representativo destas experiências é o artigo – encontrado ‘na’ e ‘em’ rede – intitulado “O azulejo tradicional reinventado por artistas contemporâneos”, seguindo-se um enquadramento que refere: “em cerâmica, papel stencil ou pixelart. O formato e a técnica utilizada variam, a essência não” (Flores, 04.08.2012, in *Público*). Esta combinação de técnicas e recurso aos instrumentos digitais é, entre outros, representativa no trabalho de Diogo Machado, também conhecido por Add Fuel¹², referido nos seguintes termos:

“O artista plástico de 32 anos reinterpreta a linguagem visual dos padrões de azulejaria (maioritariamente portugueses) e cria uma nova imagem a partir do seu universo gráfico. Monstrinhos, robots ou ilustrações contemporâneas que constroem uma dupla leitura: ao longe não se vê mais do que um padrão tradicional, ao perto descobrem-se elementos ‘não convencionais’” (Flores, 04.08.2012, in *Público*).

As informações que recolhia a partir da pesquisa na rede, mas também do observar a cidade – com destaque para Lisboa –, conduziram-me à necessidade de, para o caso da cultura azulejar, complexificar o entendimento desta arte no meio urbano. Isto é, a arte urbana enquanto *street art*, conforme acima brevemente comentada, a par de ser inovadora, indicia também um carácter mais informal e alternativo. Todavia, é interessante observar que esta arte mais informal assume um estatuto de longevidade quando, a partir da encomenda, passa a também manifestar-se em painéis azulejares cujo material é cerâmico. E mais: esta arte passa a ser também designada como arte pública com alguma frequência, embora também continue a ser chamada de arte urbana. Repare-se que uma das qualidades do uso recorrente do azulejo é a sua durabilidade e longevidade, para além daquelas de cunho estético, funcional, estilístico, entre outras. Assim, como se coloca a relação entre um sentido mais efémero da arte urbana e a adoção de um suporte material

¹¹ Site: <https://www.flickr.com/photos/recuperarte/>.

¹² Os seguintes sites permitem ter-se uma ideia do trabalho de Add Fuel (Diogo Machado) - <http://gerador.eu/autor/add-fuel/> e <http://www.addfueltothefire.com/>.

identificado com a longa duração, tal como é o azulejo enquanto peça cerâmica? Caso exemplar desta questão é o Mural de Azulejos de André Saraiva (artista gráfico e com uma obra associada à *street art*), situado no Jardim Botto Machado, no campo de Santa Clara, em Lisboa. Veja-se ainda o seguinte extrato de artigo intitulado “Mural de azulejos no campo de Santa Clara deverá estar pronto no final de Outubro (Lagartinho, 20.09.2016, in *O Corvo*), entretanto encontrado na rede:

“É um imenso mural de azulejos e vai mudar o aspecto do Campo de Santa Clara, o local onde se realiza, duas vezes por semana, a Feira da Ladra. O trabalho resulta de uma ideia do artista plástico André Saraiva, que pretende reinterpretar Lisboa e os seus monumentos à luz das cores, personagens e do seu estilo de trabalhar. São cerca de 50.000 azulejos, feitos pela Fábrica Viúva Lamego e que forrarão o muro do Jardim Botto Machado.”

Os azulejos deste painel foram produzidos na Fábrica de Cerâmica Viúva Lamego e que, em seu *site*, indica o seguinte acerca da técnica de pintura deste artista:

“A Aleluia Cerâmicas S.A. desenvolveu um trabalho de estreita colaboração com o artista no desenvolvimento de novas técnicas de pintura que permitissem assegurar nos azulejos o efeito de graffiti, linguagem que distingue o seu trabalho.” (<http://www.viuvalamego.com/handmade/grande-mural-de-azulejos-de-andre-saraiva/>)

De modo a diferenciar os fenómenos que tenho vindo a observar, por agora, assumo que as noções de arte pública e arte urbana são distintas. Neste sentido, por arte pública considero aquela que tem por referência algum tipo de encomenda formal, mais normalmente advinda da parte do poder público. Notar aqui que a encomenda tem, na história do azulejo, um papel fundamental na manifestação e prossecução da cultura azulejar¹³. E que, para o caso em discussão, vislumbra não só a continuação da tradicional arte do azulejo, mas a continuidade de uma arte, até então, identificada com um sentido mais efêmero¹⁴. Por outro lado, considero que a arte urbana é refletida também na ideia de arte de rua (*street art*). Isto é, aquela que, à partida, se realiza mais informalmente. Todavia, como observa Zaidler Junior (2011), ambos termos – arte pública e arte urbana (*street art*) se relacio-

¹³ Realizei em junho de 2016 no MNAz um curso sobre “História do Azulejo: O Azulejo em Portugal. Aspectos identitários”, onde este aspeto ficou manifestamente evidenciado. A sessão do referido curso dedicada à encomenda realizou-se a 7 de junho de 2016, tendo sido intitulada “Encomenda e Programas iconográficos em Azulejo” e proferida por Alexandra Gago da Câmara.

¹⁴ Este aspeto foi também observado por Alexandre Pais – Historiador da Arte do MNAz – em informais trocas de impressão sobre as expressões contemporâneas da cultura azulejar.

nam – ainda que mantenham nuances e particularidades. Por outro lado, a arte urbana (enquanto *street art*) poderá também ser concebida como uma das variantes da arte pública, nomeadamente quando hoje em dia sabemos das encomendas do poder público para a constituição de verdadeiras galerias urbanas de arte de rua.

Por fim, através da rede foi possível identificar a expressividade com que a cultura associada ao azulejo tem sido, não somente apropriada, como transfigurada em objetos que, não sendo azulejo, refletem todo um imaginário e mesmo imagens associadas ao azulejo. Como antes observado, estes objetos são de vários tipos – sabonetes, brincos e colares, tecidos (etc.) – mas que, de todo, uma das funções do azulejo não cumpre: o de revestimento da arquitetura. Veja-se, neste sentido, os exemplos que se seguem.

O que fica ainda particularmente evidenciado é o papel da rede na comercialização destes produtos. Mas, fica também evidenciado o como a ideia de azulejo é utilizada no setor da moda do *design*, do *webdesign* e da publicidade. Nesta perspectiva de manifestação da cultura azulejar, muito embora transfigurada, é interessante observar a relação entre uma cultura específica – no caso a do azulejo –, a indústria e a economia cultural (Menezes e Blum, 2016).



Fonte: <http://mutante.pt/2014/06/azulejos-projecto-84/>



Fonte: <http://www.culturaalternativa.com.br/turismo/outros/item/3413-azulejos-praias-e-guarana-jesus-um-dia-no-maranhao>

AZULEJO CIBERNÉTICO, PESQUISA *ONLINE* E PROCESSOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO: NOTAS FINAIS

Com base na pesquisa *online* realizada, destacam-se os seguintes aspetos observados: (1) a institucionalização da rede (*Internet*) na divulgação do património azulejar; (2) a divulgação na rede da arte urbana e da arte pública que faz referência ao azulejo; (3) o recurso à rede na divulgação (e mesmo comercialização) de objetos variados que fazem referência às imagens do azulejo. Na sua generalidade e em paralelo, estes três principais aspetos associam-se a outros fenómenos, tais como o incremento territorial, turístico e patrimonial na divulgação do azulejo integrado na arquitetura, a atual revelação do azulejo pela arte urbana e pública, mas também no aumentar do efeito-denúncia *online* da destruição do património azulejar, nomeadamente o integrado na arquitetura.

O título que designa esta reflexão, ‘o azulejo saiu da parede’ tem a eficácia de, em função do que aqui se discutiu, permitir considerar o seguinte: (1) o modelo de pesquisa *online* aqui discutido deparou-se com o fenómeno de um azulejo real-virtual que, entretanto, faz eco num azulejo real-real; (2) a par da cultura do azulejo manter-se e inovar-se, pode-se também falar em processos de metamorfose desta cultura, já que um fenómeno novo e em paralelo parece realizar-se.

A reflexão realizada permitiu identificar o atual papel do efeito *online* na divulgação do azulejo como matéria de património, ainda que a sua manifestação possa assumir variados e diferentes suportes. A tendência para uma divulgação *online* transnacional, global e universalizante do património azulejar, entretanto mantendo-se a sua associação com a cultura portuguesa, foi também identificada. Foi ainda possível, nesta reflexão, reconhecer o papel da arte urbana na continuidade do azulejo, bem como a atual tendência para a assunção do património azulejar estar associada ao transformar do azulejo em (uma ideia de azulejo) matérias e significados outros que não o revestimento na arquitetura. Por fim, a pesquisa *online* efetuada – ‘na’ e ‘em’ rede – detém potencial nos estudos dos processos sociais de patrimonialização, ainda que apresente limitações, nomeadamente por não colocar o pesquisador próximo dos territórios sociais de património.

NOTA: Este trabalho foi desenvolvido no âmbito da Infraestrutura Portuguesa para E-RIHS.pt (European Research Infrastructure for Heritage Science).

BIBLIOGRAFIA

- Castells, Manuel (2003). *A Galáxia Internet: reflexões sobre a Internet, os negócios e a sociedade*. J. Zahar Editor: Rio de Janeiro.
- Correia, Vergílio (1922 [1888-1944]). *Azulejos Datados* (1.^a série). Imprensa Libanio da Silva: Lisboa.
- Leal, J. (2002). “Metamorfoses da Arte Popular: Joaquim de Vasconcelos, Vergílio Correia e Ernesto de Souza”. *Etnográfica*, Vol. VI (2);: 251-280.
- Lopes, João Teixeira (2016). “Participação sociocultural e mundos digitais: novas oportunidades, novos constrangimentos”. In Martinho, T. D.; Teixeira Lopes, J.; Garcia, J. L (coord.), *Cultura e Digital em Portugal*. Edições Afrontamento: Porto.
- Máximo, Maria Elisa (2010). “Da metrópole às redes sociotécnicas: a caminho de uma antropologia no ciberespaço”. In Rifiotis, T.; Máximo, M. E.; Lacerda, J. S.; Segata, J. (coord.), *Antropologia no Ciberespaço*. Editora UFSC: Florianópolis,
- Menezes, M.; Blum, E. M. (2016). “Para além do azulejo: matérias outras da invenção contemporânea da cultura azulejar”. *Livro de Resumos do Congresso Património, suas matérias e imatérias – PATRIMA_2016*. LNEC: Lisboa, pp. 26-27.
- Mingote Calderón, J. L. (2013). “La representación patrimonializada de un país. Portugal en los paneles de azulejos de la primera mitad del siglo xx”. *Anales de Museo Nacional de Antropología*, XV: 152-187 (disponível em: <http://pt.calameo.com/read/000075335fcf96afd81db>).
- Mingote Calderón, J. L. (2014). “Cestos, gestos y género, en los azulejos portugueses de la primera mitad del siglo XX”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* vol. LXIX, n.º 2, julio-diciembre, pp. 435-466.
- Mingote Calderón, J. L. (2014). “Imágenes del «pueblo» en los paneles de azulejos portugueses de la primera mitad del siglo XX”. *Anales de Museo Nacional de Antropología*, XVI. 172-212 (disponível em: <http://es.calameo.com/read/00007533503cb0d4f303e>).
- Mingote Calderón, J. L. (2016). *Da Fotografia ao Azulejo*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda: Lisboa.
- Peixoto, A. A. Rocha (1901). “Uma Iconographia Popular em Azulejos”. *Portugália*, nº 1: 3, pp. 585-590.
- Peixoto, A. A. Rocha (1967 [1900]). “Indústrias Populares: As Olarias de Prado”. *Obras*, Vol. I, *Estudos de Etnografia e Arqueologia*, Póvoa de Varzim, Câmara Municipal da Póvoa de Varzim: 89-132.

Peixoto, A. A. Rocha (1967a [1901]). *Uma Iconografia Popular em Azulejos*. Obras: Vol. I, Estudos de Etnografia e Arqueologia, Póvoa de Varzim, Câmara Municipal da Póvoa de Varzim, 133-140.

Santos, Reynaldo dos (1957). *O Azulejo em Portugal*. Editorial Sul Limitada: Lisboa..

Vasconcelos, Joaquim de (1883) *Exposição de Cerâmica: Documentos Coordenados*. Sociedade de Instrução: Porto.

Vasconcelos, Joaquim de (1891). *A Fábrica de Faianças das Caldas da Rainha*. Tipografia Ocidental: Porto.

Vasconcelos, Joaquim de (1909). “Arte Decorativa Portuguesa”, *Notas sobre Portugal*, Vol. II. Lisboa: Imprensa nacional, 179-208.

Vasconcelos, Joaquim de (1983 [1886-87]). *Indústrias Portuguesas*. Instituto Português do Património Cultural – Departamento de Etnologia: Lisboa.

Zaidler Júnior, W. (2011). Arte pública e arte de rua. In *Actas do II Seminário Internacional sobre Arte Pública em Latinoamérica – Arte público y espacios políticos: interacciones y fracturas en las ciudades latino-americanas*, pp. 138-148. Acedido em https://www.academia.edu/20022082/II_Semin%C3%A1rio_Internacional_sobre_Arte_P%C3%BAblico_em_Latinoam%C3%A9rica_ARTE_P%C3%9ABLICO_Y_ESPACIOS_POL%C3%8DTICOS_interacciones_y_fracturas_en_las_ciudades_latinoamericanas-T_I

Artigos online citados

Azulejo português vai candidatar-se a Património da humanidade (14.05.2015). *Jorna Público*. <https://www.publico.pt/culturaipsilon/noticia/azulejo-portugues-vai-candidatar-se-a-patrimonio-da-humanidade-1695664>

Flores, F. (04.08.2012). O azulejo tradicional reinventado por artistas contemporâneos. *Público*. Acedido em <http://p3.publico.pt/cultura/design/4002/o-azulejo-tradicional-reinventado-por-artistas-contemporaneos>

Lagartinho, Rui (20.09.2016). Mural de azulejos no campo de Santa Clara deverá estar pronto no final de Outubro. *O Corvo*. <http://ocorvo.pt/2016/09/20/mural-de-azulejos-no-campo-de-santa-clara-vai-estar-pronto-no-final-de-outubro/>

Mangorrinha, Jorge (06.12.2011). A cultura, o turismo e o património azulejar. *Diário de Notícias*. <http://www.dn.pt/opiniao/opiniao-dn/convidados/interior/a-cultura-o-turismo-e-o-patrimonio-azulejar-2168619.html>

O PATRIMÓNIO BAUL E A INDÚSTRIA CULTURAL

por

Sandra C. S. Marques¹

Resumo: Baul é um sistema filosófico-prático de yoga com pelo menos 500 anos de história bengali que busca o estado de perfeição de união humano-divino através da prática continuada (*sahaja sadhana*) assente na relação de transmissão mestres-discípulo. Atualmente, os seus praticantes concentram-se sobretudo em Bengala Ocidental, Índia e em Bangladesh, são designados Baul ou Fakir e identificados primariamente pela sua prática musical de canções baul. Em 2008, por proposta do Bangladesh, as “canções baul” foram inscritas na Lista Representativa do Património Cultural Imaterial da Humanidade pela UNESCO. Nos últimos anos, as medidas promocionais e incentivos à sua divulgação fizeram multiplicar exponencialmente os conteúdos mediáticos baul no Bangladesh e na Índia, mas também entre o público internacional, sobretudo via internet, acelerando a sua transformação e das suas canções em produtos culturais consumíveis por um público alargado. Argumentam vários baul-fakir que ao serem destacadas do restante sistema de *sahaja sadhana* e instrução baul, as canções são desprovidas de propósito e de sentido ou, pior, adquirem significados enganosos, particularmente nos casos em que usam linguagem dirigida a estádios de conhecimento mais avançados. Uma vez que a renúncia a raciocínios fraudulentos e argumentação enganosa constituem um alvo primário do sistema filosófico-prático baul, é inaceitável, para muitos baul-fakir, que as suas canções possam ser apropriadas ou ditas sem a orientação de mestres conhecedores.

Palavras-chave: Canções baul, Património imaterial, UNESCO, Indústria cultural.

Abstract: Baul is a yogic philosophical and practical system that seeks to achieve the perfect state of union with the divine through continuous long-life practices (*sahaja sadhana*), based on transmission in a masters-disciple relationship. With at least five centuries of Bengali history, in present times, its practitioners are concentrated mainly in West Bengal, India and in Bangladesh. They are known as Baul or Fakir and primarily recognised for their musical practice of Baul songs. In 2008, “Baul songs” were inscribed on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity by UNESCO, following a proposal from Bangladesh. In recent years, various promotional measures and incentives for showcasing this heritage form contributed to an exponential growth of Baul media contents in Bangladesh and India as well as amongst the international public, mainly via internet, thus accelerating the transformation of Baul and Baul songs into cultural consumable goods. Many baul-fakirs argue that by detaching the songs from the baul *sahaja sadhana*, the songs are left with no meaning or, worst, they acquire deceptive meanings, particularly when they use a language oriented to advanced stages of knowledge. To renounce deceptive reasoning and arguing is one of the major goals of the baul system and, therefore, it is unacceptable for many baul-fakirs that their songs may be taken and said without the guidance of knowledgeable masters.

Key-words: Baul songs, Intangible Heritage, UNESCO, Cultural industry.

¹ Investigadora, Centro em Rede de Investigação em Antropologia - Instituto Universitário de Lisboa, e-mail: sandrasimoesmarques@hotmail.com

A UNESCO E A SALVAGUARDA DA DIVERSIDADE DE EXPRESSÕES CULTURAIS

Os debates da UNESCO para o estabelecimento de instrumentos de proteção do que agora se designa por património imaterial ou intangível datam dos anos 1950, na sequência dos efeitos devastadores da segunda guerra mundial. Na visão das recentes “nações unidas” para um futuro de paz global, a salvaguarda da diversidade de “património” cultural assume um lugar de destaque. A iniciativa refletia a premência de medidas de proteção da diversidade de formas de expressão cultural, designadamente de formas minoritárias, em face da destruição causada pelas duas grandes guerras no recente período histórico (sem admissão da depredação causada nos séculos anteriores pelas administrações coloniais nos territórios ocupados) e da antevisão do contexto global que virá a ser conhecido como de imperialismo cultural (Tomlinson 1991, Gregory 1994).

Com a desintegração dos impérios coloniais europeus, o domínio crescente dos EUA na arena internacional, suportado pela capacidade adquirida durante a guerra em desenvolver comunicações, começava a delinear os quatro padrões globais de comunicação que dominariam a nova ordem mundial: emergência de conglomerados de comunicação que se constituem como centrais no sistema global de comunicação e de difusão de informação; enorme impacto social das novas tecnologias, especialmente associadas à comunicação via satélite, uso de ondas eletromagnéticas e métodos de digitalização da informação; fluxo assimétrico dos produtos de informação e da sua transmissão dentro do sistema global; e, enormes variações e desigualdades no acesso às redes de comunicação global. Não obstante a mais recente globalização da base económica do sistema em corporações transnacionais, a forma e o conteúdo dos produtos dos *mass media* bem como a assimetria de fluxo de transmissão internacional permanecem desde então sob domínio dos EUA, da sua língua e do seu modelo de dependência dos valores de consumo que asseguram o retorno de capital ao sistema que permanece aí maioritariamente sediado. Como descreveu o autor norte-americano Herbert Schiller já na década de 1970, este processo induz a que os estratos dominantes das sociedades recetoras (culturalmente colonizadas) sejam atraídos, aliciados e pressionados para reconfigurarem instituições e procedimentos que correspondem ou promovem os valores e estruturas do centro que domina o sistema. O processo permite, deste modo, a difusão exponencial do carácter invasivo e hegemónico da cultura convencional norte-americana, sustentando a sua posição de liderança (Schiller 1976).

Menos controversa, a convenção para a proteção do património cultural material mundial é adotada em 1972, sendo divulgada uma primeira lista de sítios

logo em 1978. Contudo, no que diz respeito ao património imaterial, só em 2001, a UNESCO anuncia a primeira lista de formas minoritárias de expressão cultural meritórias de proteção, com 19 “obras-primas do património oral e imaterial da humanidade”. Entre os mecanismos desenvolvidos para assegurar esta proteção de formas minoritárias de expressão cultural de elevado interesse para a humanidade, foi criada, em 2003, a convenção para a sua salvaguarda, quando EUA e Reino Unido, que haviam abandonado a UNESCO desde 1984 e 1985 respetivamente, se encontram já ambos reintegrados (UNESCO 2014). No entanto, nenhum destes países ratifica a convenção. Em 2005, em nova tentativa, é criada a convenção para a proteção e a promoção da diversidade das expressões culturais (UNESCO 2007). Pela primeira vez, um largo número de países concorda na criação de um tratado internacional para regulação do sistema de comércio de cultura, cooperação no acesso aos mercados e às redes de distribuição globais e soberania nacional na adoção de medidas de salvaguarda face à liberalização comercial excessiva e invasividade global da cultura convencional norte-americana. A posição de antagonismo aberto e manobras intimidatórias da administração norte-americana são conhecidas (ver, por exemplo, Schorlemer & Stoll 2012) e na sua votação, mais uma vez mantém a sua posição de rejeição, mesmo tendo mantido apenas Israel como único aliado.

Embora meritória, esta iniciativa das “nações unidas” é, no entanto, desde o início, predestinada a uma hemiparesia, uma vez que o cumprimento dos seus objetivos envolveria necessariamente um eixo de medidas de incentivo e um outro de medidas restritivas. Sendo orientado diretamente à retração do imperialismo cultural, a eficácia deste último eixo dependeria do reconhecimento das medidas pela nação no centro do sistema, os EUA. Todavia, como demonstrado até agora, a sua posição de *nação unida, mas nunca nas medidas que restrinjam o seu domínio no centro do sistema* tem permanecido inabalável, impedindo assim a eficácia da iniciativa. A adoção da convenção de 2005 pela grande maioria dos países do mundo, conquanto seja significativa, acontece cinco décadas depois da identificação da necessidade de preservação da diversidade de património cultural e ainda sem a aceitação dos EUA. Sendo a sua posição de força tentacular ao restante sistema de comércio internacional de bens, este não reconhecimento antecipa a continuação de jogos de forças com todas as probabilidades ao seu favor. Muito dificilmente, por isso, poderá entender-se esta convenção como mais do que um passo brando e tardio, com poucas probabilidades de impacto na regulação e diversificação das fórmulas prevalentes na indústria cultural global.

Há outros problemas a abordar, no entanto. Alguns deles criados pelo próprio desenho de gestão da iniciativa. Em 2015, a lista de obras-primas representativas

do património oral e imaterial da humanidade contava já com mais de 300 altamente diversificadas formas de expressão cultural. A sua inclusão na lista implica o compromisso (não um plano efetivo) do estado-parte que a inscreve e da UNESCO a intervenções de conservação, promoção e desenvolvimento à escala nacional e internacional. Apesar do valor do património cultural ser primordialmente atribuído aos indivíduos e grupos portadores e praticantes, continuam a ser as instituições governamentais as únicas autorizadas a estabelecer uma política de salvaguarda e a propor determinados bens nacionais às listas internacionais, enquanto a UNESCO reserva a si a função de gerenciador do valor deste património para a humanidade. Ou seja, a iniciativa celebra a valorização da diversidade de expressões culturais minoritárias em princípio, mas, na prática, assenta numa gestão política e tecnocrática do reconhecimento do seu valor, primeiro, nacional pelos dispositivos de cada Estado e depois, internacional por um Comité decisório da UNESCO. O caso das “Canções Baul” abordado neste artigo é reflexo destas limitações. Apesar de património transnacional a Bangladesh e à Índia, dois estados-partes da UNESCO, a inscrição desta forma de expressão cultural minoritária bengali não deriva de uma candidatura conjunta.

Por outro lado, a crescente visibilidade internacional da “Lista Representativa do Património Cultural Imaterial da Humanidade”, equivalendo a quase 90% do trabalho da secção do património imaterial da UNESCO (Garcia 2014: 46), tem incentivado alguns estados-partes a inscreverem um grande número de bens culturais com vista à maximização de benefícios para o seu território, verificando-se um aproveitamento histórico dos seus mandatos no Comité decisório para o seu reconhecimento internacional (Roders & Grigolon 2015). Sendo apenas exigido um compromisso e não um plano efetivo de salvaguarda a implementar, pouco se sabe, entretanto, sobre as práticas realizadas, respetivos impactos na dinâmica transformadora das diversas formas de expressão cultural listadas e ainda menos na dos indivíduos portadores e praticantes.

Embora haja uma vasta literatura em património material (ver, por exemplo, Lowenthal 1998) e um corpo crescente de estudos em políticas de património imaterial (Stefano *et al.* 2012), pouca atenção tem sido dispensada às práticas efetivamente implementadas no terreno ou ao modo como a criação desta poderosa categoria de “património imaterial” dentro da gestão de património tem vindo a alterar perceções e formas de relacionamento com “tradições culturais”, na contemporaneidade (Ruggles & Silverman 2009, Smith & Akagawa 2009). Sendo a ênfase colocada em “desenvolvimento”, “viabilização” e “acesso às redes de comunicação globais”, o valor dos bens mediados pela indústria cultural é sujeito a uma transformação de valor de uso em valor de troca (Adorno 2008). Convertidos

em consumíveis para apropriação na esfera pública, os bens são alienados para fins lucrativos pelas forças influentes na indústria que atuam como negociadores-mediadores culturais, moldando formatos e conteúdos para propósitos de aceitação e viabilização comerciais seguindo a fórmula prevalente na indústria cultural global (Cang 2007), que, em princípio, havia pretendido contrariar.

“Todas as intervenções patrimoniais – tal como as pressões de globalização que procuram contrariar – transformam o relacionamento das pessoas com as suas práticas. Transformam o modo como as pessoas percebem a sua cultura e a si mesmas” (Kirshenblatt-Gimblett 2004: 58, original em inglês). No que se refere ao património de formas de expressão performativa sustentadas em transmissão oral por minorias desfavorecidas, as implicações do desenho de gestão da UNESCO e da exposição a uma indústria cultural global desregulamentada são ainda mais intensas. Para começar, há um paradoxo nas fórmulas processuais de salvaguarda de património quando aplicadas ao imaterial, uma vez que implicam a construção de registos tangíveis, materiais. É um paradoxo de transformação da própria natureza da forma de expressão, e a variabilidade e a contínua reconstituição criativa associadas à transmissão oral tendem a enfraquecer ou desaparecer. A versão registada e validada como autêntica «tende a ser aceite como a ortodoxa, embora não possa reivindicar que o seu estatuto ontológico assente em algo mais do que primazia accidental. (...) Porque agora há aquela onde antes havia muitas, aquela transformou-se na “autoridade” (escrita)» (Goody 2004: 94-95, original em inglês). Quando este património é detido e transmitido “tradicionalmente” por um grupo largamente iliterato em linguagem escrita (e mais ainda nas linguagens digitais, mediáticas), serão necessariamente outros a deter o controlo último sobre o que, como, quando e onde é recolhido, registado, representado, descartado ou autenticado e distribuído nas redes de comunicação e transmissão global.

O PATRIMÓNIO BAUL E A INDÚSTRIA CULTURAL

Baul é um sistema filosófico-prático de *yoga* que busca o estado de perfeição de união humano-divino (*siddhi*) pela exultação do ser humano, através de práticas de vida continuadas (*sahaja sadhana*), assentes na relação de transmissão mestres-discípulo. Dizem que as suas vidas e práticas são devotadas à procura de *moner manush*, o ser humano que reside na mente.² Atualmente, os seus praticantes con-

² É corrente a aceitação acrítica da tradução de *moner manush* ou *maner manus* em “The Man of the Heart” difundida pelos bengalis Ksitimohan Sen e Rabindranath Tagore no início do séc. XX e

centram-se sobretudo em West Bengal, Índia e em Bangladesh (territórios falantes de língua *bangla*), são habitualmente designados Baul ou Fakir e identificados primariamente pela sua *sangit-sadhana*, a prática performativa de canções baul (ver também Openshaw 2002).³

Apesar da longevidade de pelo menos 500 anos de história, o reconhecimento da “bengalidade” baul só ocorre no final do século XIX durante os movimentos nacionalistas da Índia, quando Rabindranath Tagore, um dos maiores ícones da cultura bengali (e Nobel da literatura), passou a expressar a sua admiração pelas canções e filosofia baul. Pensador, pedagogo e também compositor de canções (*rabindra sangit*), integrou líricas e músicas baul no seu reportório e nos programas da universidade artística e de investigação inclusiva Visva-Bharati, em Santiniketan (Birbhum, West Bengal, Índia),⁴ divulgando esta forma de expressão como marca identitária merecedora de preservação e enaltecimento entre a *intelligentsia* bengali.

que pretende significar “O Homem na minha mente e no meu coração”. *Manush* significa ser humano/humanidade e *mon* é um conceito largamente usado e debatido pelos baul-fakir, significando mente, enquanto órgão e instrumento no corpo. Qualquer tradução para conceitos do inglês ou português será sempre apenas aproximada, no entanto, esta tradução, naturalmente refletindo o enquadramento do pensamento dos autores e do seu público-alvo à época, entra em conflito com a não distinção pronominal de género da língua bengali. Além disso, os baul-fakir usam frequentemente *moner manush* para pessoa, pessoa humana e toda a filosofia baul assenta na ideia de união/fusão feminino-masculino, sendo a conceção de divino também feminino-masculino: *Bhogoban* (ou *Bhagaban*, deus; *bhaga*, vagina e *ban*, seta, pénis), *Radha-Krishna*, *Chaitanya Mahaprabu* (avatar humano da fusão divina *Radha-krishna*), etc. Ver também Openshaw (2002: 37-42).

³ *Baul* e *Fakir* são as designações mais comuns para quem assume a identidade baul. Muitos baul usam um outro termo no seu nome frequentemente associando ainda *Das* ou *Golam* (servo). O termo *fakir*, mais antigo que o termo *baul*, designa, de modo lato, alguém que se rendeu a uma prática física de desenvolvimento humano, associada a votos de pobreza e de devoção absoluta à procura do divino. Existem por isso muitos fakir não baul, uma vez que são muitas as correntes de sistemas filosófico-práticos com objectivos semelhantes. O termo é aplicado ainda de forma alternada com termos como *yogi* ou *sadhu*, também utilizados entre baul. No entanto, porque deriva do árabe, *fakir* é conotado com islamismo. *Baul*, frequentemente traduzido como “insanidade divina/louco divino” e tomado como derivado do termo sânscrito *vatula* (louco, afectado pelo vento) é, por isso, conotado com hinduísmo. Precisamente pelas suas conotações religiosas, *fakir* e *baul* são os dois termos mais eleitos nas práticas nominativas baul, demonstrando propositadamente a sua inclusão absoluta de humanos de qualquer linhagem de pertença por nascimento e da sua renúncia a sectarismos e sistemas religiosos dominantes na região, ao contrário de todas as outras correntes que a ela se assemelham em sistema de práticas e objectivos. Por essa razão, opto aqui por usar o termo inclusivo Baul-Fakir para designar os sujeitos que incorporam a identidade baul.

⁴ Visva-Bharati – “Universidade Indiana” (*visva*, mundo; *visva-vidyalaya*, universidade; *Bharata*, Índia). Este complexo em Santiniketan, com estatuto de universidade desde 1951, foi desenvolvido por Rabindranath Tagore a partir da escola e *ashram* fundados por seu pai Debendranath Tagore na região rural de Birbhum, em West Bengal, Índia. Entre vários eventos culturais e artísticos, Santiniketan acolhe anualmente a *Poush Mela*, festival das colheitas em dezembro, atribuindo grande destaque à música baul e à reunião de um largo número de baul-fakir. Desde 2010, Santiniketan faz também parte da lista indicativa de bens culturais da Índia para inscrição a património mundial pela UNESCO.

No final da década de 1960 ocorre a sua internacionalização, pelas mãos de Bob Dylan e do seu *manager* Albert Grossman. Os irmãos Purna Das Baul e Lakhsman Das Baul (filhos do falecido baul Nabani Das Khepa tornado famoso por Tagore), com mais alguns baul são convidados para Woodstock, NY, onde vivia Dylan, nos EUA, atuando em concertos com várias estrelas de rock e folk-pop (The Byrds, Mick Jagger, Joan Baez, Tina Turner ...) tendo mesmo gravado o álbum “Bengali Bauls... at Big Pink” com o grupo The Band, no seu famoso estúdio Big Pink (MacBeath 1995, Helm 2000). Nas décadas seguintes, ter-se-ão alargado este tipo de oportunidades para mais baul, internacionalizando-se enquanto músicos e até como oradores de filosofia em universidades norte-americanas, como no caso de Gour Khepa recentemente falecido em 2014. Eventualmente, alguns terão mesmo adoptado o modelo de algumas destas “rock e pop stars” combinando música, filantropia e espiritualidade. Vários baul-fakir têm feito parte, por exemplo, do projeto World of Music, Art and Dance (WOMAD) de Peter Gabriel e, ainda que por pouco tempo, Purna Das Baul terá criado uma inusitada academia para o ensino da música e filosofia baul, em San Diego, Califórnia, em 2002 (ver Ferrari 2012). Este modelo, que tem vindo a ser incentivado e promovido por patronos e agentes importantes da indústria musical, conduziu à construção de um produto comercial baul dentro do género da “world music” que, embora ainda com pouca expressão, tem vindo a integrar programas internacionais da indústria nas últimas décadas.

Em 2005, por proposta exclusiva do estado-parte Bangladesh, as “Canções Baul” foram proclamadas Património da Humanidade pela UNESCO e, em 2008, incorporadas na Lista Representativa do Património Cultural Imaterial da Humanidade sob a convenção de salvaguarda neste país. A proclamação foi naturalmente acompanhada por um aumento de visibilidade e de incentivos para investigação, registo, catalogação, reprodução e divulgação. Nos últimos sete anos multiplicaram-se exponencialmente os “conteúdos mediáticos” baul em vários suportes e *media* bengalis (em Bangladesh e na Índia), mas também entre o público internacional (maioritariamente mediados pela língua inglesa), sobretudo via internet e de forma mais desorganizada. À semelhança de outras formas de expressão listadas, é expectável que este processo de mercantilização do produto cultural baul para internacionalização (ou seja, da sua transformação em produto comercial viável, mediaticamente consumível por um público internacional) seja acelerado nos próximos anos.

Para compreender as implicações da patrimonialização das Canções Baul para a sua difusão na indústria cultural global é indispensável clarificar que, ao contrário de formas como o Fado ou o Samba de Roda do Recôncavo Baiano,

para dar alguns exemplos bem conhecidos, as Canções Baul não são um género musical ou performativo. À margem das controvérsias sobre a utilidade ou possibilidade de categorização de géneros musicais, o que pretendo dizer é que, embora se possam identificar padrões, recorrências e influências, as canções baul não obedecem a regras de estrutura, composição, melodia e instrumentação musical que se encontrem descritas em qualquer lugar nem é reconhecida, entre baul-fakir, nenhuma versão de autoridade que as confine ou regule. A autoridade escrita é rejeitada como princípio pelo sistema baul, uma vez que consideram fraudulento todo o conhecimento adquirido pela inferência, *anuman*, dominante nos sistemas ortodoxos de conhecimento a que se opõem. A autoridade é reconhecida aos mestres (nunca um, sempre vários) que norteiam a aquisição de conhecimento pelo praticante através do próprio corpo, *bartaman*, e, como princípio último, deverão ser finalmente rejeitados e encontrado o mestre em si mesmo, para que o conhecimento absoluto possa ser alcançado.

SS (*baul sthul* há 12 anos): *Eu diria que esta é uma bela componente da tradição baul. Não há rigidez; não há. Não obstante os académicos, desde há muito, tentarem balizá-la e restringi-la. Mas nunca resultou, por ela ser tão livre. Não há rigidez no ensino (strict schooling), não há regras e disposições rígidas, não há normas escritas, não há livros (West Bengal, 28-03-2015, conversaçoão original em inglês).*

SCSM: *Pode levar meses ou anos a aprender apenas uma canção?*

SS (*baul sthul* há 12 anos): *Meses ou anos, não! Leva a vida inteira a perceber, uma e outra vez, o modo como as palavras abrem a sua couraça. A cada nova era da tua vida, terás recebido significados diferentes das mesmas canções, porque o teu nível de compreensão está em desenvolvimento. (...). Por isso, quando vemos estes livros que contém escritas canções de Lalou e outras canções baul, há já um problema evidente, porque estão a limitar os significados, muitas palavras escritas estão a mudar significados ... A partir do seu canto não podemos compreender a sua grafia (the spelling), a partir do significado é que a podemos alcançar (...) é por isso que todas as canções baul são habitualmente oralmente “cantadas” (orally sung) e assim aprendidas: é do língua (falo de Shiva, poder generativo) do(a) guru para o yoni (vagina-útero, passagem divina, lugar de nascimento) do(a) shiksha (praticante e significando também instrução, ciência da fonética e da fonologia dos mantras) (...) E faço a ressalva que não chamamos cantar, mas dizer (West Bengal, 04-11-2014, conversaçoão original em inglês).*

BD Baul (*mestre sadhaka baul*): *Foi-me dito pelo meu guru, “quando disseres as canções, a minha rup-chobi (forma visual, imagem) deve estar à tua frente”. O meu guru é Chhapdar Shai, um musulaman fokir [já falecido]. Recebi dele a música, a instrução e a minha diksha. O meu outro mestre é Goshain Norottom [já falecido], também recebi dele iniciação. Olhando para a imagem do guru, as canções entram na minha mente. Então, sinto que canto com o mestre conhecedor, ele entra em mim,*

implantando todas as palavras... Esta compreensão vem até mim e a minha mente fica tranquila. De outro modo,

“Podde ache poddartho

Jodi kora jai tar ortho

(A frase poética [pod/pad] contém matéria/substância [poddartho/padartha]

Se a decifrares, será significado [ortho/artha])”

Se eu conseguir compreender o significado, certamente poderei encontrar-me com o(a) mestre e ele(a) permanecerá em mim (West Bengal, 16-12-2014, conversação original em bengla).⁵

As canções baul são expressões musicais – ou, melhor, depoimentos musicados, porque são ditas - das perspectivas filosóficas e vários totto baul (ou tattwa, sistemas de conhecimento, doutrinas), cuja prática performativa (*sangit-sadhana*) é parte integrante do seu sistema de *sahaja sadhana* de instrução baul com vista ao aperfeiçoamento humano. Mediadas por variantes da língua bangla (integrando termos de urdu, sânscrito e árabe) e muitas delas codificadas em *sandhya bhasha* (linguagem crepuscular, de significados múltiplos) e *ulta* (linguagem avessada, invertida), as canções baul são composições para serem transmitidas oralmente, aprendidas e praticadas sob a orientação de mestres (*guru, murshid*) e ajustadas aos estádios de desenvolvimento (*desh* – território, lugar, estádio de conhecimento) do praticante.⁶ Argumentam vários baul-fakir que, ao serem fixadas pela escrita e destacadas do restante sistema de *sahaja sadhana* e instrução baul, são desprovidas de propósito e de sentido ou, pior, adquirem significados enganosos, particularmen-

⁵ Como já disse antes, as palavras bangla, em regra, não têm género e os conceitos baul de ser humano e divino também não. Faço notar ainda que a palavra *guru*, além de poder referir-se especificamente a um mestre *shiksha* (praticante espiritual avançado que ensina, que dá instrução), *diksha* (mestre espiritual que faz a iniciação aos votos da disciplina espiritual, fornece o mantra,...), *bhek* (mestre que faz a iniciação à vida de renunciante), inclui mãe-pai (mestres de berço e criação), todos os seres humanos a quem é reconhecida a qualidade de mestre e, acima de tudo, todos os que conseguiram a perfeita união humano-divino, portanto incluindo também a ideia de “deus”. Sendo difícil expressar coerentemente este tipo de conceção através da língua portuguesa, recorri à adição de (a), quando estão a referir-se claramente ao divino ou a um ser humano, mestre ou não, sem corpo físico marcado por género.

⁶ Não se nasce baul-fakir. À semelhança de outros sistemas filosófico-práticos de *yoga* (união) da região, estão definidos estádios de desenvolvimento de conhecimento. O primeiro é o estádio bruto, *Sihul*, seguindo-se *Proborito* (iniciado), depois *Sadhaka*, *Shiksha* (praticante) e finalmente para alguns humanos particularmente iluminados, *Siddha* (realizado, perfeito, verdade). Os mestres *sadhaka* são também frequentemente chamados *sadhu*, *sadhu-guru*, *goshain*, *shain*, *fakir baba*, mas *siddha* é reconhecido apenas a figuras excepcionais, como Chaitanya (1486-1534) ou Lalon Shah (1774-1890). Os baul-fakir usam alternadamente termos bangla e urdu, sânscritos e arábicos, como reforço da sua rejeição do sectarismo social e religioso. Na designação destes estádios são utilizados termos sânscritos, mas podem ser ouvidos termos arábicos mais ou menos equivalentes, tomados dos estádios de desenvolvimento sufi: *Shyariat*, *Tarikat*, *Haqiqat* e *Marifat* ou *Maqrifat*.

te nos casos em que usam linguagem dirigida a estádios de conhecimento mais avançados. Uma vez que a renúncia a raciocínios fraudulentos e argumentação enganosa constituem um alvo primário do sistema filosófico-prático baul, é inaceitável, para muitos baul-fakir, que as suas canções possam ser apropriadas ou ditas sem a orientação de mestres conhecedores.

NM (*sadhaka baul*): *Como faço desaparecer de mim este raciocínio fraudulento (kutorko)?*

R Goshain (*mestre sadhaka baul*): *Quem é Gobindo (ou Govinda, deus)? Go significa mundo e bindo [homófono de bindu] deriva de onu (ou anu, átomo). Bindu torna-se dhara (corrente, fluxo), dhara torna-se rio, oceano, mundo (bisbo ou visva), universo (brohmando ou brahmanda). Então, chegamos a uma simples conclusão: tens de procurar o ashray (abrigo, refúgio) de um manush guru (humano sábio, que é conhecedor e capaz de partilhar), tornar-te onogoto (ou anugata, seguidor, aquele que se funde) e praticar dashotto (das ou dasa, servo; servidão, rendição absoluta) (West Bengal, 16-12-2014, conversaço original em bangla).*

Dizem ainda, que significado tem um nome? Não é possível apreender a coisa (*bastu*) pelo nome (*nam*). O único conhecimento válido é baseado em *bortoman* (ou *bartaman*, presente do corpo sensorial) – ou seja, no que pode ser constatado através do próprio corpo, da própria percepção. O caminho para o aperfeiçoamento pessoal passa pela rejeição da inferência e disputa do dogma em favor da prática e da experiência direta. O caminho baul é livre e cada um(a) deve encontrar o seu em si mesmo(a), mas, defendem todos os baul-fakir venerados que contactei, é necessário começar com a rendição à orientação de mestres conhecedores (ver também Openshaw 1998).

O estereótipo do património baul reconhecido pela comunidade internacional em 2008 como meritório de salvaguarda é descrito aproximadamente nos seguintes termos: os baul são trovadores místicos que vivem na área rural de Bangladesh e em West Bengal, na Índia. Vivem nas proximidades de aldeamentos ou viajam de um lado para o outro ganhando a vida cantando acompanhados por *ektara*, instrumento de uma única corda, e por *dubki*, um instrumento de percussão. Pertencem a uma tradição devocional influenciada pelo Budismo, Hinduísmo, Vaisnavismo Bengali e Islamismo Sufi, embora distinta destas. Não se identificam com nenhuma religião organizada, sistema de castas, divindades, templos ou lugares sagrados particulares. Antes defendem a importância do corpo físico da pessoa humana, lugar onde o divino reside. Poesia, música, canções e danças baul são devotadas à busca da relação humana com o divino e à realização da libertação espiritual. As suas canções representam um tipo particular do género folk, com influências sufi e hindu bhakti, podendo ser rastreadas até ao séc. XV da literatura bengali. São

também usadas pelo líder espiritual para instrução dos discípulos na filosofia baul e transmitidas oralmente com linguagem continuamente modernizada, mantendo a contemporaneidade da sua relevância.⁷

De facto, quando se lê a identificação dispensada pela UNESCO, é imediatamente evidente que as canções baul não são passíveis de descrição sem fazer referência à identidade baul dos seus intérpretes-praticantes. Esta ênfase na identidade baul dos praticantes desloca o enfoque das intervenções para os sujeitos-corpos baul-fakir. Ora o processo de nomear, definir e classificar indivíduos constitui por si mesmo um poderoso instrumento de *re-codificação* e *re-formulação* de representações e práticas identitárias, assim como, de exclusão.

Pela sua natureza transgressora, os baul-fakir têm sido, historicamente, alvos de marginalização, perseguição, intervenções de reabilitação e gentrificação. Até à intervenção de re-codificação Tagoriana, a atenção académica que haviam merecido resumia-se a uma breve passagem de Jogendra Nath Battacharya no seu livro *Hindu Castes and Sects*, de 1896 (*à la mode* oitocentista colonial britânica), corroborando rumores vigentes. São aí descritos como uma seita de classe inferior, mal-afamada e incorrigível, de ímpios/ ateus ou adoradores de *gurus*, trajando carapuço e longas vestes de farrapos remendados, cujas exhibições de rústicas canções e filosofia a par de estranhos instrumentos musicais e dança seriam impulsores de grande folia. O autor acrescentava ainda que a sua religião, por não ser idólatra, poderia até ser entendida como muito avançada, mas os seus princípios envolveriam deploráveis exercícios religiosos de indulgência sexual e ingestão de uma solução de excreções humanas, tornando impossível a sua redenção (Battacharya 1896: 482-3).⁸

Ainda que as influências, interpretações e opções de práticas difiram bastante entre indivíduos, a filosofia e práticas baul assentam efetivamente na resistência, subversão, rejeição e transcendência de sistemas de comportamento e estruturas normativas convencionais. Publicamente, todos expressam o seu repúdio e subversão dos sistemas de organização social assentes em *jati* (berço associado a pertença

⁷ Cf. <http://www.unesco.org/culture/ich/RL/00107>, acessido em 4-09-2015.

⁸ Notavelmente, apesar de já aqui serem descritos como ímpios ou ateus, a perspetiva religiosa continuou a ser o ângulo dominante da escassa abordagem académica que foi sendo desenvolvida ao longo do tempo sobre o universo baul. Saliento aqui nome de investigadores como Anwarul Karim, Carol Salomon, Charles Capwell, Edward Dimock Jr., Fabrizio Ferrari, Hugh Urban, June McDaniel, Shaktinath Jha ou Sekhar Bandyopadhyay, cujo trabalho constitui referência importante em diferentes tópicos, designadamente sob os pontos de vista histórico, religioso e político, sobre a vida de grandes *mahajan* baul (e em particular Lalou Shah, 1774-1890), as suas composições e mestria na enigmática *sandhya bhasha* e depoimentos *ulta*. A investigação de trabalho de campo sistemática com sujeitos baul-fakir tem sido, todavia, negligenciada, demonstrando que o seu universo, apesar de fascinante, é de difícil acesso. Jeanne Openshaw com o seu extenso trabalho de investigação nas últimas três décadas é a grande exceção.

de casta, religião e enquadramento social) e em práticas religiosas e familiares dominantes na região. Para muitos baul-fakir, fazem parte da sua *sahaja sadhana* o consumo intenso de intoxicantes, designadamente *ganja* (cannabis ritualmente fumada com o cachimbo *chillum*) e com menos frequência álcool, com vista à alteração de estado de consciência. Para muitos, também, *tantra-sadhanas* (práticas de *yoga* tântrico) que configuram enigmáticos rituais de controlo e exploração do corpo que expressam a sua procura da interrupção do ciclo de reprodução humana e de reencarnação bem como da amplificação da fusão feminino-masculino que permitirá o seu aperfeiçoamento à união última humano-divino. Sob a orientação de mestres, pares homem-mulher baul-fakir (se não optam pela via do celibato), praticam *coitus reservatus*, *maithuna* (sexo ritual) durante o período menstrual e, ou de modo menos difundido ou com mais secretismo, *charichandra sadhana* (ingestão das “quatro luas”, *mathi* [fezes], *mutra* [urina], *rupa* [sangue menstrual] e *rasa* [sémen], adicionadas a ingredientes alimentares ou substituídas por outros ingredientes simbólicos).⁹

Apesar da sua conotação mais ou menos consensual, desde há um século, com “loucura divina” (muitos baul-fakir usam também nomes como *Khepa* ou *Pagol*, louco, alienado), tal posicionamento subversivo está longe de alguma vez ter sido consensualmente enaltecido ou passivamente aceite pela sociedade alargada ou mesmo académica (para abordagens académicas contrastantes sobre práticas baul ver, por exemplo, Hanssen 2002 e Ellis 2011). E, mais recentemente, na sequência da Partição da Índia em 1947, a divisão do território de Bengala em duas nações (Índia e Paquistão Oriental), veio pautar a história baul de renovadas tragédias de repúdio, exílio e perseguição,¹⁰ prolongadas pela subsequente guerra de independência territorial, política e linguística de Bangladesh (em que a Índia se envolveu em sua defesa) até 1971. Sendo a filosofia que publicamente expressam razão

⁹ Os caminhos baul incluem inúmeras possibilidades entre os polos extremos de *raga* (de *sadhana* subversiva da paixão, com consumo de intoxicantes e *tantra-sadhanas* de exploração dos sentidos e controlo do corpo em parceria com um(a) baul-fakir do sexo oposto) e de *bairagya*, celibatário, asceta (de *sadhana* subversiva de renúncia aos prazeres físicos e materiais, ao sexo e reprodução, ao consumo de inúmeros alimentos, etc.).

¹⁰ Cyril John Radcliffe (1899-1977) autor do *Boundary Awards*, não tinha qualquer experiência na administração da Índia. Como era usual, a administração britânica, confiante no seu racionalismo e profissionalismo administrativo sistemático e desinteressado, nomeou para esta tarefa um burocrata amador sem qualquer competência técnica para a função. Sem contemplações sobre as contradições entre o real dinâmico e as representações estáticas ou a inépcia na reflexão das complexidades sociais pelo mapa gráfico, foi desenhada uma linha que dividiu aldeias pela metade, separou residências de locais de trabalho, obliterou comunidades residentes em ilhas de rios (cujo curso graficamente mapeado como uma linha terá sido usado como sobreponível à da fronteira), etc. As consequências violentas de deslocação de comunidades inteiras e conflitos locais conducentes a roubos, assassinatos, motins e prisões, ainda hoje estão por resolver em absoluto (Chatterji 1999).

suficiente para a histórica persistência de desaprovação social, além do refinado subterfúgio “tradicional” da linguagem crepuscular e avessada (*sandhya bhasha* e *ulta*) que impede a compreensão de determinados depoimentos sobre doutrina filosófica-prática por “não-discípulos”, mais recentemente, vários baul-fakir têm também vindo a abandonar, a manter em segredo ou a menosprezar publicamente a instrução nas *tantra-sadhana* e o consumo de intoxicantes (ver também Openshaw 1998, 2002; Urban 1999; Ferrari 2012).

À semelhança do que ocorre com outras formas de expressão cultural, a procura de reconhecimento e gratificações mundanas associadas ao idealizado estatuto de “trovador místico” neste património cultural gentrificado, fomenta re-codificações e reinvenções de aparências identitárias no sentido da *aisthesis* mais valorizada pelo universo burguês alargado de potenciais patronos. Dada a natureza do universo em questão, as implicações decorrentes desta dinâmica transformadora são, no entanto, particularmente ameaçadoras para a salvaguarda daqueles que até agora têm sido os seus repositórios-transmissores.

G Fakir (*sadhaka baul*): *Está a haver alguma confusão entre verdadeiro e bhajal (que é fingido, forjado, postiço). Bhajal está a tornar-se um problema no cenário baul-fakir(...) Um meu conhecido bangladeshi contou-me esta história. Estão uns tipos a prepararem-se para o palco. Quando acabam, parecem sobrinhos de Purna Das Baul! Onde não havia cabelo, aparece um jhuti (cabelos longos presos em nó no topo da cabeça), colocam turbante e seguram o seu khamok (instrumento de 2 cordas afinadas na mesma nota, que acompanha frequentemente as canções baul). Vão para o palco e grande performance. Quando saíram do palco, “changed” (mudaram a aparência). Entretanto, um repórter veio e pergunta: “onde estão os baul que acabaram de tocar?”; respondem: “aqui”; “Não, não. Pergunto pelos baul que estiveram no palco”; e o meu conhecido responde-lhe: “Sim. Eles são os cantores!” (West Bengal, 16-02-2015, conversaçoão original em bangla)*

Esta história contada por G Fakir, uma das grandes estrelas mediáticas do universo contemporâneo baul (e também chefe de família e camponês), não foi relatada para criticar a alternância de vestes de palco com vestes de quotidiano, embora muitos baul-fakir, considerando a sua *sangit-sadhana* como prática de vida continuada, não mudem a sua aparência para performance de palco. Na verdade, ao contrário do que se infere a partir da descrição deste património pela UNESCO, os baul-fakir compreendem homens ou mulheres rurais ou urbanos, celibatários ou casais, chefes de família com filhos, camponeses ou trabalhadores em qualquer área profissional e vão mudando ao longo da sua vida e do seu *desh* de desenvolvimento. Podem ser analfabetos ou literatos, trovadores itinerantes mendicantes ou *bartaman-panthis* (mestres-filósofos do conhecimento adquirido através do próprio

corpo) tomando aprendizes e conduzindo *ashrams* ou *akharas*. Alguns nasceram com pais baul-fakir, no entanto, todos, por princípio, são renunciantes da sua linhagem de origem, submetendo-se à longa aprendizagem e renascimento enquanto baul, por oposição a outras identidades e “tradições” performativas da Ásia que são detidas por famílias e transmitidas aos seus descendentes. Finalmente, alguns são também músicos profissionais, nacionais e internacionalizados e outros não praticam de todo a *sangit-sadhana* em público (incluindo muitas mulheres baul-fakir). Outros ainda, como cada vez mais vai acontecendo e é aqui criticado por G Fakir como *bhawal*, identificam-se a si mesmos como “músicos baul”, recorrendo a uma transformação de aparência e estilo de performance musical “mediaticamente” associada ao estereótipo contemporâneo baul.

SS (sthul há 12 anos): As pessoas da cidade querem exibir “os nossos baul, a nossa tradição, uma coisa nossa, porque são os nossos aldeões, que cantam depois da lavoura, no final do dia...” (...) Eventualmente começaram a ir ao estrangeiro nos anos de 1970 (...) e então, gradualmente, Bolpur tornou-se um centro de baul exchange programs e de bauls a irem ao estrangeiro. Tornou-se um pouco como um mercado para baul. Houve quem começasse a ridicularizar: “Ok, na área de Bolpur, debes tratar do teu passaporte antes de começares a aprender canções!” Gour Khepa costumava gozar à farta com isso e sobre como os baul se parecem todos com Vivekananda com o turbante [veste longa de cor açafão e turbante amarrado de um modo particular]. (...) Gour Khepa nunca usou turbante, Biren Das nunca usou turbante [dois mestres baul venerados contemporâneos]. Alguns têm cara limpa ou barbeada, outros usam longas barbas; alguns têm dreadlocks, outros não; alguns usam turbantes verdes, turbantes mais largos... nada disso tem importância! (West Bengal, 28-03-2015, conversaço em inglês)

Efetivamente, na sequência do sucesso de internacionalização e de reconhecimento nacional de Purna Das Baul (agora com 82 anos e residente em Kolkata) com o título de baul *Samrat* (imperador), em 1967, e com o Rashtrapati Award, em 1999 (respetivamente, pelos presidentes indianos Rajendra Prasad e K. R. Narayan), a sua aparência nas performances de palco tornou-se de tal forma representativa da aparência idealizada baul (túnica longa com “patchwork” multicolor e turbante cor de açafão ou laranja), que muitos homens baul-fakir bem como “músicos de canções baul”, especialmente na Índia, passaram a adotá-la para ampliar solicitações para performances remuneradas. Na verdade, assisti algumas vezes a negociações de performances em eventos privados de classe média e alta bengali (uma antiga prática de suporte à subsistência de baul-fakir itinerantes), em que foi solicitada essa aparência como garantia da sua autenticidade e de um bom espetáculo. Em contrapartida (e relembro que a iniciativa da proposta a patrimônio mundial foi

exclusiva do país Bangladesh), “*bangladeshi* baul-fakirs” apresentam-se cada vez mais com túnicas longas brancas e cabelos soltos, a aparência que tem sido divulgada pela UNESCO em excertos do vídeo de apresentação deste património nas suas páginas de conteúdos da internet (http://www.unesco.org/archives/multimedia/?s=films_details&pg=33&id=612, acedido em 27-02-2016).

Quanto às muitas mulheres baul-fakir, imprescindíveis à identidade e *sahaja sadhana* baul, raramente assumem, no entanto, o papel de *performers*. Embora gradualmente crescendo o seu número em ambos os países, são poucas as que dizem canções em público e ainda menos as que obtêm visibilidade e reconhecimento pela indústria cultural à margem de um contraparte baul. Conquanto a cor de açafrão e o branco prevaleçam em saris ou longas túnicas destas mulheres, não é evidente (por enquanto) uma tendência para a uniformização de aparências identificadoras da sua identidade baul ou distintivas da sua origem numa ou noutra Bengala. Menciono aqui, entre as honrosas exceções de mulheres baul-fakir reconhecidas pela indústria cultural, Parvati Baul. A sua formação convencional académica em artes e o seu domínio da língua inglesa, competências pouco usuais entre baul-fakir (e ainda menos entre mulheres baul-fakir), têm permitido o seu destaque entre conteúdos baul internacionalmente mediatizados. Diz canções baul com um estilo incomum de vocalização, tocando *ektara* (cordofone de 1 corda dedilhado com uma mão), *duggi* a tiracolo (unimembranofone percutido com outra mão) e nupur (braceletes metálicas de tornozelo agitadas pelos pés), frequentemente sem acompanhamento de outros baul-fakir, e usa longos cabelos em *jota* (“dreadlocks”), também absolutamente atípicos entre mulheres baul-fakir. Refletindo os paradoxos que ocorrem na construção e mediatização de conteúdos e significados pela indústria cultural, não obstante a sua particularidade no universo baul, pelas suas competências acrescidas ao nível das linguagens dominantes da indústria cultural global (aliadas a uma figura e trato encantadores), tem vindo a ser progressivamente afirmada internacionalmente em representação do produto baul.

CONCLUSÃO

Apesar de muitos baul-fakir continuarem a optar pelos “votos” de escassez de recursos materiais, rejeitando o que entendem como fraudulentas gratificações mundanas que os desviam do objetivo de aperfeiçoamento, muitos outros apreciam a crescente atenção, visibilidade e subseqüentes gratificações que advém da sua apropriação pela indústria cultural. Todavia, são também crescentes as denúncias de má representação e exploração por negociadores-mediadores culturais, incluindo

organizações parceiras da UNESCO, bem como a emergência de *bhawal*, de baul-fakir “postiços”, que dizem serem favorecidos por negociadores-mediadores por corresponderem melhor à imagem do estereótipo contemporâneo baul ou do perfil de músico “folk” de palcos internacionais.

B Fakirani (*sadhaka baul*): *Deixei as paredes da minha casa e coloco-me à frente de toda a gente a pretexto da música. Para dizer a toda a gente sobre a sadhana de união com o guru. Todo o conhecimento detido pelo guru sobre a sadhana foi-nos dado por ele(a) na forma de palavras para nos habilitar a alcançar a libertação desta vida humana. É isso o que eu expressei através das minhas palavras, das canções que digo* (West Bengal, 16-12-2014, conversação original em bangla).

Como reiterado mais uma vez por B Fakirani (recentemente viúva do seu parceiro também baul-fakir), as canções baul são ditas, a *sangit-sadhana* não coloca a ênfase na aprendizagem da técnica vocal ou instrumental, mas antes no empenho do praticante no seu desenvolvimento pessoal e na sua procura da perfeição da união humano-divino (*siddhi*). Com o incentivo ao destacamento das canções baul da restante *sadhana* para a sua viabilização comercial, emergem cada vez mais músicos de vários quadrantes com técnicas apuradas vocais e de instrumentação musical, ou com formação e competências em outros géneros musicais, que interpretam e transformam canções baul com resultados muito mais apelativos para a indústria cultural global. Observa-se até uma distinção progressiva entre West Bengal e Bangladesh no que diz respeito ao tipo de melodias, instrumentação, arranjos e organização de performance das canções baul com mais aceitação mediática em cada um dos países. À progressiva distintividade na dinâmica de transformação da representação identitária dos repositórios vivos do património Canções Baul nas duas Bengalas, acresce assim a sua potencial distanciação de reportório e modos de expressão do património para mediatização pelas indústrias culturais dos dois países.

A conceção da UNESCO para a implementação de medidas de salvaguarda de património imaterial associado a uma identidade particular de sujeitos-corpos repositórios-transmissores é largamente inspirada no modelo japonês e no seu conceito de “tesouro nacional vivo” com estatuto legal desde os anos de 1950 nesse país (ver Kirshenblatt-Gimblett 2006). No entanto, ao contrário, do aparentemente eficaz sistema *iemoto* japonês em que é reconhecida à “casa, família que define a linhagem” a autoridade exclusiva de regular, transmitir, instruir, certificar autenticidade, excluir e recriar ou transformar (Cang 2008), não existe nada semelhante no sistema baul. Pelos seus princípios doutrinários de rejeição e subversão de sistemas de organização dominantes, o sistema baul rejeita o reconhecimento de escolas-linhagens e figuras centralizadoras de autoridade, habituais

entre outros sistemas de transmissão mestre-discípulo na Ásia. Os princípios baul de liberdade de escolha, de rejeição de regras, de sectarismos e de conformismo à uniformização têm constituído a sua força identitária coletiva ao longo de séculos na mesma medida em que amplificam a sua vulnerabilidade ao nível individual. Será possível manter um balanço positivo entre o impacto das forças externas e das forças internas na dinâmica de transformação baul e da sua histórica diversidade individual? Perante a rejeição (de princípio identitário) de um sistema equiparável ao *iemoto* japonês, poderão emergir entre baul-fakir, figuras que assumam o papel de negociador-mediador face às pressões da indústria musical e cultural global? Poderá surgir uma organização governamental (neste caso transnacional) a desempenhar esse papel à semelhança do que acontece com o governo estatal no Japão quando não há um *iemoto* pré-existente?

Em face da situação corrente, nada parece por agora impedir que as “canções baul” evoluam como bens culturais destacados da identidade dos seus até aqui repositórios-praticantes e que se convertam num género musical e performativo a ser apropriado, explorado e transmitido como o Fado ou o Samba de Roda do Recôncavo Baiano. Nada parece impedir que evoluam para duas variantes nacionais. E também nada parece impedir que todo o restante enquadramento filosófico-prático e objetivos até aqui determinantes à sua aprendizagem, prática e transmissão sejam remetidos futuramente para arquivo de interesse académico e museológico.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodore (2008) *The Culture Industry*. London: Routledge.
- Battacharya, Jogendra Nath (1896) *Hindu Castes and Sects*. Calcutta: Thacker, Spink and Co.
- Cang, Voltaire (2007) “Defining Intangible Cultural Heritage and its Stakeholders: the Case of Japan” *International Journal of Intangible Heritage*, 2, 46-55.
- Cang, Voltaire (2008) “Preserving Intangible Heritage in Japan: The Role of the Iemoto System”. *International Journal of Intangible Heritage*, 3, 71-81.
- Chatterji, Joya (1999) «The Fashioning of a Frontier: The Radcliffe Line and Bengal’s Border Landscape, 1947-52». *Modern Asian Studies*, 33, 1, 185-242.
- Ellis, Thomas (2011) «Disgusting Bodies, Disgusting Religion: The Biology of Tantra». *Journal of the American Academy of Religion*, 79, 4, 879-927.
- Ferrari, Fabrizio (2012) «Mystic Rites for Permanent Class Conflict: The Bauls of Bengal, Revolutionary Ideology, and Post-capitalism». *South Asia Research*, 32, 1, 21-38.

- Garcia, Marina (2014) «Fabricando Patrimônios: A UNESCO como Arena de Reconhecimento». *E-Cadernos CES*, 21, 33-61.
- Goody, Jack (2004) «The Transcription of Oral Heritage». *Museum International*, 56, 1-2, 91-96.
- Gregory, Derek (1994) *Geographical Imaginations*. Cambridge: Blackwell.
- Hanssen, Kristin (2002) «Ingesting Menstrual Blood: Notions of Health and Bodily Fluids in Bengal». *Ethnology*, 41, 4, 365-379.
- Helm, Levon (2000) *This Wheel's on Fire: Levon Helm and the Story of the Band*. Chicago: A Cappella Books.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (2004) «Intangible Heritage as Metacultural Production». *Museum International*, 56, 1-2, 52-65.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara (2006) „World Heritage and Cultural Economics” In: Karp, Ivan et al. (eds.), *Museum Frictions: Public Cultures/ Global Transformations*. Durham: Duke University Press, 161-202.
- Lowenthal, David (1998) *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacBeath, Rod (1995) «Looking Up Dylan's Sleeves, Part Two». *The Telegraph (Bob Dylan Magazine)*, 51.
- Mattelart, Armand & Michele Matellart (1999) *História das Teorias da Comunicação*. São Paulo: Loyola.
- Openshaw, Jeanne (1997) «The Web of Deceit: Challenges to Hindu and Muslim 'Orthodoxies' by 'Bauls' of Bengal». *Religion*, 27, 297-309.
- Openshaw, Jeanne (1998) «'killing' the Guru: Anti-hierarchical Tendencies of 'Bauls' of Bengal». *Contributions to Indian Sociology*, 32, 1, 1-19.
- Openshaw, Jeanne (2002) *Seeking Bauls of Bengal*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Openshaw, Jeanne (2007) «Renunciation Feminised? Joint Renunciation of Female-Male Pairs in Bengali Vaishnavism». *Religion*, 37, 319-332.
- Roders, Ana & Anna Grigolon (2015) «UNESCO to Blame: Reality or Easy Escape?». *Archnet-IJAR*, 9, 1, 50-66.
- Ruggles, D. Fairchild & H. Silverman (eds.) (2009) *Intangible Heritage Embodied*. NY: Springer.
- Schorlemer, Sabine von & Peter-Tobias Stoll (eds.) (2012) *The UNESCO convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions*. Heidelberg: Springer.

- Smith, LauraJane & N. Akagawa (eds.) (2009) *Intangible Heritage*. NY: Routledge.
- Stefano, Michelle, Peter Davis & Gerard Corsane (eds.) (2012) *Safeguarding Intangible Heritage*. Woodbridge: The Boydell Press.
- Tomlinson, John (1991) *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*. London: Continuum.
- UNESCO (2007) *Convenção Sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais*. Brasília: Representação da UNESCO no Brasil.
- UNESCO (2014 [2012]). *Textos Base – Convenção de 2003 para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*. Brasília: Representação da UNESCO no Brasil.
- Urban, Hugh (1999) «The Politics of Madness: The Construction and Manipulation of the ‘Baul’ Image in Modern Bengal». *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 22, 1, 13-46.
- Yasmin, Nilofar (2014) «Re-visiting the Bauls: Tagore’s Contribution in the Revival of the Bauls». *The Criterion: An International Journal in English*, 5, 6, 152-159.

BARRAGISTAS NA REDE: CONSTRUÇÃO DE MEMÓRIA E IDENTIDADE NAS REDES SOCIAIS

por

Lurdes Pequito¹

Resumo: Nos anos 50, num contexto de defesa da industrialização como fator de desenvolvimento e de progresso, construíram-se três barragens para o aproveitamento hidroelétrico do rio Douro. Afluíram milhares de trabalhadores, vindos de outras barragens e de minas. Picote foi a primeira, inaugurada em 1958, a que se seguiram Miranda e Bemposta.

Procede-se a um estudo comparativo de duas páginas de internet relacionadas com o grupo barragista (Facebook – Barragistas do Douro e página institucional da EDP-REN) de forma a identificar processos de memória e esquecimento na construção da identidade barragista. Estes processos são analisados com base nas representações e narrativas sobre a casa e a energia.

A comparação das duas páginas procura conexões entre o discurso próprio das redes e a produção de outros objetos de memória.

Palavras chave: memória, barragens, redes sociais.

Abstract: In the 1950s, in a context of defense of industrialization as a factor of development and progress, three dams were built for the hydroelectric exploitation of the Douro River. Thousands of workers came from other dams and mines. Picote was the first, inaugurated in 1958, followed by Miranda and Bemposta. A comparative study of two internet pages related to the group of workers (Facebook – Barragistas do Douro and institutional page of EDP-REN) is carried out in order to identify processes of memory and forgetfulness in the construction of barragista identity. These processes are analyzed based on the representations and narratives about home and energy.

These two pages are compared, looking for connections between the own discourse of the networks and the production of other objects of memory.

Key words: memory, dams, social networks.

ON LINE E OFF LINE. IMAGINAÇÃO POÉTICA E NARRATIVA

Uma família passeia por entre as fragas do Barrocal do Douro. O homem aponta alguns locais e o vídeo apresenta-nos a legenda: o meu castelo, o meu berçário. A minha casa, a parede do lume.

Para o observador, não há diferença entre elas, a não ser que conheça a narrativa *barragista*.

¹ Doutora em Antropologia, CRIA-IUL, e-mail: lurdespequito@gmail.com

Aqui e além a paisagem deixa entrever os postes de alta tensão e ao fundo percebe-se a existência da central de distribuição. Mas a intenção do autor do vídeo está concentrada em cada rocha e na sua descrição. A câmara filma panorâmicas da paisagem do planalto mirandês e aproxima-se de cada fraga que quer descrever e lembrar. A música que acompanha a filmagem evoca melancolia e memórias passadas.

Compreendemos que ele descreve a sua casa e a mostra provavelmente à família (uma mulher que o acompanha e dois jovens).

A primeira imagem é a de uma casa de amigos que em tempos ardeu. A segunda é uma vista da Capela do Barrocal, onde relata a existência de um Cristo da autoria do escultor Barata Foyo. A terceira, uma fraga a que chama *o meu castelo de criança*. Vai escalar novamente esse rochedo perante o olhar da criança que acompanha o passeio. Deduzimos que será um passeio de verão, provavelmente num período de férias, de roupa leve e calçado confortável. A caminhada continua evocando lugares: a casa de um amigo (onde estão os restos do carro que levou uma outra amiga ao hospital de Miranda do Douro, numa noite de tempestade). A criança segue-o e a legenda identifica outra casa, outro nome. A mulher sorri para a câmara, enquanto o homem percorre as fragas, saltando, correndo. Detém-se numa delas para explicar que aquela era a parede principal da casa, onde se fazia o lume – *o canto do fogo*. Aponta uma e outra vez um detalhe da rocha, por vezes sem legenda. Ele empoleira-se no alto da fraga de onde se vê a imensa paisagem, sozinho. Procura o berçário. A criança segue-o, perante o olhar mais distante da mulher.

É um buraco para onde salta, que lhe dá pelo joelho. Compreendemos pela legenda que foi o seu primeiro berço: ele não podia sair, tinha sombra e era atetado com musgo. A criança acompanha a sua explicação.

Dos 18 minutos do vídeo, dez consistem neste mapeamento das fragas. Os oito seguintes filmam as barragens (de Picote e Miranda) e aspetos da cidade de Miranda.

O reconhecimento das fragas do Barrocal do Douro e dos seus usos não é exclusivo deste vídeo. Todo o *barragista* que volta à povoação faz o mesmo, com outras fragas, visitando a capela, contando aos turistas e aos investigadores (biólogos, arquitetos, antropólogos) como era o bairro quando tudo começou.

Este vídeo pode ser visto nas páginas de Facebook “[Barragistas do Douro](#)” e “[Barrocal do Douro](#)”.

A primeira é um grupo fechado com 490, a segunda com 541 membros, em parte coincidente com a primeira. Apresentam as mesmas características: fotografias, notas de falecimento de familiares e conhecidos, recordações, histórias, encontros, eventos.

Concentrarei esta análise nas representações da casa e da habitação por serem elementos essenciais na construção identitária *barragista*. A casa resume a sua rota, a sua história. Pode ser abrigo, palheiro, pombal, bairro definitivo, dependendo do lugar do trabalhador na hierarquia laboral e na divisão social.

A casa tem valências diferentes: será melhor um abrigo nas fragas com a família do que uma cama na caserna, sozinho e longe dela.

Durante os seis anos de trabalho de campo seguindo os barragistas do Douro internacional, verifiquei o cuidado que todos colocavam nos aspetos essenciais à sua sobrevivência no trânsito de uma obra para outra: o trabalho, o alojamento, a alimentação. Grande parte destes trabalhadores estavam reformados e viviam no Porto ou em Lisboa, depois de terem trabalhado na construção de barragens no rio Douro.

As histórias que contavam então, através de livros de memória, encontros e evocações permanecem agora nas redes sociais.

Annette Markham (2005) procedeu ao historial das relações mediadas por computador, concluindo que o primeiro passo para a existência *on line* é a produção de discurso (palavras, imagens gráficas, sons). Este novo discurso implica uma reflexão crítica sobre os papéis do investigador ao nível dos seus papéis, métodos, instâncias éticas e interpretações.

A investigação destas relações exige atenção às decisões de natureza epistemológica e ontológica do investigador a dois níveis: o do terreno e o do discurso. Ao mesmo tempo que o investigador constrói os espaços sob investigação, também as fronteiras se alteram, passando a ser mais definidas pela interação do que pela localização. Ele tem de tomar decisões ao nível da identificação do terreno e também na passagem da fronteira geográfica à discursiva enquanto produtor de um discurso. O sistema de produção e consumo de comunicação pode ser global, não sequencial, fragmentado, descentrado. Assim, este tipo de pesquisa deverá ter em atenção as questões da sua própria especificidade: o terreno, a relação com o outro, as limitações da abordagem do outro como texto.

A possibilidade de aplicar os mesmos métodos ao mundo real e ao mundo virtual é referida por George Marcus (2012) no prefácio a *Ethnography and virtual worlds: a handbook of methods*, onde chama a atenção para a necessidade de ligar este género mais recente de pesquisa aos métodos tradicionais da etnografia.

Os mundos virtuais são lugares de imaginação e nesse sentido são reais. A etnografia, enquanto estudo da vida de todos os dias providencia recursos para o estudo dos mundos virtuais. Argumenta-se que o etnógrafo deve comprometer-se em dar sentido ao novo, compreendendo os seus processos de pesquisa.

Procurar-se-á neste estudo identificar alguns significados do conceito de imaginação no sentido de apurar diferenças e semelhanças nos discursos *on* e *off line*,

privilegiando a análise bachelardiana deste conceito a partir da sua materialidade (Araújo, 2000). Dar-se-á assim primazia a uma leitura da fenomenologia de matriz husserliana redirecionada por Bachelard sob a noção de *fenomenologia dinâmica do imaginário*. (Araújo, 2000: 11)

As duas questões estruturantes são assim: 1) Como representam os *barragistas* o seu passado dentro e fora das redes sociais, apurando diferenças ou semelhanças. 2) Identificar processos dinâmicos da imaginação poética a partir dos relatos.

Tom Boellstorff (2012) considerou que os métodos usados no mundo real servem igualmente para o mundo virtual: tal como naquele, este é lugar de imaginação (atuação, performance, criatividade, ritual).

Os grupos “Barragistas do Douro” e “Barrocal do Douro” não apresentam dificuldades metodológicas ao nível da distinção entre a pessoa e a sua personagem ou conta pessoal. São grupos que reproduzem os processos analisados em entrevistas. Os administradores frequentemente chamam a atenção para a relevância dos *posts* para esse grupo, eliminando os que não estão diretamente ligados à construção da memória *barragista*. Os membros do grupo colocam fotografias, eventos, notícias e contam a sua história. Tal como faziam nas entrevistas gravadas, as histórias podem começar identificando uma pessoa que se conheceu ou um lugar que se tornou importante. Estas histórias são depois comentadas, em regra confirmando a história narrada, por vezes acrescentando pormenores dos hábitos, dos lugares.

As páginas são também usadas para saber o que aconteceu com as suas famílias, em consonância com o que me perguntavam durante o trabalho de terreno.

Os trabalhadores de Picote podiam começar como indiferenciados e progrediam depois dentro das corporações especializando-se. Quando não conseguiam esta qualificação mantinham-se em trabalho precário durante toda a sua vida ativa.

O grupo *barragista* mantém ainda hoje uma forte ligação à EDP/REN, que resulta do historial desta empresa e do seu papel na eletrificação do país. Se observarmos, muitos dos membros deste grupo são filhos de antigos funcionários desta empresa que, entretanto, puderam qualificar-se.

Eis um vídeo que permite identificar a história deste *barragista*. O seu pai não fazia parte do grupo de técnicos e engenheiros que rumaram a Picote pelos anos de 1952, mas da multidão que para ali se deslocou em busca de trabalho e que encontrava abrigo nas fragas para poder trazer a família. A primeira vez que tive acesso a fotografias desses abrigos, foi no período de realização de entrevistas em que me foi cedido um relatório de 1957, chamando a atenção para as condições precárias destas famílias. Nele se pedia que a então *Hidroelétrica do Douro* resolvesse o problema, apresentando dados sobre os salários destes trabalhadores e o facto de procurarem a qualquer custo levar as famílias para o local onde trabalhavam.



Imagem 1: Abrigo de família constante do relatório de 1957, cedido pelo engenheiro Pereira dos Santos.

A imagem apresenta um desses abrigos: o telhado é feito de sacas de cimento vazias que os trabalhadores traziam da obra. A telha era cara. Outros abrigos fotografados no mesmo relatório apresentam características idênticas: amparados numa fraga ou no encontro de duas fragas, um canto para trazer a família. Por que razão preferia o trabalhador este abrigo à caserna? Os relatos descrevem a dificuldade de conjugar os magros salários, o tempo de viagem desde o local de origem até ao estaleiro. A solidão, as precárias condições, a vida separada da família, deram origem à construção destes abrigos. Um canto onde todos pudessem estar juntos.

Por esta altura (1957) afirmava Bachelard em *La poétique de l'espace*:

“(...) todo o espaço verdadeiramente habitado transporta a essência da noção de casa. Veremos, no decurso desta obra, como a imaginação trabalha neste sentido quando o ser encontra o menor abrigo: veremos a imaginação construir “paredes” com sombras impalpáveis, reconfortar-se com ilusões de proteção, ou inversamente tremer atrás de um muro, duvidar das mais sólidas muralhas. Em resumo, na mais interminável dialética, o ser abrigado sensibiliza os limites do seu abrigo. Ele vive a casa na sua realidade e virtualidade através do pensamento e dos sonhos.” (Bachelard, 1961: 33)

Na página dos *barragistas* encontramos a seguinte história:

“O meu pai ganhava 750 escudos por mês, ou seja, cerca de 3.75 euros atuais, mais alimentação só para ele, alimentação de primeira, fornecida pelo refeitório que era explorado pela F.N.A.T. [Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho].

Esta cláusula do contrato de trabalho entre a FNAT e o meu pai, “alimentação” foi a salvação da nossa família.”

A história prossegue. É uma homenagem ao senhor Heitor, que muito fez por este barragista/ utilizador da página que se analisa.

Compreendemos que essa refeição fornecida ao trabalhador era o sustento de toda a família. Ele conta-nos que todos os dias, ao almoço e ao jantar dois irmãos levavam uma alcofa de juncos com duas panelas de alumínio dentro, para ir buscar a refeição do pai. No refeitório, trocavam a refeição de “primeira” pela de “segunda”, porque a primeira era mais difícil de dividir (bife, peixe cozido, etc.) e a segunda era constituída por guisados, que permitiam “encher a panela”.

O pai tinha ido para Picote sozinho e a família juntou-se a ele posteriormente. O utilizador narra a viagem Venda Nova, Braga, Douro do ponto de vista da criança que então era:

“Continuámos, até apanharmos a linha do Douro, que coisa mais fascinante, tudo diferente do que eu conhecia, o comboio a atravessar túneis imensos e paisagens completamente desconhecidas. As vinhas, os socalcos do Douro, mesmo ali, ao alcance da minha mão se a estendesse até à janela... um sem fim de emoções! Os pregões dos vendedores de água, era agosto, “água e bilha, quinze tostões” ou dos vendedores de regueifa “quem quer regueiifa” de broa de Avintes, de rebuçados da Régua, um mundo novo!”

A descrição desta viagem repete-se nos livros de memórias que, entretanto, os *barragistas* publicaram, evidenciando a beleza do lugar, mas também a dificuldade no acesso a Picote e a estranheza perante o contraste entre a escuridão da serra e a luz que emanava do estaleiro. O estaleiro será, para os *barragistas*, território de identidade, onde se cruzam linguagens e costumes, mas também onde se criam solidariedades decorrentes das condições de trabalho.

Segue-se a história da casa. O pai arrendou uma casa no Barrocal (local do estaleiro onde foi construído pela *Hidroelétrica do Douro* um bairro hoje conhecido como “Moderno Escondido”) em agosto, mas no primeiro inverno verificou-se que dentro da casa havia uma nascente de água que escorria pelo chão térreo de uma das divisões. Comprou então a um colega que ia para a barragem de Miranda uma casa para a família.

“Quando da inauguração da barragem de Picote, que foi feita por “sua excelência” o presidente da República senhor almirante Américo de Deus Rodrigues Thomaz, os responsáveis locais, temerosos de eventuais críticas dos políticos do sistema, resolveram que as casas “abarracadas” que existiam no percurso do senhor almirante fossem demolidas”.

Após uma tentativa de troca rejeitada pelo pai a demolição foi marcada. À porta da casa estava a família:

“Um enorme bulldozer, Caterpillar, roncava ali perto, a demolir casas vizinhas. Um medo indescritível, semelhante aos medos da guerra, com que ainda sonho, por vezes, apoderou-se de mim. Aproximaram-se o senhor engenheiro B e o senhor Heitor, da HED e estiveram à conversa com o meu pai. Acabaram por desistir da demolição e a nossa casa foi uma das poucas que orgulhosamente se ergueram à passagem de tão ilustre personagem no dia da inauguração.”

A casa apresenta-se neste relato orgulhosa, resistente aos protocolos, a um tempo abrigo e muro. Indissociável da forma como é narrada, a imaginação de quem escreve mistura sensações que não respeitam a cronologia, mas o *pathos*: ser afetado pelo ruído do *caterpillar*, como uma bomba na guerra, ser protegido pelo pai.

As histórias sobre casas e alojamentos multiplicam-se e na página “Barragistas do Douro”: cada um tem uma memória daquelas fragas, perante elas reconstrói a infância, o trabalho e o lazer. Em alguns comentários observamos a ligação emocional entre Picote, o Barrocal e os utilizadores.

O Barrocal do Douro resultou da necessidade de alojar os trabalhadores do estaleiro de Picote.

Em primeiro lugar construíram-se as casernas, cada uma para 200 homens, depois as casas de madeira com basamento de granito, e depois o bairro definitivo, que ficou conhecido por “Moderno Escondido” (Cannatá, 1997). Três arquitetos, João Archer de Carvalho, Manuel Nunes de Almeida e Rogério Ramos, foram contratados para planear aquele espaço, onde construíram a “Cidade Ideal”. Ligados à ODAM, (Organização Dos Arquitetos Modernos), sensibilizados para a urbanística da produção em série, viram ali uma oportunidade de concretização dos seus sonhos juvenis.

O bairro do Barrocal reproduzia as diferenças sociais resultantes da organização do trabalho. Havia as casas do pessoal dirigente, do pessoal especializado, e à volta do bairro uma imensidão de alojamentos precários como o que o nosso utilizador referiu.

O bairro moderno apresenta ainda hoje a estrutura original, mas com novos usos, decorrentes das necessidades de manutenção da barragem de Picote. Os

barragistas rumaram para outras barragens depois de Picote, mas alguns puderam ficar no bairro onde ainda vivem. É fácil encontrá-los e falar sobre o Barrocal. Havia escolas, centro comercial, piscina, capela, uma pousada.

As casas do então destinadas ao pessoal dirigente encontram-se abandonadas. A EDP tinha procedido ao loteamento das casas definitivas do bairro, mas não havendo acordo sobre as casas do pessoal dirigente, foram sendo vandalizadas, restando hoje apenas aquilo que não podia ser retirado – o chão, as paredes, a elegância e a volumetria das habitações dialogando com as fragas.

É fácil abordar essas casas desventradas, entrar nelas, imaginar a ocupação da sala com uma grande lareira ao canto, feita do mesmo material das fragas que se veem das varandas amplas, das janelas generosas. Imaginar os dirigentes que as ocuparam, porque as abandonaram, enquanto ouvimos as explicações de quem ficou no bairro.

Foi aqui que o nosso utilizador fez o filme que colocou na página dos *Barragistas do Douro*.

A escola é agora um café, e nas salas de aula existe uma mesa de snooker. A capela é cuidada pela Guida, que recebe os visitantes e mostra as obras de arte que ali se encontram.

NARRATIVAS SOBRE A ENERGIA. FENÓMENO E COISA EM SI.

Os barragistas contam muitos episódios sobre a eletricidade e a sua importância.

Se ouvirmos o padre Telmo, ele lembrará a sua primeira impressão, quando criança, das aldeias espanholas iluminadas, contrastantes com a escuridão das aldeias portuguesas como a sua, separadas pelo rio Douro. Tem consciência do seu papel na construção identitária deste grupo, quer pela sua ação em Picote, quer pela constante procura do seu livro. Nas redes sociais é vulgar elogiar-se a importância do livro, perguntar onde se pode comprar, referir episódios que aí são narrados.

Nas páginas do Facebook, ou nos telefonemas e encontros que se realizam, lembrar é um ato político que assinala as assimetrias dentro do estaleiro, as diferenças de classe e as formas de resistência à autoridade do estado.

Registo no diário de campo as hesitações do padre Telmo quando se lhe pergunta se a construção das barragens trouxe progresso. No seu silêncio estão as vítimas de silicose, os marteleiros a quem dedica o livro. As casas abrigo onde entrava a saber o que faltava, quem morria. As crianças desamparadas, sujas e famintas. A sua revolta sob a forma de prece: que cristo és tu?

“As aldeias mirandesas eram fartas... eram fartas.” Toda a gente tinha o que comer, onde dormir. As barragens trouxeram fome, alcoolismo, prostituição.

Esta sua hesitação é tão objetiva quanto a fraga que se pode ainda ver da janela onde preparava o seu sermão: densa, opaca, bela.

Os silêncios das narrativas *barragistas* convivem com o entusiasmo de reencontrar o passado no bairro do Barrocal.

O recurso a silêncios e hesitações na construção de discurso sobre o lugar, em particular o que se refere à casa (habitação, abrigo, caserna, pombal, palheiro), leva-me a refletir sobre algumas assunções teóricas de Ivan Brady (2005) a propósito da ligação entre a ciência e a poética na vivência do trabalho de campo.

Inferência, especulação e metáfora, comuns à ciência e à poética, desempenham importantes papéis no trabalho de campo. Para Brady, a poética é uma coleção de escolhas feitas a níveis diferentes (estilo, composição, temática) por um autor ou grupo, que conduzem a operações que enformam o mundo concreto (Brady, 2005:981). Neste estudo ele tenta esboçar uma poética do lugar enraizado na nossa propensão para dar sentido a experiências imaginativas e materiais através de projeções do terreno, e usando os nossos corpos culturalmente apropriados como instrumento primeiro para o fazer. O contexto é a chave:

“Conhecer o contexto das palavras, comportamentos e artefactos é praticamente tudo para determinar o significado. Isto é o sine qua non de uma poética do lugar, de estar no terreno e começa com a última morada: o eu encarnado.” (BRADY, 2005:982)

O espaço pessoal é um centro colecionador: fazer com que os processos que projetam um eu cultural e físico nos locais e momentos em estudo tenham sentido através de uma imaginação educada, é condição essencial ao terreno, pois é também condição essencial ao pensamento.

Brady conclui o seu estudo afirmando que o lugar não pode ser visto sem os conteúdos e significados que lhe estão associados, não podendo desta forma o lugar ser descrito como coisa em si, em alusão a Immanuel Kant e à sua distinção entre *fenómeno* e *coisa em si*. Usando a metade da frase referida por Brady (não há dúvida que todo o conhecimento começa com a experiência segundo Kant) (Brady, 2005:984) gostaríamos de acrescentar a outra metade pela sua relevância para esta discussão (mas nem todo deriva dela).

O sistema de Kant reserva um papel essencial às formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) sem as quais a experiência não pode ser compreendida (cf. *Crítica da Razão Pura*², Cap. II, Dedução dos conceitos puros do entendimento).

² Consultar: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/critica.html#40>. Acedido a 01 mar 2017.

Enquanto fenómeno o objeto pode ser conhecido, mas não enquanto coisa em si, já que toda a experiência pressupõe o espaço e o tempo, que são estruturas do sujeito.

Esta questão acompanhará toda a sua obra. Em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, ele define a antropologia como doutrina do conhecimento humano sistematicamente composta, que pode ser considerada de um ponto de vista *fisiológico* ou *pragmático*.

O ponto de vista pragmático é o que corresponde ao estudo que o homem faz de si mesmo. Este tipo de estudo apresenta três dificuldades principais resultantes de se estudar a si próprio.

Em primeiro lugar, o ser humano que percebe estar a ser observado não se mostra tal como é, pois, fica embaraçado (Kant, 2014: 5); em segundo lugar, a situação crítica de se observar a si mesmo enquanto afetado também; em terceiro lugar, as constâncias do tempo e do lugar – hábitos que dificultam o juízo do homem sobre si mesmo.

As dificuldades da antropologia são decorrentes das dificuldades do eu. O homem pode tornar-se consciente das suas próprias representações pela atenção, ou pela abstração (Kant, 2014:15), sendo esta a mais importante visto que realiza a liberdade de pensar do sujeito.

“Muitas pessoas são infelizes porque não podem abstrair. O solteiro poderia ter um bom casamento se pudesse deixar de lado uma verruga no rosto ou uma falha nos dentes da amada. Mas é um vício muito particular da nossa faculdade, de fixar a atenção, mesmo de modo involuntário, justamente no que há de defeituoso nos outros; dirigir os olhos para a visível falta de um botão no casaco, para falhas nos dentes ou para um habitual erro de linguagem, o que desconcerta o outro, mas também estraga o próprio prazer que se poderia ter no convívio com ele. - Quando o principal está bem, não só é justo, mas também prudente não fazer caso do mal dos outros, incluindo o nosso próprio estado de felicidade; essa faculdade de abstrair é uma força do ânimo que só se adquire por meio do exercício.” (Kant; 2014: 16-17)

Atento às muitas formas da servidão humana e intérprete do espírito da Luzes, Kant compreendeu bem as implicações do eu egoísta na tarefa de autoconhecimento que cabe à Antropologia. Assim sendo, a sua reflexão sobre o entendimento humano procurará estabelecer os limites do conhecimento humano em dois tempos: o primeiro diz respeito a seu intento sistemático de conduzir a razão humana para a autonomia e para a liberdade, construindo assim um sistema crítico muitas vezes considerado dualista, entre o sujeito que conhece e o sujeito que age. O segundo liga-se ao sentido cosmopolita das luzes.

Este cosmopolitismo não pode ser visto apenas na sua dimensão euro e etnocentrada, própria de uma burguesia em ascensão social; ele representa uma aliança entre educação, cultura e formação próprias do ideário do movimento das Luzes. Aqui, cosmopolitismo não pode dissociar-se do combate à superstição, magia e encantamento, quer estes assumam a forma da religião ou os devaneios sonhadores do eu egoísta. Por este motivo as lições de antropologia são tão cuidadosas ao analisar os processos da imaginação poética, já que aqui, como em outros patamares da dinâmica da consciência, sempre se fará uso da crítica para abolir o preconceito ou a superstição.

Preconceito, superstição e magia têm em Kant valências próprias, que se podem incluir no que mais tarde Bachelard designou como senso comum enquanto obstáculo epistemológico. Eles representam toda a preguiça do espírito que não se entrega ao movimento e dinâmica entre si próprio e o que está fora dele. A “Crítica da Faculdade do Juízo” apura e desenvolve uma revisão dessa faculdade que confere maior liberdade aos objetos e à sua avaliação, sem colocar em causa o perfil geral do sujeito. Apesar de procurar conciliar natureza e liberdade, não faz qualquer concessão ao sentimento e aos afetos fora dos pressupostos críticos adquiridos.

“A este propósito deve dizer-se que uma das operações geniais de Kant foi a de ter aumentado os fatores de produção de inteligibilidade do sujeito transcendental, mediante a introdução de componentes afetivo/vivenciais, sem cair num subjetivismo a-conceptual e redutor.” (Marques, 1998: 11)

Desde Kant que esta questão se tornará central na reflexão sobre a consciência, com a sua evolução na dialética hegeliana para o processo de autoconsciência como resultado. Será Hegel o primeiro a sistematizar os processos de mediação entre o eu e o mundo em termos dialéticos: posição, contradição, superação. O processo dialético da consciência supõe assim uma entrada efetiva no mundo, traduzida num saber.

Fenómeno em Kant designa algo diferente de *Fenomenologia* (do espírito) em Hegel, dado que este último apenas assume como verdadeiro o todo. Assim, os processos da consciência são aprofundados na medida em que esta se dá ao mundo, ato que não depende da sua vontade, mas da própria natureza dialética do conhecimento. O espírito em Hegel designa a capacidade universal de saber e de agir subsumindo o mundo que está fora do sujeito, mas de que este precisa a fim de se tornar autoconsciência.

Alguma irritação une Kant e Hegel, quando se trata de falar das várias autocentrções do indivíduo: em Hegel é a ironia romântica à qual dedica textos de grande ironia e subtileza.

O curso involuntário dos nossos pensamentos não apresenta qualquer interesse, quando encarado pelos estúpidos olhos de toupeira do egoísmo, diz-nos Kant, pois conduz à confusão mental que entende como descoberta um preconceito que já trazia em si.

A imaginação poética involuntária deve ser olhada dentro das limitações que lhe são próprias – o sentido interno vê as relações das suas determinações apenas no tempo, sem a observação, que é indispensável à experiência. Por esse motivo muitas destas representações são próprias da melancolia e da loucura ou conduzem a ela.

Como então interpretar um objeto, um silêncio ou hesitação no que diz respeito às narrativas *barragistas* sobre a casa, a morada, a habitação e o abrigo?

Como interpretar as suas associações à eletricidade enquanto fonte de calor, acolhimento e conforto, produção, obra?

Neste sentido, uma poética do lugar não dispensa a abordagem da fenomenologia da imaginação de Gaston Bachelard pela relevância da sua análise da imaginação material.

É importante referir que se trata de um conceito de poética próprio, aplicado à densidade dos objetos e ao dinamismo com que a imaginação lhes confere sentido. Bachelard analisa as imagens do fogo, do calor e da casa, no seu dinamismo próprio: uma ontologia direta da imagem poética.

No seu sentido originário, *poiesis* opõe-se a *praxis*: A *poiesis* designa para os gregos produção, enquanto a *praxis* diz respeito à ação. Constituem duas formas distintas de energia: a primeira concentrada na coisa feita, ou produto, a segunda na atividade daquele que faz. Para Platão a energia do homem consiste na atividade que só ele pode executar, como a direção, o governo ou a deliberação que só são possíveis com a ajuda da *dikê* (virtude), enquanto para Aristóteles é *energeia* da alma de acordo com o *logos* (razão, discurso).

No primeiro capítulo de *La Poétique de l'espace* (1957), Bachelard interessa-se pela casa como objeto, procurando superar a simples descrição e identificar a função primeira do habitar:

“Encontrar a concha inicial, em toda a moradia, mesmo no castelo, eis a primeira tarefa do fenomenólogo.” (Bachelard, 1961: 32)

O estaleiro de Picote representou uma rutura no planalto mirandês. Para além da deslocação de milhares de pessoas (trabalhadores, familiares, negociantes) levou eletricidade e aquecimento, em primeiro lugar às casernas, depois ao bairro provisório (casas de madeira), até à construção do bairro definitivo – o bairro do Barrocal.

Contou Lázaro (natural de Picote e trabalhador no estaleiro) em entrevista que havia as casernas onde se alojavam os trabalhadores especializados, em quartos. As 24 casernas tinham divisões em madeira, corredores abertos, em cada quarto seis camas com aquecedores nas paredes.

Lázaro achava que nas casernas a vida não era tão dura como no monte, a guardar ovelhas. Vinha gente, miúdos pequenos pedir para dormir ali, onde havia calor.

Vindos do Pocinho, habituados à luz da candeia bruxuleante das estações do comboio e à escuridão das aldeias, os migrantes eram surpreendidos por um halo de luz que emanava do estaleiro, o clarão da barragem. Milhares de luzes anunciavam o ponto de chegada onde iriam trabalhar, e se tudo corresse bem, também alojar a família.

São muito abundantes a descrições da chegada ao estaleiro e da surpresa ante a parafernália de ferros e máquinas. De dia e de noite se trabalhava no meio do ruído das máquinas, fazendo suas as histórias de como lá chegaram, de como encontraram modos de sobreviver usando os recursos fornecidos pela empresa HED, na altura com melhores condições de trabalho do que os restantes empreiteiros, que só davam propunham trabalho precário.

Os *barragistas* são defensores da eletricidade como fator de progresso. Para eles, construir uma barragem é tirar o país do atraso e da escuridão, para trazer conforto e desenvolvimento. Desta forma, a casa reproduz essa representação de progresso. Da candeia à lâmpada elétrica, do canto do fogo ao aquecedor, a técnica e a indústria configuram para estas narrativas a possibilidade de ascender socialmente e servir uma causa nacional.

Onde está então a sua concha, o seu abrigo?

“As casas sucessivas em que habitamos mais tarde tornaram banais os nossos gestos. Mas ficamos surpreendidos quando voltamos à velha casa, depois de décadas de odisseia, com os gestos mais hábeis, os gestos primeiros permanecendo vivos, sempre perfeitos. Em suma, a nossa casa natal inscreveu em nós a hierarquia das diferentes funções do habitar. Somos o diagrama das funções de habitar esta e todas as outras casas que não são senão variações de um tema fundamental. Hábito é um termo demasiado usado para dizer esta ligação apaixonada do nosso corpo que não esquece a casa inolvidável.” (Bachelard, 1961: 42)

O uso das redes amplia este trabalho da imaginação e da memória no grupo estudado. Recordar significa recriar o espaço emocional.

Para Bachelard a abordagem das imagens não deve romper a solidariedade da memória e da imaginação. Diferente da abordagem psicanalítica, a fenomenológica

aceita o caráter material e dinâmico da imagem: a imagem explode, não depende de um impulso, e nessa explosão o passado ressoa em ecos sem se poder ver em que profundidade estes ecos se repercutirão até cessar. Assim, a imagem poética tem um dinamismo próprio, não pode desligar-se do sujeito que se compromete com aquilo que imagina. É neste sentido que refere uma ontologia direta.

“A matéria, enquanto simples forma, na sua presença ontológica, sempre refere um volume, uma massa, um líquido ou um fluxo aéreo, um calor ou a mera luz de um corpo inerte. As matérias, e principalmente todas as imagens oníricas daí decorrentes, admitem, contudo, uma possibilidade maior, a da sua interpretação temperamental. Interpelam o sujeito à resposta, à tomada de posição, perante o mundo das formas”.
(Araújo, 2000: 277)

Desta forma, uma análise fenomenológica aplicada à antropologia da experiência assume a imaginação poética na sua materialidade, ao mesmo tempo que exige compromisso subjetivo.

A casa não se separa da energia. O canto do lume é o começo de uma história que terá continuidade nos aquecedores e gira-discos, nas lâmpadas que brilham na janela. Dependendo do lugar onde se está, o que emociona pode ser a luz que emana do estaleiro, a aldeia iluminada da vizinha Espanha, mas em todos eles é o progresso que é exaltado nas narrativas, quer se trate dos trabalhadores não especializados, quer se trate dos engenheiros que ali sonharam novos desenvolvimentos para o país, inspirados no plano de eletrificação nacional elaborado por Ferreira Dias.

A construção das barragens do Douro internacional fez parte desse plano. O ministro José Nascimento Ferreira Dias (1900-1966) é sempre referido pelo seu papel neste processo e pelo seu livro “Linha de Rumo” (Dias, [1945] 1990), onde justifica a política de construção de barragens. A lei foi aprovada e promulgada (Lei nº 2002, dezembro de 1944). A partir de então, a produção de hidroeletricidade conheceu efetivo progresso, tendo-se constituído em 1945 a Hidroelétrica do Cávado (HICA) e a Hidroelétrica do Zêzere (HEZ). Em 1947, constituiu-se a Companhia Nacional de Eletricidade e, em 1950, inaugurou-se a central da Pracana, no rio Ocreza. A partir de 1950 entraram em exploração: Castelo de Bode e Venda Nova em 1951, Belver em 1952, Salamonde em 1953, Cabril em 1954, Bouça e Caniçada em 1953 e Paradela em 1958.

A modernização ligada à industrialização do país, transformaria a horta a que Portugal parecia condenado, numa nação industrializada, escreveu Ferreira Dias, assim inspirando os jovens engenheiros que chegavam a Pícode.

Para os engenheiros que entrevistei (Pequito 2015), uma obra eram todas as

obras. Animados do sentido de missão, inspirados pela fé na indústria como forma de tirar o país do seu atraso estrutural (da ruralidade, na expressão de Ferreira Dias), os engenheiros viam num estaleiro o que viam em todos os outros: a competência técnica aliada à vontade coletiva. Da mesma forma, para um engenheiro, uma casa são todas as casas, visto que o sentido construído a partir do estaleiro está no desígnio nacional de progresso.

A eletricidade e a luz conferiam novas significações às rotinas diárias, as máquinas eram antropomorfizadas, à semelhança do observado por David E. Nye (1994) na sua análise do sublime tecnológico. Também aqui, o sentido do sublime passou a ser partilhado pela multidão anónima, criando sentido de pertença. Para todos os atores, o aço era o material do futuro.

Parece poder afirmar-se que no discurso *barragista* encontramos uma unidade entre as representações da casa e da energia, e que estas representações são comuns ao registo *on* e *off line*.

As mudanças de casa, da caserna para o abrigo e depois para o bairro são decorrentes da relação laboral e dependem dela. Se é possível a ascensão social, um trabalhador poderá começar a sua vida laboral aos 14 anos (às vezes mais cedo se esconder a idade) abrigado no meio das fragas, juntando-se ao pai. Poderá posteriormente casar, constituir família (os *barragistas* casaram com familiares de outros trabalhadores ou com mulheres das regiões onde trabalharam). Poderá ainda mudar de vida: durante o trabalho de campo J. mostrou-me os recibos da empresa, então HED, para os estudos e qualificação dos filhos. Vive atualmente no bairro do Barrocal, nas casas definitivas.

Nenhum engenheiro permaneceu no bairro. As suas representações da casa, morada, habitação, são narradas como um acessório de algo mais importante: a missão de progresso de que se consideravam atores. Não guardam excessivas memórias dessas casas, até porque a sua vida permanecia no estaleiro e na mediação entre os trabalhadores e as populações locais, frequentemente resolvendo conflitos de linguagem ou de costumes, e até em alguns casos, arbitrando relações entre casais desavindos.

A casa dos engenheiros era, por isso, na maior parte dos casos, da responsabilidade da mulher. Em raros casos, as mulheres eram também qualificadas e trabalhavam como enfermeiras, professoras, ou faziam parte dos quadros da empresa HED. Na sua maioria, seguiam os maridos e encarregavam-se dos filhos e dos cuidados da casa. Podiam também colaborar com o padre Telmo e a Obra de S. Vicente de Paula na distribuição de alimentos aos mais pobres.

Contava o padre Telmo que os engenheiros entravam em todas as casas, toda a gente lhes queria bem. *Pequenos deuses*, chamou-lhes mais do que uma vez,

reproduzindo neste contexto o que David Nye havia já identificado no sublime tecnológico: sublime que não se reserva aos salões e ao gosto, mas à vivência das grandes obras tecnológicas. O engenheiro representava o progresso, fazia a obra. A segurança dos trabalhadores dependia da sua competência técnica.

Quando lembram as várias obras, registam as diferenças de estatuto e a desigualdade social inerente. F. C., um engenheiro recém-formado, referiu-se mais do que uma vez à casa de um proprietário no Alentejo onde foi construir uma barragem, um dos seus primeiros trabalhos. Na entrevista conta como era feita a sopa que os trabalhadores comiam ao almoço, e o que significava vestir a mesma camisa toda a semana. Enquanto ele entrava na casa do proprietário, *de bota grossa*, vindo da obra, e a criada servia o almoço de luvas brancas, -- um despropósito, um atraso! – repetia-me.

As representações da casa estruturam-se nas relações de trabalho e projetam-se pela imaginação poética. É a imaginação poética que estrutura a memória coletiva, acrescentando episódios, descrevendo a paisagem, anotando detalhes da vida de todos os dias. Quando se pergunta o que significam aquelas fragas, muitos *barragistas* ficam em silêncio, por vezes comovidos. Ou dizem: – ... Fui lá há três anos... aquelas pedras parece que falavam!

A imaginação *barragista* tece os fios do que deve ser lembrado e do que deve ser esquecido. Nas páginas do Facebook ou fora delas, luta-se para que não se esqueça, em consonância com a constatação de Jacques LeGoff: a luta pela memória é uma luta política decisiva.

MEMÓRIA E ESQUECIMENTO – TERRENOS DE DISPUTA.

A empresa EDP/REN surgiu da fusão ao longo do tempo de empresas produtoras de hidroeletricidade. Se consultarmos a sua página web, observamos uma casa, um trator, um pássaro, uma paisagem: um homem faz um churrasco, uma mulher rega as flores. Ao fundo observamos equipamentos de energia eólica.

A energia percorre o nosso quotidiano e cria o nosso bem-estar, discreta e silenciosa, sugere a imagem. Tal como nas narrativas *barragistas*, a eletricidade avança em silêncio e abafa as velas de sebo que Ferreira Dias havia conotado com o atraso do país.

Se percorrermos a página chamar-nos-á a atenção a legenda Sinais de Luz. Nela podemos visionar dois curtos vídeos, onde uma criança reproduz os mesmos gestos dos pais, comunicando mensagens através de uma lâmpada que brilha à janela.

A luz associa-se aqui à comunicação, partindo do interior da casa, mas a

representação da energia é colocada do lado dos afetos que ligam gerações: os filhos reproduzem o ato dos pais, com a cumplicidade deles. O forte investimento da EDP/REN nesta imagem é consonante com o que deve ser lembrado na comemoração dos seus 40 anos.³

Da consulta deste site constata-se a progressiva adequação do discurso veiculado às novas representações da energia, aliando o futuro ao passado, pela aposta nas energias ditas limpas.

Uma lâmpada brilha à janela, uma criança emite sinais de luz para uma outra que está na rua, atenta a esses sinais.

“Além da luz distante da cabana do eremita, símbolo do homem em vigília, um levantamento considerável de documentos literários relativos à poesia da casa poderia ser explorado sob o signo da lâmpada que brilha à janela. Seria preciso colocar essa imagem sob a dependência de um dos maiores teoremas da imaginação do mundo da luz: “Tudo o que brilha vê” (...) A lâmpada à janela é o olho da casa. A lâmpada, no reino da imaginação, não se acende do lado de fora. É luz encerrada que não pode senão filtrar do lado de fora.” (Bachelard, 1961: 60)

A universalidade desta imagem e o seu uso recorrente coloca-nos um duplo alerta: o de Kant, e o de Bachelard. Lembrando Kant, tomaremos cuidado com o embalo egoísta da imagem poética. Com Bachelard, procederemos à eliminação dos elementos de senso comum que ela carrega.

É ainda de referir, nesta mesma página, um outro vídeo, *Memória de Picote*, onde são entrevistados dois dos nossos *barragistas*, Justiciano e Lázaro, que vão contando como era o bairro e o que pensam da construção daquelas barragens.⁴

Nesse discurso elogia-se a criação de postos de trabalho, o facto de a barragem ter matado a fome a muita gente, as melhores condições de vida que proporcionou.

As imagens são lembrança e lenda, recorda-nos Bachelard, alertando-nos para o movimento que uma bela imagem sempre encerra, incapaz de se deixar esgotar na literatura, na análise científica, na publicidade.

Justiniano e Lázaro fazem parte da comunidade *barragista* que se reúne a propósito do lançamento de um livro, ou de um encontro. Vivem no Barrocal, onde são muitas vezes requisitados: para filmes, teses de doutoramento, documentários. O seu discurso será contextualizado de diferentes formas.

A memória social é construída. Paul Connerton, em *Como as sociedades recordam* (1993), investigou o modo de transmissão e conservação da memória

³ Em linha: <https://www.youtube.com/watch?v=ggFtq9Gnedc&index=2&list=RDYrb5GnD2Pbc>

⁴ Em linha: http://www.a-nossa-energia.edp.pt/arquivo_conteudos/. Memória de Picote.

nos grupos, assumindo a relação entre esta e a memória individual. Analisou momentos históricos em que o despojamento da consciência nacional é realizado através de processos de esquecimento organizados (Connerton, 1993: 17). As imagens do passado e o conhecimento dele recolhido, assim como a sua forma de transmissão e conservação são processos que dependem dos grupos – estes, por sua vez, procedem a uma cartografia da memória. Em *How Modernity Forgets* (2010) procedeu ao questionamento dos processos do esquecimento moderno: a memória tornou-se indústria cultural.

Existem inúmeras práticas materiais implicadas nos processos de esquecimento cultural. Podem distinguir-se no calendário do indivíduo diferentes categorias de temporalidade: o tempo do processo laboral, do consumo, da carreira, da produção de informação e dos *media*: cada temporalidade particular reforça as outras e é o seu efeito combinado que gera uma forma sistemática de esquecimento cultural. Nenhuma destas temporalidades pode ser entendida sem compreender as dimensões espaciais que são o seu ingrediente intrínseco (Connerton, 2010: 40).

A patrimonialização do bairro, das barragens e das pessoas nelas envolvidas pretende chamar a si esse património em discursividades diferentes. No caso da EDP/REN, os barragistas são chamados a testemunhar os sinais de progresso que esta empresa protagoniza: o investimento insere-se numa moldura de energia sustentável e de preocupação ecológica.

No caso dos *barragistas*, a memorialística acentua sobretudo o espírito heroico dos trabalhadores, que se sacrificaram na obra. A morte, a doença, o alcoolismo, são elementos que não se devem esquecer. Por isso escrevem livros, que não são subsidiados pela empresa: em regra são edições de autor.

A EDP financiou intervenções estéticas nestas barragens. Pedro Cabrita Reis pintou a barragem de Bemposta de amarelo: o amarelo das máquinas de construção. Afirmou tratar-se duma homenagem aos trabalhadores que a edificaram.

No capítulo dedicado às topografias do esquecimento Connerton (2010: 111) pergunta qual o efeito que os espaços produzidos na cultura contemporânea têm na transmissão da memória cultural. É o de amnésia cultural, que tem três características essenciais: a escala da fixação humana, a produção da velocidade e a repetida destruição intencional do ambiente construído. A produção de velocidade assinala um novo modo de perceção, panorâmica, que apaga gradualmente a distinção entre habitar e viajar.

Voltamos às questões sobre o espaço habitado e a casa para verificar que os objetos e os seus usos não são inocentes, mas que se situam em práticas de construção política da paisagem. Os atores envolvidos agem de modo performativo, em contexto, determinando e sendo determinados pelos conflitos e lutas pela

memória. Quem diz a verdade sobre a obra, o que viaja (o artista plástico) ou o que habita (os habitantes do Barrocal)? E quem habita os mesmos espaços com outros usos (as casas do bairro definitivo do Barrocal) o que pretende lembrar?

Indiferentes a esses usos e às agencialidades dos atores, as fragas inspiram novas representações, suscitam novos discursos. O silêncio e a hesitação *barragistas* são por isso muitas vezes o que os liga ao lugar de pertença – o abrigo, a concha, a caserna.

A análise destes processos evidencia a importância que têm os livros de memórias e as narrativas do passado. A escrita faz permanecer a importância do *locus* identitário e a oralidade acrescenta significados novos, transporta o passado para um presente em que os atores se incluem nas novas paisagens técnicas do rio Douro.

o referir-se a Cícero, em que a arte da memória é uma arte dos *loci*, Connerton acrescenta que ela foi sempre associada a uma performance cognitiva, defendendo que existe um enorme investimento libidinal e afetivo na topografia da memória (Connerton, 2011: 86):

“A arte da memória repousa de modo mais fundamental, não num sistema estável de lugares, mas de um sistema estável de lugares no corpo (Connerton, 2011: 101).”

Na análise da projeção corporal como projeção empática, mimética e cósmica, Connerton analisou os diferentes tipos de memória afetiva aplicada ao *habitat*, dando ênfase à importância que ela tem para a memória cultural enquanto investimento afetivo nos espaços vitais.

Uma perspectiva fenomenológica ligada à poética (Brady, 2005) dá primazia ao lugar, porque é onde o estar-no-terreno acontece (Brady, 2005: 985). Por isso o lugar não se pode separar dos seus conteúdos, dos significados atribuídos à sua localização e às atividades associadas. Damos sentido às experiências imaginativas e materiais elaborando projeções do terreno com um eu culturalmente e corporalmente situado, um *continuum sensorial-intelectual* (Brady, 2005: 983).

LINHAS DE INTERPRETAÇÃO DAS REDES SOCIAIS E DO SEU PAPEL NA CONSTRUÇÃO DE MEMÓRIA.

Em 2011, Daniel Miller inverteu a pergunta tradicional “O que é o Facebook?” e recolocou-a numa perspetiva antropológica: “Como é que as pessoas que estudamos usam o Facebook, o que fizeram dele?”

A investigação antropológica das redes implica também a investigação das relações sociais aí presentes. Em *Tales from Facebook* (2011), estudou a ilha de Trindade, nas Caraíbas, com a preocupação de analisar os usos locais, compreendendo que usos ingleses e trindadinos são muito diferentes. A escolha dos *media* tornou-se uma parte da interação social em si mesma.

As redes sociais são parte do dia-a-dia: não existe “O” Facebook, “o” Twitter, mas sim os usos que deles fazemos. As redes sociais não devem ser vistas como plataformas em que as pessoas colocam *posts*, mas como conteúdos que são postados nestas plataformas, visto que são eles que transformam as relações locais e os assuntos.

Os usos das redes sociais apresentam conteúdos passíveis de análise etnográfica. Em *Why we Post* Miller (2015) criou um grupo de pesquisa de nove antropólogos com diferentes origens que fizeram durante 15 meses recolha etnográfica. O projeto foi lançado em 2015 com o objetivo de investigar os usos e consequências das redes sociais. Os locais de pesquisa foram: China (industrial e rural), sudeste da Turquia, Chile, Inglaterra, Nordeste do Brasil, sul da Índia, Itália.

As conclusões podem ser consultadas em <https://www.ucl.ac.uk/why-we-post>. Na Turquia, as redes sociais contribuíram para a construção de grupos sociais tradicionais, incluindo a família e a tribo, por vezes separada por migração e ao mesmo tempo permite que jovens desenvolvam relacionamentos pessoais por mensagens privadas. Os mineiros do Norte do Chile, longe de casa, usam as redes para se manter conectados às famílias e às comunidades.

Ao estudar as crianças de uma aldeia inglesa, Miller identificou diferentes usos das plataformas: por exemplo, crianças que vivem longe e querem dizer aos seus pais de forma simpática algo que não lhes agrada, como por exemplo uma nova tatuagem, ou necessidade de mais dinheiro, podem por essa razão evitar um meio que inclua o contacto visual, ou que permita à pessoa responder imediatamente – eventualmente com fúria. Nas regiões industriais da China, trabalhadores migrantes perderam as formas tradicionais de sociabilidade e adaptam-se à itinerância de cidade em cidade, estando assim mais presentes *on line* do que *off line*. No sudeste da Turquia, homens e mulheres jovens conversam uns com os outros com menos entraves.

Esta pesquisa em curso, levou Miller a elaborar o conceito de *polimedia*, para sublinhar que as plataformas não funcionam isoladamente, mas numa relação estabelecida entre umas e outras.

As redes tem motivado pesquisas antropológicas direcionadas de modo diferente. Gustavo Lins Ribeiro, que estudou a construção de Brasília e a barragem de Yacyretá (Ribeiro, 1990, 1990a) interessa-se atualmente pela hegemonia do

capitalismo eletrônico informático. Numa conferência realizada no México, em maio de 2016, intitulada “Movimientos, actores y representaciones da la globalización – El precio de la palabra” analisou o sentido hegemônico deste capitalismo.

As inovações tecnológicas são mais do que as máquinas, são modos de estar no mundo: são a base de novas atividades lucrativas, implicam novos modelos administrativos e produtivos e novos discursos. A eles associados, estão também novas formas de produzir hegemonia.⁵

Estas inovações dizem-nos que estamos na era digital, na sociedade da informação, com nichos monopolistas, marcas registradas e direitos de autor. Para Ribeiro trata-se da reprodução de um novo *Zeitgeist*, com centralidade na produção, geradora de novas ideologias e utopias e interpretações do passado e do futuro, bem como nas infraestruturas materiais (cabos, antenas, etc.). Em 2015, tinham-se vendido 6.1 bilhões de smartphones calculando-se uma venda de 9.2 bilhões em 2020.

O capitalismo eletrônico informático faz emergir novas forças: o poder é dominado por esta estrutura. Nos últimos 200 anos as máquinas dominaram todos os aspetos da existência. A eletricidade transformou-se na principal energia para a indústria, criando novas formas de produção e acumulação.

O computador tornou-se essencial: a sua Meca é Silicon Valley, na Califórnia, centro mundial da microeletrônica – é o modelo de referência, e o primeiro no trabalho precário e na insegurança, afirma. Associado a Bill Gates e a Steve Jobs, continua a atrair jovens talentosos como Zuckerberg, dentro da mística americana em que os magnatas e gênios fundaram impérios extraordinários.

Nesta conferência Ribeiro salienta ainda alguns dados da arqueologia deste capitalismo eletrônico informático. Em 1998, aparece o Google. A sua autodefinição é a de organizar a informação do mundo e torná-la universalmente acessível e útil. Em 2004, surge o Gmail, em 2005, o Google Earth, em 2008, o Chrome: grátis, bom para todos os utilizadores. Ribeiro chama a atenção para a ordem que aparece no motor de busca, estruturada economicamente, e com preços diferentes das palavras-chave, criando assim uma economia dos acessos em que as palavras se transformam em mercadoria. Os maiores ativos destas corporações, são os utilizadores/ consumidores. O Google regula a economia, os *cookies* rastreiam o indivíduo: estamos todos ligados à *Like Economy*. O *like* passou a ser a moeda informacional social – todos participamos nesta economia. A personalização é a nova forma de educação do consumidor. Os oligopólios digitais usam o trabalho gratuito do usuário. A extração dos dados depende do trabalho dos engenheiros

⁵ Em linha: <https://www.youtube.com/watch?v=95M8yJx8IF0> (9'10'') página pela última vez consultada em 22-10-2016.

e dos matemáticos – os algoritmos são o principal instrumento da biopolítica. O Google explora a sabedoria da multidão, e procede a uma apropriação grátis do conhecimento social.



Imagem 2: *GooglePlex, Conferência Gustavo Lins Ribeiro. Em linha: <https://www.youtube.com/watch?v=95M8yJx8IF0>*

O GooglePlex, na Califórnia, tem comida orgânica, desporto, plantas podadas como dinossauros: é um paraíso.

As contratações de jovens talentosos fazem-se por entrevista, que funciona como uma espécie de oráculo. Os entrevistadores podem colocar questões absurdas, que supostamente identificarão génios: as palavras criatividade e inovação são palavras chave. Todos querem trabalhar neste Olimpo, afirma (63'37").

No debate que se segue à conferência colocam-se várias questões, destaco duas: uma sobre o uso das redes e a sua mobilidade (os filhos já não usam o Facebook) e outra sobre os processos das formações não hegemónicas, em relação às hegemónicas referidas por Ribeiro.

O debate sobre o impacto das redes sociais na vida dos indivíduos não está encerrado. Este trabalho procurou identificar mecanismos de construção da memória *barragista* nas redes sociais e fora delas, prestando atenção às representações da casa e da energia, que são conceitos estruturantes das suas narrativas.

Se um objeto é dinâmico, apurar o modo como a imaginação poética o constrói e o coloca em relação significa também refletir sobre os processos e métodos de abordagem antropológica, em tempos e ritmos gerados em redes virtuais.



Imagem 3: Fraga vista da janela do gabinete do padre Telmo, fotografia da autora (2014).

“La memoria y el tiempo, mientras lo recordaba, se habían destruido mutuamente – como cuando dos ríos se unen –, convirtiendo mis recuerdos en fantasmas (...)”
Julio Llamazares, *El río del olvido*, p. 14.

BIBLIOGRAFIA

- Araújo, J.C. (2000). *A imaginação material*, Lisboa: Universitária Editora.
- Bachelard, G. (1961). *La Poétique de l'espace*, Paris: PUF.
- Bachelard, G. (1992). *La Psychanalyse du feu*, Paris: Gallimard.

- Boellstorff, T. Nardi, B., Pearce, C., Taylor, T. L.: (2012). *Ethnography and virtual worlds. A Handbook of Method*, Oxford, Princeton University Press.
- Brady, I. (2005). “Poetics for a Planet: Discourse on some problems of being-in-place” in Denzin, N. K. & Lincoln Y. S., *The Sage Handbook of Qualitative Research*, California: Sage.
- Cannatá, M. & Fernandes, F. (1997). *Moderno Escondido – Arquitetura das Centrais Hidroeléctricas do Douro*, Porto: FAUP.
- Connerton, Paul (1993). *Como as sociedades recordam*, Oeiras: Celta.
- Connerton, Paul (2010). *How Modernity forgets*, New York: Cambridge.
- Connerton, Paul (2011). *The spirit of Mourning*, New York: Cambridge.
- Dias, J. N. Ferreira (1990 [1945]). *Linha de Rumo*, Lisboa, Banco de Portugal.
- Ferraz, T. (1960). *O Lodo e as estrelas*, Porto: ed. autor.
- Goody, Jack. (1987). *The interface between the Written and the Oral*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (2014). *Antropologia em sentido pragmático*, Mexico: FCE.
- Kant, Immanuel, (1998). *Crítica da Faculdade do Juízo*, Lisboa: INCM.
- Markham, A. (2005). “The method, politics and ethics of representation in online ethnography” in Denzin, N. K. & Lincoln Y. S., *The Sage Handbook of Qualitative Research*, California: Sage.
- Miller, D. (2011). *Tales from Facebook*. Cambridge: Polity.
- Nye, D. E. (1994). *American Technological Sublime*, Cambridge: MIT.
- Pequito, L. (2015). *Hidroeletricidade e identidade social. A técnica como memória barragista (Picote, Trás-os-Montes)*. Lisboa, Instituto Universitário de Lisboa, tese de doutoramento) Em linha: <https://repositorio.iscte-iul.pt/handle/10071/9942>
- Pinto, H. (2012). *Barragistas e emoções*, ed. Autor.
- Ribeiro, G. L. (1997). *A condição da transnacionalidade – Brasília 1997*, série Antropologia, Brasília.
- Ribeiro, G. L. (1997a). *Transnational Capitalism and Hydropolitics in Argentina: the Yacyretá Hydroelectric Dam*, Florida: Univ. Press
- Rollo, M. F., (2008). “De Picote a Carrapatelo, ou como o Plano Marshall alterou a hierarquia do aproveitamento hidroeléctrico do Douro”, *Ingenium*, nº 103., (Janeiro/Fevereiro)

Webgrafia:

<http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/critica.html#40> Kant, Crítica da Razão Pura, e-book, página pela última vez consultada em 22-10-2016.

<https://www.youtube.com/watch?v=ggFtq9Gnedc&index=2&list=RDYrb5GnD2Pbc> EDP 40 anos, página pela última vez consultada em 22-10-2016.

http://www.a-nossa-energia.edp.pt/arquivo_conteudos/, Memória de Picote, página pela última vez consultada em 22-10-2016.

<https://www.ucl.ac.uk/why-we-post>. Daniel Miller, página pela última vez consultada em 22-10-2016.

<https://www.youtube.com/watch?v=95M8yJx8IF0> conferência Gustavo Lins Ribeiro, página pela última vez consultada em 22-10-2016.

“I’M NOT EXOTIC, I’M EXHAUSTED” AFRICANOS NO BRASIL, CULTO DA ELEGÂNCIA E CONSUMO DE LUXO

por

Antônio Motta¹

Resumo: O ponto de partida deste ensaio é uma exposição fotográfica e uma performance realizada por um grupo de jovens congolezes de Brazzaville (República do Congo) e de Kinshasa (República Democrática do Congo) no Brasil. O que os aproxima são afinidades eletivas, que tem como princípio o cultivo e o gosto pela elegância, pelo consumo de roupas e signos distintivos da moda ocidental. Além disso, os jovens congolezes que chegaram ao Brasil, em 2008, possuíam vínculo e identificação com a *Société des ambianceurs et de personnes élégantes* (Sociedade dos Animadores e de Pessoas Elegantes) e, por isso, definiam-se *sapeurs*. Mais do que o resultado da experiência performada pelos *sapeurs*, ganham destaque neste ensaio conflitos de interpretações e tensões gerados a partir de diferentes lógicas de compreensão do público brasileiro sobre os jovens congolezes e, por extensão, a respeito do continente africano em geral. Convém assinalar que se trata do primeiro registro da Sape no Brasil, já que habitualmente o trajeto de um *sapeur* – fora da República Democrática do Congo Kinshasa e da República do Congo Brazzaville – é Paris: o grande destino que o legitima.

Palavras-chave: África, Brasil, SAPE, culto da elegância.

Abstract: The starting point of this essay is a photographic exhibition and a performance held by a group of young Congolese men from Brazzaville (Republic of Congo) and from Kinshasa (Republic of Congo) in Brazil. What binds together these young men, their elective affinity, is the cultivation and the taste for elegance, which gains expression in a conspicuous consumption of clothing and other signs of Western fashion. Back home, these young Congolese students – who arrived in Brazil in 2008 – had a bond and identification with the *Société des Ambianceurs et de Personnes Élégantes* (Society of Entertainers and Elegant People), and defined themselves as *sapeurs*. More than an interest in the performances of these *sapeurs* in Brazil, in this essay I propose an interpretation of the conflicts and tensions generated by the different understandings of their presence among among the Brazilian publics, which also echoed visions of the African continent in general. It should be noted that this is the first record of the Sape in Brazil, since usually the path of a *sapeur*, when out of the Democratic Republic of Congo (Kinshasa) or Congo Brazzaville, leads him to Paris, its ultimate destination: the place where his way of life receives a definitive legitimation.

Keywords: Brazzaville, Kinshasa, Brazil, SAPE, cult of elegance.

¹ Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Recife, Brasil, e-mail: antonio-motta@uol.com.br

SAPE THROUGH THE LOOKING GLASS

A *Société des Ambianceurs et de Personnes Élegantes* – que possui como acrônimo Sape – e seus membros, os *sapeurs*, têm despertado interesses dos mais diversos no campo da cultura contemporânea, em especial na fotografia, no cinema, no *design* de moda, no consumo de bens de luxo etc. Por todos os lugares em que transitam, os jovens congolese *sapeurs* costumam atrair a atenção e, com frequência, ganham destaque na mídia televisiva e digital, em páginas de jornais e revistas. Adquirem, assim, a notoriedade internacional cobiçada.

Provavelmente, a facilidade com que conseguem mobilizar o olhar de muitos tem a ver com a imagem que eles constroem de si mesmos. Por isso, é possível dizer que os *sapeurs* reescrevem sobre o corpo uma nova linguagem na qual diferentes gêneros narrativos se somam a outros tipos de expressões estéticas não menos híbridas e ambíguas. É através da fusão de elementos supostamente disparatados – a moda, a performance, a arte, o drama, o grotesco, a imitação, a paródia, a comédia, a música, o teatro, o circo, a dança, entre outros – que se forma a própria síntese de um *sapeur*.

Na narrativa de um *sapeur*, a elegância é uma condição de estar no mundo e a moda passa a ser um atributo que excede sua função meramente estética para adquirir valores intrínsecos ao comportamento e à conduta social desses jovens. Isto é proporcional ao grau de crença e veneração às grandes grifes ocidentais que inclui o consumo conspicuo de produtos de luxo importados (camisas, ternos, sapatos, meias, gravatas etc.).

Seguindo o corolário da Sape ou sua doutrina, a *sapologie*, a roupa que se veste é o próprio tecido que envolve a pele, pois há uma relação íntima entre o luxo e o corpo, mediada pelo tecido e pela roupa. Por isso não se pode imaginar um *sapeur* sem o “*dress code*” impecável e, sobretudo, sem aquilo que dá vida e sentido ao que é vestido, de modo que seus praticantes criam uma atmosfera onírica por meio da linguagem corporal. Como fez Max Ernest em sua conhecida colagem surrealista dos anos 1920, intitulada “*C’est le chapeau qui fait l’homme*”, poderíamos repetir o mesmo para os *sapeurs*: se são as roupas que os tornam *sapeurs* ou se são os *sapeurs* que fazem as roupas. Para os adeptos da *sapologie*, provavelmente se aplicaria a última parte do aforismo, pois, como costumam dizer, são eles que dão vida às roupas e espírito ao que vestem. Ou, talvez, como prefere sentenciar o fotógrafo congolês, Baudouin Mouanda, que ajudou a disseminar as imagens deles pelo mundo: “*Les Occidentaux ont créé le vêtement, mais l’habillement a été inventé à Brazzaville*”.²

² Entrevista com fotógrafo congolês Baudouin Mouanda: <http://www.lesphotographes.com/interviews/ baudouin-mouanda-jeune-talent-de-la-photographie-africaine>, acessado 01 mar 2017

No âmbito das ciências sociais, já se pode contar com um bom número de estudos sobre esse tema. Um dos pioneiros e, por isso, referencial é o trabalho de Justin-Danuel Gandoulou sobre a Sape, que resultou na publicação de dois livros em 1989. Embora mais descritivo do que analítico, o autor traça um vasto e detalhado panorama sobre a história dessa instituição, apoiando-se também em registros etnográficos. Depois dele, outros autores se debruçaram sobre essa temática e trouxeram os *sapeurs* para o centro de suas discussões, porém, com focos de interesse voltados para diferentes fenômenos através dos quais a Sape adquire existência e importância na vida social.

Entre eles, destacam-se as relações da referida instituição com o sistema ritual (Gandoulou, 1989a; Gondola, 1999a), com a economia da moda (Friedman, 2012a; Ayimpam, 2014b; Ayimpam, 2014b; Martin, 1995a; Moulemvo, 2011; Thomas, 2000), com o imaginário e consumo (Brodin, Martin, 1995b; Coulibaly, Ladwein, 2016; Gondola, 1999b; M'Bemba-Doumba, 2004), com a política (Bazenguissa, 1992a), com a produção de identidade (Gondola, 1999a; Pype, 2016; Douma, 2003), com a música (Pype, 2016; Mallet, 2002), com a imigração (Gondola, 1997d; Gondola, 1997c; Ayimpam, 2015a; Bazenguissa, MacGaffey, 1995; Bredeloup, 2008; Charpy, 2015), com o contrabando e circulação de roupas (MacGaffey, 2000; Bazenguissa, MacGaffey, 1995), com mimetização (Ferguson, 2002 a), entre outros aspectos.

Em meio a esses diferentes enfoques há um ponto de convergência que, em princípio, parece consensual: o fascínio dos congoleses por roupas à moda europeia. Entretanto, como têm sugerido alguns desses estudos, isso não é um fenômeno recente que emergiu exclusivamente com a Sape nos anos 1980. Ao que tudo indica, tal movimento potencializou uma prática que já se encontrava latente na sociedade congolosa para, depois, transformá-la em instituição voltada para o culto e o consumo da moda, com visibilidade internacional.

Com efeito, esse tipo de sensibilidade para a roupa já havia sido notada nos primeiros anos da ocupação colonial francesa, momento em que o outro foi assimilado à imagem do branco colonizador. Ocorre que, no início do século passado, muitos proprietários europeus possuíam o hábito de doarem suas vestimentas usadas aos seus subalternos (Martí, 1995a.; Martin, 1994b.; Gondola, 1999b). Com isso, a circulação de roupas europeias de segunda mão começava a ser disputada pelos congoleses, sendo por eles reutilizadas e ressignificadas como marcadores de prestígio e distinção social. Em 1913, por exemplo, o barão Jehan Gaspar Marie Witte, em livro intitulado *Les deux Congo*, foi um dos primeiros a observar que, entre a população de Brazzaville, havia uma certa tendência à emulação estética relacionada ao ideal de vestimenta ocidental:

“Aujourd’hui, les indigènes de la région de Brazzaville ne s’habillent que trop, et, le dimanche, ceux qui possèdent plusieurs pantalons, plusieurs paletots, mettent ces vêtements les uns pardessus les autres, pour étaler leurs richesses. Beaucoup se piquent de suivre la mode parisienne, et, ayant su que naguère les Européens plaisaient sur la passion des Noirs pour le chapeau haut-de-forme, si peu approprié au climat tropical et complétant parfois d’une façon comique un costume plus que sommaire, la plupart y ont renoncé et arborent aujourd’hui d’élégants panamas” (Witte 1913, 164)

Com o passar dos anos, a identificação da população congoleza ao estilo de vida parisiense ganhava ainda maior evidência, como mostram alguns estudos (Gandoulou, 1989a; Bazenguissa, 1992a; Friedman, 2012a). No início dos anos de 1950 surgiram os primeiros clubes noturnos que funcionavam também como associações de ajuda mútua, levando os jovens a contribuírem financeiramente e com regularidade. Além de espaços de sociabilidade, esses lugares destinavam-se, sobretudo, à exibição da moda, através da disputa de roupas confeccionadas ao estilo ocidental, sendo majoritariamente frequentados pelo público masculino — prática que se disseminou rapidamente pelo bairro de Bacongo, em Brazzaville. Cada clube possuía seus próprios alfaiates que elaboravam indumentárias para os associados. Todavia, mais do que pretexto de entretenimento, esses clubes serviam também como marcadores de hierarquia e prestígio entre seus adeptos. A regra era que os frequentadores pudessem renovar o guarda-roupa que, em cada nova ocasião, fosse exibido com elegância e motivasse rivalidade entre os seus pares.

Foi a época em que Brazzaville começou a se modernizar. Dadas as condições favoráveis do momento, com a expansão econômica, a cidade ganhou vida urbana com ruas asfaltadas, cinemas e outros equipamentos de entretenimento. Como observa Jonathan Friedman, a atmosfera cultural em Brazzaville nos anos 1960 era bastante afrancesada (Friedman, 1994a). O estilo *blasé* existencialista — então em voga nos cafés do Boulevard Saint-Germain, em Paris — era copiado pelos jovens congolezes. E, ao que parece, isto teria sido determinante para a formação de um grupo que ficou conhecido como *existentialistes* ou *existos*, mesmo que os seus membros ignorassem os pressupostos filosóficos de Sartre e estivessem mais interessados na moda postiza dos salões. As cores negra e vermelha foram escolhidas como emblemáticas desse grupo, que marcava presença noturna na agitada vida social dos *bar-dancing* e clubes.

Todavia, com a independência do Congo, em 15 de agosto de 1960, as afinidades eletivas com Paris, pouco a pouco, foram adquirindo conotações negativas no imaginário social congolês. Isto porque, com a implantação do novo regime que se reivindicava “socialista científico”, as relações políticas e diplomáticas entre a ex-colônia e a metrópole se tornaram cada vez mais tensas (Rubango, 1999),

entre outras razões, devido ao uso de um discurso aguerrido contra o imperialismo francês que culminou, entre outros atos, com a nacionalização de suas empresas em território congolês.

Mudanças sucessivas no governo ocorreram no curto período subsequente à revolução de 1960. Isso acarretou instabilidade e crises políticas contínuas, principalmente, devido à alternância de facções partidárias no poder instituído que – de origens étnicas diferenciadas – nem sempre compartilhavam entre si dos mesmos interesses e valores. Essa situação se acirra ainda mais com o golpe de Estado em 1968, quando foi deposto Alphonse Massamba-Débat, eleito por sufrágio universal em dezembro de 1963. No seu lugar assumiu o poder Marien Ngouabi que, além do apoio militar, contava com a simpatia da população e das elites do Norte do país e não do Sul.

Durante o novo regime, as atividades mundanas começaram a ser reprimidas. O culto da elegância, que se tornara uma prática cultural corriqueira entre boa parte da população masculina congoleza, não mais se coadunava como os princípios ideológicos então proclamados. A maioria dos clubes fechou e houve uma reação negativa ao uso de roupas aos moldes ocidentais. Do ponto de vista do *establishment* revolucionário isso foi interpretado como ofensivo aos princípios identitários do povo africano e, no lugar, buscou-se incentivar o renascimento da cultura tradicional, com referências marcadamente locais e continentais.

Embora discutível como interpretação, Rémy Bazanquisa sugere que a emergência da Sape como instituição – tal como é conhecida atualmente – ocorreu nesse período, concomitantemente às tensões políticas e à crise econômica que afetou o Congo do final dos anos 1960 ao início dos 1980 (Bazenguissa, 1992 a). De acordo com essa compreensão, depois de 1968, o governo, ao fazer uso da violência militar para se manter no poder, teria provocado uma reação contrária na população. Ao invés da violência pela violência, muitos dos jovens congolezes reagiriam a isso por meio do consumo ostentatório do vestuário ocidental de luxo. Tal perspectiva sugere que esses jovens, ao cultivar a moda, teriam atuado no plano simbólico como uma espécie de contra-poder ao governo instituído por meio de outros símbolos de poder que seriam elegidos através do vestuário de luxo, como forma de expressão e de identidade nacionais.

Já para outros autores, o contexto em que se institucionaliza a Sape, nos anos 1980, é motivado sobretudo pela retomada do crescimento econômico no país, em especial com o chamado *boom* petrolífero, que possibilitou o consumo e o trânsito de muitos congolezes a Paris. Além de grande fluxo migratório para a capital francesa, a música teve um papel importante na disseminação nacional e internacional dos valores da Sape. Foi o momento em que o cantor congolês Papa

Wemba adquiriu projeção internacional, especialmente na França, tornando-se um dos ícones mais importantes da *world-music* e uma espécie de porta-voz oficial da Sape. Ele não só ajudou a difundir e popularizar a *sapologie* como também se transformou num elo importante de comunicação a mediar a triangulação entre a Sape, a música popular congoleza e a imigração de congolezes para a Bélgica e a França.

LOOKING GLASS HOUSE

Certamente o ponto crucial para a compreensão da Sape enquanto instituição é o funcionamento e manutenção de sua organização hierárquica e do campo ritual. Como ressalta J.-D. Gandoulou (1989a), um dos atributos centrais para aquisição de legitimidade e prestígio de seus membros é a passagem obrigatória por Paris: última etapa denominada "*Aventure*". Mas, antes disso, os jovens *sapeurs* devem cumprir determinadas provas iniciáticas em seus lugares de origem e que compreendem várias modalidades.

A primeira delas pode ter início em Brazzaville ou em Kinshasa. A condição para quem se inicia é a acumulação de roupas, equivalente ao nível mínimo então exigido para um candidato a *sapeur*. Nesta fase inicial, os jovens – geralmente de origem social modesta e com pouca escolaridade – recorrem à economia da moda local, através do serviço de costureiras ou alfaiates para confecção de seus trajes, inspirados, quase sempre, nos modelos dos que se encontram na posição superior da hierarquia. Nesse processo é feita uma diferenciação entre as roupas confeccionadas com tecidos fabricados no continente, consideradas inferiores, e as costuradas com tecidos importados, classificadas como superiores (Gandoulou, 1989 a).

Na escala valorativa da Sape, o desdobramento dessa etapa inicial requer a inserção do *sapeur* no mundo das roupas *prêt-à-porter*, com marcas de grandes estilistas, mas em larga escala industrial. Com a globalização da economia, o crescimento do comércio de roupas contrabandeadas e de segunda mão se tornou acessível, tanto em Brazzaville quanto em Kinshasa, possibilitando aos jovens a aquisição dessas peças de vestuário por preços relativamente módicos. Ao se apropriarem das grifes, os *sapeurs* costumam classifica-las por categorias, de acordo com a importância na escala de prestígio adotada pelo sistema de moda da Sape: V.F. (venant de France); V.I. (venant d'Italie) e V.A. (venant d'Angleterre).

Já a etapa subsequente exige a superação do *prêt-à-porter* pelas roupas de grandes marcas da alta costura. Mas nem sempre os *sapeurs* dispõem de recursos

suficientes para sua obtenção. Neste caso, sentem-se atraídos pela cópia e falsificação dos grandes nomes da *haute couture* internacional, sobretudo através do tráfico ilícito de marcas que se tornou negócio rentável em algumas cidades africanas (Macgaffey, 2000). É nessa fase que muitos *sapeurs* adquirem falsificações da alta costura francesa ou italiana, apesar de tal prática ser classificada no *ranking* da Sape como a mais baixa do sistema.

A última prova reservada ao suposto herói é chegar a Paris, considerada o “centro mundial da Sape” (Gandoulou, 1989a b). A aventura se inicia exatamente no momento em que o *sapeur* parte de Brazzaville ou de Kinshasa rumo à capital francesa. A partir desse momento, o “aventureiro” – termo utilizado para definir o estado liminar em que se encontra temporariamente – deverá atingir os objetivos perseguidos para, em seguida, realizar o regresso glorioso ao seu país de origem, concluindo a última sequência do processo para obter o reconhecimento e o prestígio desejados (Gandoulou, 1989 a b).

Em princípio, o deslocamento de um *sapeur* a Paris poderia ser visto como uma “migração cultural”, se estiver condicionado a um período de tempo determinado para consecução de seus objetivos (Bazenguissa, MacGaffey, 1995). Deste modo, Paris atuaria, no plano imagético da Sape, como uma espécie de estágio final para o refinamento cosmopolita, permitindo que o *sapeur* possa atingir, finalmente, o nível mais elevado na hierarquia da instituição. Nesse processo, uma das regras mais importantes a ser cumprida é que o *sapeur* obtenha “la *gamme*”, expressão que serve para designar a acumulação de grifes de alta costura, com autenticidade comprovada. Com tal propósito, ele deve reunir um conjunto de peças de marcas exclusivas, nem que para isso tenha que passar por sérias necessidades materiais, inclusive fome. Na maioria das vezes, para poupar a quantia necessária à aquisição desse tipo de vestuário ou de acessórios de luxo, é obrigado a se submeter a precárias condições de moradia e sobrevivência em Paris. Um mês de salário poupado pode lhe custar o preço de um acessório de luxo: um blazer Gianfranco Ferré ou Giorgio Armani, um sapato J. M. Weston sob encomenda, uma bolsa masculina de couro da marca Louis Vuitton etc.

Não são poucos os casos em que alguns *sapeurs* se envolvem com o mundo das drogas e outras contravenções para angariar recursos destinados a aquisição do vestuário de luxo. Muitos vivem de trabalhos temporários, outros se envolvem com a venda ilícita de grandes marcas roubadas ou a falsificação de vestimentas da alta costura francesa, sobretudo. A grande concentração deles é em Château Rouge e Goutte d’Or, lugares conhecidos em Paris pela grande presença da imigração congoleza e africana em geral. É também lá onde se concentra o comércio e as atividades principais da Sape.

No momento de retorno ao país de origem, é previsto que o *sapeur* traga na bagagem muitas grifes e acessórios de luxo que acumulou durante o tempo de sua permanência na capital francesa. Quando reinstalado em Brazzaville ou em Kinshasa, ele deverá fazer demonstração pública do seu novo guarda-roupa como prova bem-sucedida da "aventura". Isso pode ocorrer em reuniões, festas e ocasiões especiais, diante do crivo de seus pares. Mas, é importante a aprovação tanto dos *sapeurs* que se encontram em hierarquia superior à dele, quanto dos aspirantes à Sape que o elegem como um novo ídolo a ser copiado.

O pressuposto é que o "aventureiro" adquira a legitimidade esperada e a ele seja concedida a nova mudança de *status*, passando da condição de "aventureiro" para a de *sapeur* no *staff* superior da Sape. As regras para a aprovação vão depender da quantidade e qualidade de grifes que ele tenha conseguido juntar e que correspondam aos vários itens referendados pelo sistema de moda da Sape. Por exemplo: trajes e blazers: Gianfranco Ferré, Gianmarco Venturi, Marithé & François Girbaud, Tokio Kumagai, Cerruti, Armani, Enrico Coveri etc.; Sapatos: J. M. Weston, Cabo Bianco, Larios, Lobb, Alden; Relógios: Patek Philippe, Hublot, Piaget, Cartier; Perfumes: Yves Saint Laurent, Chanel, Dior; Óculos de sol: Prada, Oakley, Vuarnet, Gucci, Tom Ford, Emporio Armani, Marc Jacobs; Cintos: Valentino e Dolce & Gabbana; Mochilas e malas: Louis Vuitton; Meias: Burlington, Gene Meyer, Ralph Lauren; Gravatas: Roberto Cavalli, Luigi Borrelli, Canali, Christian Lacroix, Charvet, Turnbull & Asser; Lenço de bolso: Faliero Sarti, Ermenegildo Zegna, Etro, Gabriel Pasini; Echarpes: Salvatore Ferragamo, Givenchi, Lavin, Valentino, Burberry, Paul Smith, Alexander McQueen, entre outros.

Alguns dos itens aqui referidos são adquiridos diretamente nas boutiques de luxo da *Rive Droite*, especialmente na Rua do Faubourg Saint-Honoré e suas imediações, enquanto outros na *Rive Gauche*. Mas, a maioria deles são compradas no comércio de Château-Rouge. É também nesse bairro de Paris que os *sapeurs* adquirem algumas grifes falsificadas, mas que dificilmente poderão ser identificadas devido à perfeição e requinte das cópias. Para cada grife são construídas narrativas baseadas na verossimilhança de fatos que, ao serem relatados por um *sapeur*, acabam confundindo até mesmo os especialistas da moda. É certo também que, em média, cada *sapeur* consegue acumular um número bem inferior de objetos de luxo do que aquele que costuma ser propalado.

O reflexo e a repercussão prática de todo esse esforço na vida e sobrevivência materiais de um *sapeur* já foi objeto de reflexão de Jonathan Friedman, no seu estudo sobre economia da moda (Friedman, 2012a). Sugere esse autor que o projeto acumulativo de grifes resulta num paradoxo, isto na medida em que tal iniciativa começa e termina apenas com o consumo, sem, contudo, gerar renda

contínua que possa garantir a sobrevivência econômica do *sapeur*. Exceto em alguns casos, quando ele entra na cadeia produtiva da moda, seja intermediando o tráfico ilícito de grifes de luxo ou mesmo contrabandeando; seja ainda quando intermedia ou comercializa roupas de segunda mão. Há casos em que os *sapeurs* idosos – que se tornaram referências para o grupo – alugam peças fetiche de seus guarda-roupas para os *sapeurs* iniciantes, gerando, com isso, algum meio de recurso financeiro para a sua sobrevivência. Daí porque muitos deles, quando já em idade avançada, além do esquecimento por seus pares, acabam seus últimos dias na miséria; enquanto outros, mais espertos, conseguem reverter o capital simbólico da Sape em vantagens financeiras pessoais.

Mas, independentemente dos percursos e percalços de cada um deles, Paris, certamente, continuará sendo a grande referência: imagem e reflexo especular de todos aqueles que se sentem seduzidos pela Sape. Por outro lado, é a circulação e o deslocamento constantes dos *sapeurs* dentro e fora da África que permite que o sistema de moda da Sape venha sempre a se renovar, possibilitando que novos adeptos se deixem atrair pela “aventura” e, com isso, seja assegurada a continuidade da instituição.

AO INVÉS DE PARIS, O BRASIL

À primeira vista, a chegada de estudantes congolezes no Brasil identificados com a Sape poderia causar a impressão de uma aventura – pelo menos no sentido etimológico a que a palavra se refere: algo que vem pela frente. Mas, o objetivo desses jovens era o estudo e isso vai em direção oposta à “aventura” da qual acabamos de nos referir. Em princípio, tal decisão é incompatível com a incerteza ou o risco requeridos na experiência de um “aventureiro” a *sapeur*. Trata-se de um percurso previsível e com objetivos distintos, pois esses jovens chegam ao Brasil na condição de estudantes e não de *sapeurs*. A segunda categoria passa a ser secundária e, por isso mesmo, sem importância para as etapas a serem cumpridas nos Trópicos.

O grupo de jovens que serviu de base para esta pesquisa era composto por 9 congolezes, na faixa etária entre 18 a 25 anos, dos quais 6 eram de Brazzaville e 3 de Kinshasa. Tinham como objetivo a permanência temporária para fins de estudos em universidades brasileiras. Alguns deles chegaram em 2008 e outros em 2009. A escolha, segundo eles, foi motivada mais pela oportunidade que se apresentava naquele momento do que propriamente pela vontade e interesse deles em virem ao Brasil. Coincidiu com a época em que o governo brasileiro – através do Ministério das Relações Exteriores – desenvolvia uma política de cooperação

internacional com países africanos. Resultaram desse acordo vários convênios entre instituições de ensino superior de países africanos e universidades públicas brasileiras que, através do Ministério da Educação, possibilitaram a permanência dos estudantes africanos no Brasil por meio de bolsas de estudo (Motta, 2012 a).

Em princípio, a maioria deles pertencia a camadas sociais consideradas “economicamente vulneráveis” em seus países de origem – o que era uma exigência do programa de cooperação internacional do Brasil para a concessão de bolsas. Mas todos possuíam escolaridade básica e estavam interessados nos cursos universitários como forma de ascensão social. Para estes estudantes, a Sape era uma referência importante, mas não um fim único, como observa um deles:

“... independentemente de nossas crenças religiosas fazemos da sapologie uma profissão de fé... é um outro lado que nos complementa..., mas, ao lado disso, construímos também outros projetos para o futuro...”

De uma ou de outra maneira, todos já haviam se iniciado nessa instituição, embora estivessem ainda numa fase de consumo intermediária em que se vestiam com grifes importantes, porém, industrializadas e algumas de luxo exclusivas, de segunda mão ou emprestadas por familiares. Roupas, sapatos, relógio, óculos, echarpes e outros itens faziam parte da bagagem que trouxeram para o Brasil. Mas a grande esperança ainda era poder algum dia chegarem a Paris.

Geralmente, a iniciação à Sape se deu por meio de um membro da família ou de amigos, conforme relato a seguir:

“... a sape é um valor que passa de geração a geração... é assim como as várias línguas que falamos em nosso país... se aprende naturalmente sem saber o por quê... talvez porque precisamos nos comunicar... é assim com o vestir... foi o que se passou comigo... comecei a frequentar os lugares da noite, beber, namorar, sair com amigos e imitar como eles se vestiam... quando completei quinze anos ganhei de presente de um tio sapeur, que morava em Paris, um par de sapatos J. M. Weston modelo mocassin à pampilles... o weston foi minha primeira iniciação e a porta de entrada na SAPE e depois disso nunca mais consegui sair... resolvi vir estudar no Brasil e coloquei na mala o par de weston, que está em perfeito estado, e que me acompanhará pela vida...”

Pouca coisa eles sabiam do Brasil. Como lembram, as dificuldades foram maiores do que o previsto. Primeiro, a barreira da língua, uma vez que entre si costumavam se exprimir através de línguas nativas e o francês utilizado para a comunicação em geral, que servia como uma espécie de língua franca. Depois, os novos códigos culturais que eles nem sempre conseguiam traduzir com facilidade.

Ao chegarem, esses estudantes se dispersaram por diferentes cidades e estados brasileiros, embora a maioria deles se concentrasse na região Nordeste do país. Certamente, foi um dos motivos que dificultou a eles se assumirem *sapeurs* com maior frequência. Isto porque a lógica da Sape é gregária e necessita reunir seus pares para criar um clima de disputa que motive a exibição de roupas através da performance pública. Durante o tempo de permanência no Brasil, isso só foi possível em algumas ocasiões, quando se deslocavam para visitar os amigos em capitais mais próximas ou quando se reuniam em algum evento especial, organizado pela rede de estudantes africanos no Brasil, que incluía também outras nacionalidades. Todavia, o uso de roupas de grifes e o cuidado com a aparência não deixaram de ser prática cotidiana entre eles, o que provavelmente causou estranhamento entre os brasileiros com quem eles se relacionavam, especialmente nas universidades.

DUAS ROUPAS E DUAS MEDIDAS

O panorama que se descortinava no Brasil nada tinha a ver com as referências aos trajes e modo de se vestir de um *sapeur*. Para eles, o choque cultural começou no dia em que se apresentaram em suas salas de aula, sob o olhar de reprovação e risos dos colegas brasileiros.

Ocorre que para a grande maioria dos brasileiros o desconhecimento da África contemporânea não deixa de ser um fato notado, pois ainda persiste no imaginário de muitos a ideia de uma África pastoral, povoada por grupos tribais – sem vida urbana ou qualquer traço de modernidade (Motta, 2014a). Por conseguinte, a expectativa dos brasileiros em relação a esses estudantes passava por representações étnicas generalizadas a todo o continente africano e, de certo modo, mediada pela fantasia de que túnicas coloridas, adereços tribais e outras formas exóticas de vestuário eram mais adequadas às tradições culturais africanas do que o uso de grifes ocidentais de luxo. Para os estudantes brasileiros, as roupas de grife se ajustavam melhor ao estilo de uma classe de poder aquisitivo superior e, por isso, lhes parecia incompatível com a realidade de um continente comumente percebido apenas pelas imagens de “fome e miséria” (Motta, 2015d).

Assim se iniciava o jogo antagônico de representações. Enquanto os estudantes congolezes reiteravam usos e valores ocidentais de modernidade, especialmente por meio de signos da moda e do luxo; os colegas brasileiros enxergavam nisso algo caricato e postiço, simplesmente porque tais usos e valores não correspondiam às imagens que tinham do continente africano. Outro ponto de divergência era o de que a vaidade excessiva dos estudantes congolezes não correspondia aos códigos de

masculinidade que, geralmente, os brasileiros têm como referência de gênero. *Grosso modo*, esta era a reação que os estudantes brasileiros, em sua maioria, deixavam transparecer a respeito dos colegas congolese. Porém, ao que tudo indica, por trás dela se ocultavam outras razões que não eram reveladas de forma explícita.

Provavelmente, o ponto central da discordância não passava necessariamente pelo consumo da moda em geral, prática, aliás, compartilhada em maior intensidade pelos brasileiros do que até mesmo pelos congolese. O desacordo estava naquilo que era consumido pelos congolese, ou seja, grifes de luxo, e, portanto, o que estava em jogo era a legitimidade de quem pode ou não consumir esse tipo de produto. Na perspectiva dos brasileiros, esse tipo de consumo estava associado a valores distintivos e ao pertencimento a uma determinado segmento social. Ainda que não fosse verbalizado com todas as letras, era difícil para muitos deles, sobretudo os de segmentos sociais mais elevados, admitir que africanos “negros e pobres” pudessem adquirir grifes importadas iguais às consumidas por alguns deles. Além disso, como se sabe, muitos brasileiros fazem uso de grifes exclusivas e de outros signos distintivos para marcar sua posição e pertencimento a um extrato social médio ou superior, acrescido de outros signos de diferenciação: automóveis de marcas estrangeiras, estratificação de moradia, lugares exclusivos e caros destinados ao lazer, escolha seletiva de amizades etc.

Visto dessa perspectiva, poderia se pensar que os marcadores distintivos do consumo de alguns desses brasileiros começavam a se nivelar por baixo, uma vez que os colegas africanos, “negros e cotistas”, também faziam uso desse mesmo tipo de distinção. Contudo, para os estudantes africanos as grifes não tinham exatamente a mesma função de marcadores de classe social atribuída pelos brasileiros, pois representavam indicadores de elegância, de modernidade e de desejo de inserção em um mundo globalizado.

Deste modo, a lógica de valores e de consumo da moda no Brasil parecia ir de encontro ao sistema de referência da Sape. Neste, embora baseado numa estrutura hierarquizada, os valores distintivos da moda não passam necessariamente pela estratificação social, mas pela competitividade e prestígio adquirida através da roupa e, mais ainda, pela disputa de elegância entre os membros do grupo. Até porque, majoritariamente, os seus adeptos são oriundos de camadas economicamente inferiores, tanto em Brazzaville quanto em Kinshasa e a mobilidade social não é garantida pelo fato de se tornarem *sapeurs*.

Já no sistema de moda no Brasil a orientação parece ser pautada por outros princípios. Possivelmente, o que prevalece como regra não é a competição pela elegância, atributo, na maioria das vezes, menos apreciado pelo público masculino e mais presente na construção estereotipada de imagens do gênero feminino. De

maneira geral, o que importa é a disputa pelo valor material da roupa ou de objetos homólogos (marcas de carro etc.) como afirmação de status econômico e de poder. Deste modo, a estratificação social se faz presente na escolha daquilo que é consumido e, sobretudo, por quem pode consumir determinado tipo de produto, criando, assim, referências estéticas e de gosto excludentes como estratégia de diferenciação social.

Geralmente a tendência é atribuir àqueles que pertencem às camadas economicamente inferiores padrões de “gosto duvidoso”, compatíveis com as ofertas do chamado consumo popular que compreende marcas e acessórios industrializados em grande escala – nacionais ou importados da China – que podem ser adquiridos a custo acessível. Isto compreende marcas consideradas de “segunda categoria”, ou os chamados *fakes*, “*made in Paraguay*”, ou seja, falsificações grosseiras de calças *jeans*, sapatos esportivos da marca *Reebok*, *Nike*, *Adidas*, relógios, de óculos esportivos, perfumes e outros objetos qualificados como de “consumo de pobres” na expressão utilizada habitualmente por estratos superiores.

Já as camadas médias da população, de certo modo, buscam inspiração, com maior frequência, nas referências estéticas das camadas economicamente superiores, sobretudo no que diz respeito ao consumo de grifes importadas e outros signos da moda como forma de diferenciação social. As viagens aos Estados Unidos para esse tipo de consumo, especialmente a Miami, são mais frequentes na chamada classe média devido à oferta mais acessível de grifes industrializadas, enquanto estratos superiores buscam se pautar pelas referências da moda europeia, com a aquisição de roupas exclusivas consagradas pelo *jet-set lifestyle*.

Convém também notar que o mercado de roupas usadas não se tornou ainda uma prática usual na sociedade brasileira, que vê esse tipo de atividade com certo preconceito, mesmo entre as camadas mais pobres da população, que tende a se referir a esse tipo de roupa como de “caridade” ou “para doação a mendigos de rua”. Em algumas capitais do país começam a surgir os brechós, lojas especializadas em roupas usadas do tipo *vintage*, porém, destinadas a um público sensível ao estilo “alternativo” e com escolaridade mais elevada. De resto, a grande referência para a maioria da população continua sendo as roupas novas da indústria da moda, sempre adquiridas de primeira mão, seja no chamado comércio popular, de ruas ou mercados, seja em lojas de grifes exclusivas nos *shoppings* de luxo ou ainda diretamente nos grandes centros da moda europeia, direcionada a outro tipo de consumidor.

Como se pode observar, muito em comum têm os *sapeurs* com o gosto e consumo das elites brasileiras, especialmente no que diz respeito às grifes estrangeiras, as roupas exclusivas, assim como outros itens da moda que passa por um sistema classificatório seletivo e como os quais não há correspondência nos

segmentos de menor poder aquisitivo da sociedade brasileira. Talvez, por isso se entenda a reação de desconforto demonstrada por alguns brasileiros em relação aos congolese *sapeurs*. Possivelmente, porque em uma sociedade do tipo estratificada – como é o caso da brasileira – fosse para eles inadmissível pensar que jovens africanos pudessem ter acesso aos mesmos bens de consumo da moda internacional de luxo e às mesmas referências estéticas distintivas que, até então, era privilégio das elites brasileiras. Não se pode ignorar que o Brasil foi, no passado, um modelo de sociedade escravocrata, baseada em relações servis, de força e violência, e que tem produzido até hoje disparidades sociais seculares. Não é de se admirar, portanto, que fantasmas dessa natureza, de vez em quando, atuem no imaginário de suas elites³.

A partir de algumas dessas observações é possível se entender melhor os desdobramentos que levaram os estudantes congolese no Brasil a se sentirem desconfortáveis em sua segunda pele, revestida pelas roupas de grife, como também a suscitarem embaraços que se prestam vários tipos de interpretação. Certamente o momento mais importante e revelador de tudo isso ocorreu quando foram convidados, como *sapeurs* e não mais como estudantes, a realizar um ensaio fotográfico e uma performance registrada em vídeo no Museu da Abolição no Recife.

A ÁFRICA COMO LUXO

As sessões fotográficas ocorreram nas cidades em que os *sapeurs* residiam, complementadas pela gravação de um vídeo⁴. Contudo, se observamos com maior acuidade as fotografias que serviram de base para essa exposição, vamos notar que, em algumas delas, repetem-se os mesmos clichês sobre os *sapeurs* disseminados em outros ensaios fotográficos internacionalmente conhecidos. É que se tornou lugar comum estabelecer correlações contrastivas entre as vestimentas de luxo e o pano de fundo precário em que habitam. Era como se houvesse uma incompatibilidade permanente entre conciliar o desejo pela posse de grifes luxuosas e as condições materiais nem sempre favoráveis com as quais comumente eles são obrigados a se confrontarem na realidade em que vivem. Isso é ainda mais visível quando se deixam fotografar no *habitat* de origem. A depender do grau de exotismo dirigido

³ Com o mais recente alinhamento do Estado brasileiro aos princípios econômicos do ideário neoliberal, as conquistas de políticas sociais voltadas para a inserção da população no estado de bem estar social – implementadas pelo governo anterior – vêm sendo ameaçadas e mesmo suprimidas.

⁴ <http://www.revista.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revistaanthropologicasvisual/article/view/482/html>

ao público alvo, as vestes de luxo aparecem em primeiro plano a se contraporem com a paisagem urbana de ruas degradadas e empoeiradas, tanto em Brazzaville quanto em Kinshasa, que servem como cenário.

O vídeo é menos previsível porque explora micro narrativas em que eles são os próprios *performers*, criando situações inusitadas e até mesmo divertidas, sem seguir, contudo, um *script* previamente definido. As sequências foram gravadas de forma aleatória, de acordo com a inspiração momentânea dos protagonistas e, especialmente, a vontade deles em atuar diante da câmara e dirigir o roteiro da apresentação. A ideia não era fazer algo unilinear, mas construir uma espécie de *puzzle* em que o espectador pudesse fazer combinatórias possíveis a partir de situações delirantes criadas pelos próprios *sapeurs*. O conteúdo das narrativas reitera aquilo já confirmado por eles: substituir o mito da África como miséria do mundo pelo mito da África como luxo do mundo.

Com a presença de alguns deles, a exposição foi aberta ao público no dia 11 de novembro de 2011, com mostra fotográfica, exibição do vídeo e outros recursos expográficos, que contemplavam peças do vestuário e acessórios de moda por eles emprestados. A recepção do público não diferiu daquilo já esperado. Não fazia sentido para muitos as imagens de africanos vestidos à europeia, a encarnar – na visão de alguns – a própria figura ou espectro do colonizador branco. Muitos enxergaram nisso uma caricatura grosseira e provocativa do capitalismo ocidental, sendo eles acusados por uns de alienados e, por outros, de traírem suas raízes e tradições ancestrais ou até mesmo de se venderem ao mercado (Motta, 2012 a). Houve protesto da parte do público, o que se repetiu em outros centros urbanos onde a exposição foi montada.

É importante assinalar que, a partir da exposição, a presença dos *sapeurs* no Brasil tornou-se pública e, com isso, mobilizou a atenção de grupos sociais heterogêneos, destacando-se dentre eles os afrodescendentes que reagiram de forma crítica. Para a grande maioria daqueles que se reivindicam no Brasil como afrodescendentes, a construção de suas raízes identitárias é, comumente, forjada a partir da imagem especular de uma África como projeção do passado, isto é, de seus ancestrais escravos, presa a um tempo mítico e quase irreversível. Isso naturalmente ia de encontro à narrativa que os *sapeurs* buscavam moldar em si a partir da maneira de se vestir e de um ideal oposto que preferia visualizar a África como plural e dinâmica, sincronizada com fluxos culturais globalizados, que não se prestava a uma leitura consensual e estereotipada (Motta, 2012a).

Independentemente dos diferentes tipos de reação crítica e, sobretudo, com conteúdos ideológicos distintos, havia um elemento comum que parecia incomodar a todos, manifestado através da rejeição à forma de como os *sapeurs* assimilavam, copiavam e se apropriavam de signos alógenos à sua cultura de origem.

"I'M NOT EXOTIC, I'M EXHAUSTED"

Nada mais original, nada mais intrínseco a si que se alimentar dos outros. É preciso, porém, digeri-los. O leão é feito de carneiros assimilados

Paul Valéry.

Há alguns anos atrás, o antropólogo James G. Ferguson, em artigo provocativo e polêmico, analisava com argúcia a mimetização dos africanos a gêneros discursivos e a indumentárias ocidentais como meio de reivindicarem sua participação na sociedade mundial (FERGUSON, 2002 a). Deixa entrever esse autor que a aquisição de bens de consumo ocidentais era a única maneira que os africanos dispunham – em um contexto colonial e de subordinação – para reivindicar o *status* de civilizados, incompatível ao de colonizados. Ao longo do tempo e, mais recentemente, com os processos de globalização, esta se tornaria uma prática utilizada por muitos africanos, inclusive os *sapeurs*. Não caberia aqui adentrarmos, com a profundidade que merece ser tratado, o artigo de Ferguson, mas o que ele deixa sugerir – grosso modo – é que a mimetização dos africanos, ao olhar ocidental, sempre pareceu embaraçosa. Isto porque, ao desejarem se tornar “civilizados” ou parecidos com os ocidentais, os africanos apagavam diferenças culturais que, para o mundo ocidental e, sobretudo, para antropologia, se faziam necessárias a fim de que pudessem continuar a produzir reflexões críticas a partir da produção de alteridades e, por essa razão, era mais interessante pensar que os africanos resistiam do que assimilavam. Com fina ironia, nota Ferguson que, diante de tal impasse, preferiu-se pensar, no lugar da imitação, em termos de paródia, pois este gênero de expressão representava um gesto mais subversivo e de resistência ao colonialismo da parte dos africanos; enquanto que a assimilação era encarada como gesto subordinado e que parecia ganhar uma alteridade fictícia, refletida na imagem do europeu.

Um dos exemplos emblemáticos sobre mimetismo como paródia de resistência, analisado por Ferguson, é o filme de Jean Rouch, *Les Maitres Fous*, que registra etnograficamente um ritual de posse conhecido como Hauka, no Gana, em 1953-1954. Na sequência ritual, os africanos são possuídos por oficiais coloniais brancos que são imitados performaticamente por meio de expressões dramáticas como sinais de posse: movimentos convulsivos, olhos abaulados e espuma na boca como cães raivosos a salivar. Em estado de transe, os africanos, incorporados na pele de funcionários coloniais, contestam essa autoridade com irreverência e deboche, apropriando-se dos poderes de seus superiores através do mimetismo per-

formativo. Para muitos estudiosos, como nota Ferguson, o Hauka foi interpretado como um caso exemplar de resistência cultural através da paródia e apropriação do outro, em que os africanos de forma engenhosa e ativa buscam resistir à cultura ocidental, reivindicando a sua própria autonomia.

Em relação aos *sapeurs*, não se trata necessariamente de assimilação como paródia, no sentido de gênero e expressão burlesca e irônica como referência ao modelo ou matriz europeia, embora muitos prefiram enxergar neles assimilados submissos do que subalternos resistentes – como foi demonstrado pelo público brasileiro em relação à exposição e ao vídeo. Nenhuma coisa nem outra vem ao caso, pois a compreensão desse fenômeno, ao que parece, não passa por uma oposição binária entre assimiladores ativos ou assimilados passivos. Não se deve esquecer que o contexto mundial atual é bem distinto daquele em que nos anos de 1950 – em pleno processo de descolonização da África – Jean Rouch registrou a cerimônia do Hauka e, por sua vez, a antropologia africanista era forçada a repensar o seu próprio objeto de pesquisa face aos desafios que o mundo pós-colonial suscitava. A inserção dos africanos na contemporaneidade passa a ser uma condição que pode ser também reivindicada por outros povos, tornando-se um direito, como nota Ferguson, e não mais uma condescendência do sistema-mundo, muito embora a globalização não assegure a equidade a quem a pleiteia.

O contexto no qual Ferguson pensa os africanos, incluindo os *sapeurs*, é bem diferente daquele que estamos aqui a problematizar. Pensar os *sapeurs* no Brasil torna-se ainda mais complicado, pois nos exige refletir sobre uma relação triangular muito delicada entre Europa, Brasil e África, mediada pelo processo de colonização. Neste sentido, é corrente se ouvir entre brasileiros que o continente africano constitui parte integrante de um “nós”, isto é, que já foi incorporado ao patrimônio cultural brasileiro, a partir do momento em que se deu a experiência de colonização. Visto dessa perspectiva, tal lógica leva a crer que os vínculos ancestrais com o outro continente sempre estiveram presentes na vida social brasileira e, por isso, as influências africanas acabaram por se transformar em manifestações genuinamente nacionais, tamanho o grau de suas interpenetrações.

Portanto, a presença dos *sapeurs* no Brasil e a reação a eles parecem criar um uma situação ainda mais embaraçosa, na medida em que muitos dos brasileiros não se reconheciam diante de sua “fictícia” alteridade africana, idealizada na figura de antepassados míticos: os escravos. Mas, ao contrário, estavam perante jovens modernos, *hipsters*, com ares cosmopolitas, com cidadania e passaportes africanos, que não se interessavam em autenticar um passado comum que liga Brasil e África, tampouco se sentiam parte dele, o

que frustrava a imagem especular do africano como guardião de uma memória ancestral compartilhada por ambos os continentes. Por outro lado, paradoxalmente, se estabelecia uma relação simétrica quanto ao ideal de modernidade como inserção no mundo dos bens de consumo globalizado, que era reivindicado tanto de uma parte quanto de outra.

Neste caso, mais adequado seria pensar que brasileiros, de um lado, e africanos *sapeurs*, de outro, estariam em condições de paridade para competirem, proporcionalmente ao grau de intensidade com que “assimilam” e “copiam” a moda estrangeira e o desejo de inserção no mundo globalizado. Há muito tempo que essa prerrogativa deixou de ser uma reivindicação para se tornar prática corrente entre diferentes segmentos da sociedade brasileira, porém, com diferenças quanto ao conteúdo e valor daquilo que é consumido. Se aqueles de maior poder aquisitivo se podem dar ao luxo de consumir diretamente nos centros da moda – Paris, Roma, Londres e Nova Iorque –, outros, menos aquinhoados, consomem em sua própria casa o legado da globalização, através de produtos chineses e de outros polos industriais asiáticos que retroalimentam esse tipo de mercado.

Desnecessário lembrar que o fascínio dos brasileiros pelas novidades da moda estrangeira em geral já era fato conhecido na primeira metade do século XIX, e mais ainda no final desse mesmo século, quando as suas elites importavam, diretamente de Paris ou alhures não só ideias como também todos os tipos de artefatos materiais. O caráter postiço e inautêntico em assimilar e importar ideias e artefatos estrangeiros era em 1897 observado pelo crítico literário Silvio Romero:

[...] Uma pequena elite intelectual separou-se notavelmente do grosso da população, e, ao passo que esta permanece quase inteiramente inculta, aquela, sendo especial dotada da faculdade de aprender e imitar, atirou-se a copiar na política e nas letras quanta coisa foi encontrando no Velho Mundo, e chegamos hoje ao ponto de termos uma literatura e uma política exóticas, que vivem e procriam em uma estufa, sem relação como o ambiente e a temperatura exterior. É este o mal de nossa habilidade ilusória e falha de mestiços e meridionais, apaixonados, fantasistas, capazes de imitar, porém organicamente impróprios para criar, para inventar, para produzir coisas nossas e que sai do fundo imediato ou longínquo de nossa vida e de nossa historia [...] Macaqueamos a carta de 1894, transplantamos para cá as fantasias de Benjamin Constant, arremedamos o parlamentarismo e a política constitucional do autor de Adolphe, de mistura com a poesia e os sonhos do autor de René e Atala. O povo, este continua analfabeto. O segundo reinado, com sua política vacilante, incerta, incapaz, durante cinquenta anos, escancarou todas as portas, e fê-lo tumultuariamente, sem discrimem, sem critério. A imitação, a macaqueação de tudo, modas, costumes, leis, códigos, versos, dramas, romances, foi regra geral. A comunicação direta para o velho continente pelos paquetes de linha regular engrossou a corrente

*da imitação, da cópia servil [...] E eis porque, como cópia, como arremedo, como pastiche para inglês ver, não há povo que tenha melhor constituição no papel [...] tudo melhor no... papel. A realidade é horrível.*⁵

O teor das observações do crítico literário brasileiro, embora pareça hoje soar desencontrada e anacrônica, serve, contudo, não apenas para ilustrar a atmosfera de uma época, como também um fenômeno que, de certo modo, se pode ainda hoje identificar na sociedade brasileira. O que enfatiza Romero é que uma pequena elite dedicava-se a copiar, posto que tinham acesso diretamente aos modelos europeus, enquanto o grosso da população permanecia excluída do processo. Evidentemente que esse quadro mudou e muitos daqueles que o autor se referia com o “grosso da população” também começaram a ter acesso às novidades estrangeiras do mercado globalizado da moda. Mesmo mudando de referências geográficas – primeiro França, depois Inglaterra, posteriormente, Estados Unidos em mais recentemente, China –, a importação da moda estrangeira continua a ocupar um lugar importante no imaginário nacional e, sobremaneira, nesse novo milênio, quando o desejo pelo consumo globalizado se alinha à subjetividade neoliberal pela posse e acúmulos de objetos das mais variadas espécies.

A questão, como já foi assinalada anteriormente, não passa exatamente pela deslegitimidade de quem copia ou se apropria mimeticamente da moda alógena e que a incorpora como sua. Até porque ninguém consegue mimetizar alguma coisa sem nunca lhe acrescentar algo de novo, algo de próprio – como têm feito os brasileiros e os africanos com maestria. Ademais, para a cadeia produtiva da moda ocidental a assimilação de outros povos “exóticos” às novidades oferecidas pelo mercado sempre constituiu a regra e não um desvio. Por isso, a acusação contra os *sapeurs* como postigos, inautênticos e imitadores da moda europeia parece sem sentido no contexto atual, notadamente diante da força da globalização que tende a unificar mundialmente os povos. Provavelmente, no caso aqui analisado, a questão que está em jogo não é quem assimila, mas o poder e legitimidade de quem pode assimilar e ter acesso a determinados bens de consumo considerados exclusivos e de luxo, que faz diferenciar grupos sociais de outros. Não se deve esquecer que a modernidade e suas benesses do mundo globalizado podem ter custos elevados e, por isso, o mais importante, contudo, parece ser que os *sapeurs* e outros africanos não apenas possam assegurar a sua participação e fatia do bolo que é globalizado,

⁵ Silvio Romero, *Machado de Assis*. Rio de Janeiro, Laemmert & C., 1897, pp. 121-123. O autor critica Machado de Assis, com o objetivo de provar que a arte deste não passava de uma anglomania servil e, portanto, inadequada à realidade brasileira.

como também não necessitem, sobretudo, implorar ou mendigar o tamanho dessa fatia nem a qualidade do bolo que lhes é oferecida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appadurai, Arjun (1988). "Putting Hierarchy in Its Place", In *Cultural Anthropology*, 3, 1, 36-49.
- Ayimpam, Sylvie (2014). *Économie de la débrouille à Kinshasa. Informalité, commerce et réseaux sociaux*, Paris, Karthala.
- Ayimpam, Sylvie; Tsambu, Léon (2015). "De la fripe à la Sape", *Hommes et migrations*, 1310, 117-125.
- Balandier, Georges. (1971). *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique Centrale*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Bazenguissa, Remy (1992). «La Sape et la politique au Congo», *Journal des africanistes*, 62, 1.
- Bazenguissa, Remy, MacGaffey, Janet (1995). "Vivre et briller à Paris. Des jeunes Congolais et Zaïrois en marge de la légalité économique", *Politique africaine*, 57, 124-133.
- Bhabha, Homi (1994). "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", *The Location of Culture*. London: Routledge, 85-92.
- Boswell, Rosabelle (2006). "Say What You Like: Dress, Identity and Heritage in Zanzibar", *International Journal of Heritage Studies*, 12, 5, 440-457.
- Bredeloup, Sylvie (2008). "L'aventurier, une figure de la migration africaine", *Cahiers internationaux de sociologie*, n° 125, 281-306.
- Brennan, Timothy (1997). *At Home in the World: Cosmopolitanism Now*. Cambridge, Mass, Harvard University Press.
- Brodin, Oliviane; coulibly, Daouda; Ladwein, Richard (2016). "Subcultural ostensive luxury as a creative and mimetic process: The case of the Sapeurs Parisiens", *Recherche et Applications en Marketing*, 2016, Vol. 31(1), pp. 43-63.
- Brydon, Anne; Niessen, Sandra (org.) (1998). *Consuming Fashion: Adorning the Transnational Body*. Oxford, Berg.
- Butchart, Alexander (1998). *The Anatomy of Power: European Constructions of the African Body*. London, Zed Books.
- Charpy, Manuel (2015). "Les aventuriers de la mode. Les sapeurs congolais à Paris et l'usage de la mode en migration (1890-2014)", *Hommes et migrations*, 1310, 24-33.

- Chenoune, Farid (1993). *Des modes et des hommes. Deux siècles d'élégance masculine*. Paris, Flammarion.
- Comaroff, Jean; Comaroff, John L. (1999). *Society and the Political Imagination in Africa: Critical Perspectives*. Chicago, University of Chicago Press, 1999 .
- Comaroff, Jean; Comaroff, John L. (2000). "Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming", *Public Culture*, 12, 2, 291-343.
- Comaroff, Jean; Comaroff, John L. (eds.) (1999). *Civil Society and the Political Imagination in Africa*. Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- Crane, Diana (2000). *Fashion and its social agendas: class, gender, and identity in clothing*. Chicago, University of Chicago Press.
- Dibakana, Jean-Aimé (2002). "Usages sociaux du téléphone portable et nouvelles sociabilités au Congo", *Politique africaine*, 85, 133-150.
- Douma, Jean-Baptiste (2003). *L'Immigration congolaise en France. Entre crises et recherche d'identité*, Paris, L'Harmattan.
- Fabian, Johannes (1978). "Popular Culture in Africa: Findings and Conjectures. To the Memory of Placide Tempels (1906-1977)", *Africa: Journal of the International African Institute*, 48, 4, 315-334.
- Fabian, Johannes (1999). *Power and Performance*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Fabian, Johannes (2005). "Forgetting Africa", In Nitarangwi, Mwenda; Mills, David; Babiker, Mustafa (eds), *African Anthropologies*. London, Zed Books.
- Fair, Laura (1998). "Dressing up: Clothing, Class and Gender in Post-Abolition Zanzibar", *Journal of African History*, vol. 39, 63-94.
- Fanon, Frantz (1995). *Peau noire, masques blancs*. Paris, Seuil.
- Ferguson, James (1999). *Expectations of Modernity. Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley, University of California Press.
- Ferguson, James (2002). "Of Mimicry and Membership: Africans and the "New World Society", *Cultural Anthropology*, 17, 4 Nov., 2002, 551-569.
- Ferguson, James (2006). *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Durham, Duke University Press.
- Friedman, Jonathan (1994). "The political economy of elegance", *Cultural Identity and Global Process*. London, Sage, 195-232.
- Friedman, Jonathan (2012). "The dialectic of cosmopolitanization and indigenization in the contemporary world system: contradictory configurations of class and culture", *The scope of anthropology: Maurice Godelier's work in context* (ed. Dousset, Laurent, Tcherkézoff, Serge). United States, Berghahn Books.

- Gandoulou, Justin-Daniel (1989). *Dandies à Bacongo: le culte de l'élégance dans la société congolaise temporaire*. Paris, L'Harmattan.
- Gandoulou, Justin-Daniel (1989). *Au coeur de la Sape: moeurs et aventures des Congolais* à Paris. Paris, L'Harmattan.
- Gide, André, (1927) *Voyage au Congo*. Paris, Gallimard.
- Gilroy, Paul (2000) *Between Camps: Race, Identity and Nationalism at the End of the Colour Line*. London, Penguin.
- Goldschmidt, Élie (2002) "Migrants congolais en route vers l'Europe", *Les Temps Modernes*, 620-621, 208-239.
- Gondola, C. Didier (1997) "Popular Music, Urban Society, and Changing Gender Relations in Kinshasa, Zaire (1950–1990)." In *Gendered Encounters: Challenging Cultural Boundaries and Social Hierarchies in Africa*, edited by Grosz-Ngate M; O. H. Kokole. New York: Routledge, 65-84.
- Gondola, C. Didier (1997) *Villes miroirs: Migrations et identités urbaines à Kinshasa et Brazzaville*, Paris, L'Harmattan.
- Gondola, C. Didier (1999a). "Dream and Drama: The Search for Elegance among Congolese Youth", *African Studies Review*, 42, 1, 23-48.
- Gondola, C. Didier (1999b) "La Sape des milikistes: théâtre de l'artifice et representation onirique", *Cahiers d'Études Africaines*, 39, n° 153, 13-47.
- Hanneken, Jaime (2008) "Mikilistes and Modernistas: Taking Paris to the "Second Degree"", *Comparative Literature*, 60, 4, 370-388.
- Hansen, Karen Tranberg (1999) "Seconde-hand clothing encounters in Zambia: global discourses, western commodities, ad local histories" *Africa: Journal of the International African Institute*, 69, 3, 343-365.
- Hansen, Karen Tranberg (2004) "The World in Dress: Anthropological Perspectives on Clothing, Fashion, and Culture" *Annual Review of Anthropology*, 33, 369-392.
- Hendrikson, Hildi (ed.) (1996) *Clothing and Difference: Embodied Identities in Colonial and Post-Colonial Africa*. Durham, Duke University Press.
- Janis, Michael (2006) "Africa and *Avant-Garde* Anthropology: The Psychoanalysis of Exoticism", *Cahiers d'Études Africaines*, 46, n° 183, 2006, 567-596.
- Johnson, Kim K. P.; Lennon, Sharron J. (org.) (1999) *Appearance and Power*. Oxford, Berg.
- Larkin, Brian (2002) "Bandiri Music, Globalization and Urban Experience in Nigeria" *Cahiers d'Études Africaines*, 42, n° 168, 2002, 739-762.
- Latour, Éliane de (2001) "Du ghetto au voyage clandestin: la métaphore héroïque", *Autrement* 19, 155-176.

- Latour, Éliane de (2003) «Héros du retour», *Critique internationale*, 19, 171-189.
- Lima, Diana (2008) *Sujeitos e Objetos do Sucesso. Antropologia do Brasil Emergente*. Rio de Janeiro, Garamond / Faperj, 2008.
- Macgaffey, Janet; Bazenguissa, Rémy (2000). *Congo-Paris: Transnational Traders on the Margins of the Law*. Bloomington and London, Indiana University Press.
- Machado, Rosana Pinheiro (2014). “Les rolezinhos sont «bons à penser»: marques, consommation et ségrégation dans la société brésilienne”, *Les Temps Modernes*, 678.
- Makobo, Serge (2010). “Mythe et Réalité des Identités Générationelles.” In White. Bob W. (ed.) *Musique and Andre Yoka, Populaire et Société a Kinshasa. Une Ethnographie de l'Écoute*, Paris, L'Harmattan, 62-90.
- Mallet, Julien (2002). “World Music» Une question d'ethnomusicologie?”, *Cahiers d'Études Africaines*, 42, n° 168, 831-852.
- Martí, Josep (ed.) (2014). *African Realities: Body, Culture and Social Tensions*. Newcastle upon Tyne. Cambridge, Cambridge Scholars Publisher.
- Martin, Phyllis M. (1995). “*Dressing Well*”. *Leisure and Society in Colonial Brazzaville*. Cambridge University Press, 154-72.
- Martin, Phyllis M (1986). “Cloth and Currency on the Loango Coast”, *African Economic History*, 15, 11-12.
- Martin, Phyllis M. (1994). “Contesting Clothes in Colonial Brazzaville”, *Journal of African History*, 35, 401-426.
- Martin-Granel, Nicolas (1999). “Rumeur sur Brazzaville: de la rue à l'écriture Source”, *Canadian Journal of African Studies*, 33, 2/3, 1999, 362-409.
- M'Bemba-Ndoumba, Gaston (2004). *Ces Noirs qui se blanchissent la peau. La pratique du “maquillage” chez les Congolais*. Paris, L'Harmattan.
- Miller, Daniel, Woodward Sophie (org.). (2011). *Global Denim*. Oxford, Berg.
- Mohamed, Kharnita (2011). “Refashioning the local: Black masculinity, class and clothing”, *Agenda*, 25, 4, 104-111.
- Motta, Antonio (2012a). “Da África em casa à África fora de casa (Notas sobre uma exposição em trânsito)”, In: Braz, Juliana; Loubo, Andrea (Org.), *África em Movimento*. Brasília: UNB, 245-268.
- Motta, Antonio (2012b). “Made in Africa: Gilberto Freyre, Câmara Cascudo e as continuidades do Atlântico Negro”, In Sansone, Lívio (org.). *Memórias da África: patrimônios, museus e políticas de identidade*. Salvador, Edufba/ABA Publicações, 213-259.

- Motta, Antonio (2013). “Dramatização e patrimonialização de diferenças culturais: a experiência museográfica como ato performático”, In Sandroni, Carlos (org.). *Patrimônio cultural em discussão: novos desafios teórico-metodológicos*. Recife, Ed. Universitária, 2013, 175-193.
- Motta, Antonio (2015). “África, africanidades e afrobrasilidades: performances e dramas sociais como experiências museográficas”. In: Cláudio Alves Furtado. (org.). *Diálogos em Trânsito: Brasil, Cabo Verde e Guiné-Bissau em narrativas cruzadas*, Salvador: EDUFBA, 47-78.
- Moulemvo, André (2011-12). “Importation de vêtements de seconde main et compétitivité des micro-entreprises de couture au Congo-Brazzaville”, *Revue Congolaise de Gestion*, 2011/2, 14, 9-33.
- Njoya, Wandia (2009). “Lark Mirror: African culture, Masculinity, and Migration to France in Alain Mabankrou’s *bleu blanc rouge*”, *Comparative Literature Studies*, 46, 2, 338-359.
- Ntarangwi, Mwenda (2009). *East African Hip Hop: Youth Culture and Globalization*, Chicago, University of Illinois Press..
- Nura, Mustafa Hudita (2006). “La Mode Dakaroise: Elegance, Transnationalism and an African fashion Capital”, In: Christopher Breward and David Gilbert (eds) *Fashion’s World Cities*. Oxford: Berg, 177-200.
- Pype, Katrien (2016). “Dancing to the rhythm of Léopoldville: nostalgia, urban critique and generational difference in Kinshasa’s TV music shows”, *Journal of African Cultural Studies*, recurso eletrônico: <http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13696815.2016.1189816>
- Rabine, Leslie W. (2002). *The Global Circulation of African Fashion*. Oxford, Berg.
- Rabine, Leslie W. (2010). “Fashionable Photography in Mid-Twentieth-Century Senegal”, *Fashion Theory*, 14:3, 305-330.
- Rivière, Claude. “Le vêtement en Afrique noire et ailleurs”, *Anthropos*, Bd. 103, H. 1., 2008, pp. 65-75.
- Romero, Silvio (1897). *Machado de Assis*. Rio de Janeiro, Laemmert & C.
- Rubango, Nyunda ya (1999). “Le Congo et l’Afrique face aux enjeux et aux paradoxes de la francophonie”, *Revue Canadienne des Études Africaines*, 33, 2/3, 571-583.
- Sansone, Livio (1999). *From Africa to Afro. Uses and abuses of Africa in the Brazilian past and present*. Kuala Lumpur: Vinlin Press.
- Sansone, Livio (2003). *Blackness without ethnicity: Constructing race in Brazil*. New York, Palgrave/St. Martin’s Press.
- Sayad, Abdelmalek (1999). *La Double Absence. Des illusions de l’émigré aux souffrances de l’immigré*. Paris, Seuil.

- Schwartz, Jack (1963). "Men's Clothing and the Negro", *Phylon*, 24, 3, 224-231.
- Simmel, Georg (1957). "Fashion", *American Journal of Sociology*, 62, 541-58.
- Simone, Abdul Malika; Hecht, David (1993). "Masking magic ambiguity in contemporary African political and cultural practices", *Third Text*, 107-113.
- Steward, Gary (2000). *Rumba on the River. A History of the Popular Music of the Two Congos*. New York, Verso Books.
- Suriano, Maria (2008). "Clothing and the Changing Identities of Tanganyikan Urban Youths, 1920s-1950s", *Journal of African Cultural Studies*, 20, 1, 95-115.
- The Journal of African History*, 39, 1, 63-94.
- Thomas, Dominic (2003). "Fashion Matters: "La Sape" and Vestimentary Codes in Transnational Contexts and Urban Diasporas", *MLN*, 118, 4, 947-973.
- Trapido, Joseph (2011). "The political economy of migration and reputation in Kinshasa", *Africa* 81, 2, 204-25.
- Tsambu, Léon (2015). "Transnationalism and transculturalism as seen in Congolese music videograms", *Journal of African Media Studies*, 7, 1, 51-67.
- Werbner, Pnina (1999). "Global pathways. Working class cosmopolitans and the creation of transnational ethnic worlds", *Social Anthropology*, 7, 1, 17-35.
- Werbner, Richard (1998). *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*. London: Zed Books.
- White, Bob W. (2002). "Congolese Rumba and Other Cosmopolitanisms", *Cahiers d'Études Africaines*, 42, n° 168, 663-686.
- Wickramasinghe, Nira (2003). *Dressing the Colonized Body: Politics, Clothing and Identity in Colonial Sri Lanka*, New Delhi, Longman.
- Witte, J., Baron de, (1913). *Les deux Congo*. Paris, Plon.
- Wrong, Michela (2001). "The Importance of Being Elegant", In *The Footsteps of Mr. Kurz: Living on the Brink of Disaster in Mobutu's Congo*. New York, Harper Collins Publishers, 169-191.