MODOS DE FAZER WAYS OF MAKING

COORD.
VÍTOR OLIVEIRA JORGE

CITCEM
CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

MODOS DE FAZER *WAYS OF MAKING*

COORD.
VÍTOR OLIVEIRA JORGE

CITCEM
CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

Título: ***Modos de Fazer/Ways of Making***

Coordenação: Vítor Oliveira Jorge

Design gráfico: Helena Lobo Design | www.hldesign.pt

Paginação: João Candeias

Imagem da capa: Retrato de mulher com traje minhoto (aspeto parcial). Quadro de Matoso da Fonseca, 1900
(col. particular). Foto VOJ.

Edição: CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória

Via Panorâmica, s/n | 4150-564 Porto | www.citcem.org | citcem@letras.up.pt

ISBN: 978-989-8970-23-7

DOI: <https://doi.org/10.21747/9789898970237/mod>

Porto, Maio de 2020

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projeto UIDB/04059/2020.

SUMÁRIO/TABLE OF CONTENTS

PREÂMBULO GERAL	7
CONFERÊNCIA	
Of Work and Words: Craft as a Way of Telling	13
Tim Ingold	
PARTE I – ETNOGRAFIAS	33
Teias com Saber	35
Teresa Soeiro, Ana Dolores Leal Anileiro	
Pelo Som da Arte do Fogo	53
Marisa Pereira Santos	
Fazer Leite: sobre Técnicas de Ordenha e a Relação entre Vacas e Criadores na Alta Sabóia (França) e no Jura Suíço	65
Jeremy Deturche	
As Chegas de Bois no Barroso (Norte de Portugal): Saber Fazer um Touro de Combate	87
Cristiano Pereira	
Precarização e Trabalho no Corte de Cana no Pontal do Triângulo Mineiro	99
Daniel Féo Castro de Araújo	
Descobrimos Sabores, Produzindo Saberes: uma Proposta de Ponto de Memória da Rapadura para a Comunidade de Campo Alegre de Baixo (MT)	121
Zuleika A. Arruda, Joyce Aquino, Nadir F. B. Bittencourt, Arivan Silva, Paulo Sleutjes	
Viola-de-Cocho: o Saber/Fazer que dá Ritmo às Celebrações Mato-Grossenses (Brasil)	135
Letícia M. Tamiozzo, Zuleika A. Arruda, Nadir F. B. Bittencourt, Arivan S. Silva	
Cartografia dos Lugares de Resistências dos Modos de Fazer da Rede de Dormir: Redeiras de Várzea Grande (MT) – Brasil	153
Zuleika A. Arruda, Nadir F. B. Bittencourt, L. L. Souza	
Modos de Fazer da «Antropologia Colonial»: a Missão Científica de Mendes Correia à Guiné Portuguesa (1945-1946)	167
Patrícia Ferraz de Matos	

PARTE II – PESSOAS, CORPOS, SUBJETIVIDADES, REPRESENTAÇÕES, CONFLITOS	181
Cantanhez National Park: how People Perceive Landscapes	183
Gonçalo Salvaterra, Catarina Casanova	
Organizações de Base Comunitárias e Direitos à Cidade em Salvador (BA- Brasil): uma Experiência de Fazer Pesquisa Engajada	197
Maria Gabriela Hita; John Gledhill	
Ways of Making a Human Otherwise: after-Ethnography with Migrant Labourers in Italian Agro-Industrial Enclaves	219
Irene Peano	
Como se Faz o Corpo. A Construção da Antropologia: da Antropologia Física à Antropologia da Saúde	231
Álvaro Campelo	
Tecnologias de Si — a Miniatura, o Gigantesco e o Afeto na Representação da Nação	253
Paula Mota Santos	
Como se Faz um «Eu». Retornando Sucintamente ao Problema da Constituição do Sujeito e da Subjetividade	267
Vítor Oliveira Jorge	
Biografias Tóxicas em Portugal: Contaminação, Memória e Resistência	285
Sérgio Pedro, Lúcia Fernandes	
Scale and Metaphor: the Role of the Body in the Perception of Scale	299
Sara Navarro	
PARTE III – ARTES	305
Fazer Coisas (ABC)	307
Miguel Leal	
Painting/Making: the Question of Meanings and Values	315
Cristina Lopes	
Filosofia: uma Força Produtora de Sentidos Fílmicos	323
Deise Quintiliano Pereira	
Modos de Expressão e Receção Significantes no Cinema	335
Pedro Alves	

«Nós não Estamos Algures» (Ernesto de Sousa/Jorge Peixinho): um Exercício de Re-interpretação	347
Ana Teresa Cancela Pires	
Residência Artística como Designer no Senegal. Designer Cultural	361
Rita Almeida Filipe	
Existências e Invisibilidades — a Questão do Processo no Ensino/Aprendizagem em Arquitetura	373
Mário Mesquita	
Vista Alegre, Making and Thinking	387
Rita Almeida Filipe	
O Olhar Único do Designer na Observação da Paisagem: o Caso do <i>Arquivo Poético Portuense</i>	399
Olinda Martins, Joana Quental, Alice Semedo	
Configurar-Desfigurar-Transfigurar: de Conversas com Versos a Diálogo com a Poesia	415
Ana Isabel Gouveia Boura	
PARTE IV – HISTÓRIAS	425
Fazer e Partilhar a Arte Rupestre Atlântica: Evidências de Conectividades Pré-Históricas	427
Joana Valdez-Tullett	
<i>Fazer um Povo. A Construção dos Callaici entre a Arqueologia e a História Antiga</i>	453
António Manuel S. P. Silva	
Aldeamentos Jesuítas na América Portuguesa: Controle Espiritual e Temporal (1650-1700)	469
Ana Elisa Arêdes	
Modos de Fazer «Santos»: a Escrita de «Vidas» de Varões e Mulheres «Ilustres em Virtude» em Portugal (Séculos XVII-XVIII)	481
Paula Almeida Mendes	
Da Prática da Cirurgia à Pesca da Baleia — Modos de Fazer no Brasil Colonial	497
Monique Palma	
PARTE V – PROPOSTAS DE REFLEXÃO	511
Da Semente à Estrela: Variações sobre o Tema da Circularidade	513
Francisco Oneto Nunes	
A Ideia de Trabalho Artesanal no Pensamento de Richard Sennett	525
Teresa Vasconcelos Sá	

Compartilhar Percursos: Aprendizagem Colaborativa na Prática da Pesquisa Graziele Ramos Schweig	537
Ways of not Making Anything: a Critical Point of View Considering Singularity Paulo Alexandre e Castro	549
<i>Responsabilidade Relacional</i> e a Constituição de uma Ética Relacional do Cuidado no Pensamento Bioético Stella Zita de Azevedo	555
O «Melhoramento Humano» e a Discussão sobre os Limites do Fazer Marta de Mendonça	571
As Crises do Fazer no Antropoceno Jorge Leandro Rosa	583
CONFERÊNCIA Art and Anthropology for a Sustainable World Tim Ingold	603

PREÂMBULO GERAL

O Colóquio *Modos de Fazer/Ways of Making* realizou-se na Faculdade de Letras da Universidade do Porto entre os dias 17 e 19 de outubro de 2018, tendo ainda prosseguido com uma conferência extra do Prof. Tim Ingold (Universidade de Aberdeen, Escócia) no sábado seguinte, dia 20, pronunciada no Palacete Balsemão, da Câmara Municipal do Porto. Ambas as conferências são publicadas neste ebook, uma colocada convencionalmente no início, a outra no fim do mesmo.

Foi uma iniciativa conjunta do CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, uma unidade de I&D sediada na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, e da SPAE – Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, associação cultural e científica com sede no Porto e que comemorou naquele ano o seu 100.º aniversário.

Do programa de trabalhos — conteúdo e motivação desta reunião científica — transcrevemos, tal como foi previamente divulgado:

Qual a relação entre fazer, aprender, transmitir, construir, criar, memorializar e compreender quando essas atividades são colocadas em relação umas com as outras, e todas com a ação humana em geral, imersa no mundo?

Que aprendemos, sobre os «modos de fazer» e a sua repercussão ao nível do sujeito individual ou do coletivo social, quando, em vez de os considerarmos estantes, os articulamos uns com os outros?

Estas são questões fundamentais que orientarão o Colóquio Internacional «Modos de Fazer».

Na tradição ocidental, «fazer» significa impor uma forma, ou um projeto pré-concebido, a uma matéria-prima, considerada inerte. É o que o antropólogo britânico Tim Ingold, entre outros, designa modelo «hilemórfico». De facto, para Aristóteles, todas as coisas resultavam da junção da matéria (hilé) e da forma (morphé). E é nessa linha de pensamento que ainda hoje maioritariamente nos encontramos.

Mas é possível encarar as coisas de outro modo, e tentar perceber mais de perto como se dá, desde que existimos, a relação do ser humano com os materiais e os recursos dos ecossistemas que o envolvem. Aprender com quem sabe e, na prática, observar, ouvir e manusear, experienciar texturas e identificar odores, analisar características intrínsecas e antever resultados de interações, torna-se um processo longo de capacitação, de apuramento dos sentidos e do gesto, de conhecimento dos materiais, das técnicas e das circunstâncias. Desta interação, eventual ou repetida, resultam processos de aprendizagem e construção de conhecimento. O uso do «saber-fazer» para «fazer saber», em íntima relação com o mundo a que pertencemos, e que constantemente nos faz, como nós permanentemente o fazemos, transforma esta interação numa cadeia reprodutiva de produção e aplicação de conhecimento.

Este Colóquio convoca, assim, todas as áreas disciplinares que possam contribuir para uma reflexão sobre esta problemática do fazer, do saber fazer, do lidar com materiais e com recursos disponíveis, atentos às suas especificidades, ao modo ativo como intervêm nas nossas formas de agir, de pensar, de gerar e transmitir saber. Através de estudos de caso, ou de uma reflexão teórica, procurar-se-ão estimular leituras transdisciplinares, capazes de evidenciar, não só as afinidades profundas entre áreas académicas, como a sua inter-relação com formas de saber não escolarizado, pondo em evidência os processos como nós, seres humanos, criamos coisas, criamos ambientes, criamos mundos, ao mesmo tempo que somos por eles criados.

Recebidas várias dezenas de propostas de comunicação oral ou poster, apreciadas pela Comissão Científica do Colóquio, foi decidido criar duas sessões simultâneas, sem prejuízo das sessões plenárias, nomeadamente as que envolveram dois keynote speakers, Kapil Raj (EHSS, Paris) — que fez a conferência de abertura, e Tim Ingold (já acima mencionado) — o qual realizou a conferência de encerramento. Por motivos de saúde infelizmente não foi possível ao Prof. Kapil Raj participar neste ebook com o seu texto inaugural. O Colóquio integrou ainda uma mesa-redonda, com a participação de ambos os keynote speakers, a qual foi registada em vídeo que se pode visionar no YouTube no endereço seguinte: <<https://www.youtube.com/watch?v=jmNx18aMnbA&t=1s>>.

Trata-se de seis vídeos, o último dos quais se encontra aqui: <<https://www.youtube.com/watch?v=nZBDIWFwUg&t=7s>>.

A mesa-redonda foi moderada pelo presidente da Comissão Científica do Colóquio, coadjuvado pelos investigadores Jorge Leandro Rosa, filósofo, membro da Comissão Científica, e Paula Mota Santos, antropóloga, tendo ambos participado também no Colóquio com uma comunicação.

A apresentação e divulgação do evento foi feita através de uma página web, com o seguinte endereço: <<https://waysofmaking2018.wixsite.com/making2018>>.

A Comissão Organizadora foi composta pelos seguintes elementos: Direção: Maria de Jesus Sanches — Investigadora do CITCEM, professora da FLUP; Ana Vale — Investigadora do CITCEM, bolseira de Pós-doutoramento da FLUP; Sérgio Monteiro-Rodrigues — Investigador do CITCEM, professor da FLUP; Maria Leonor Soares — Investigadora do CITCEM, professora da FLUP; Vasco Sistelo — Bolseiro do CITCEM — FLUP; José Manuel Varela — Presidente da Mesa da Assembleia Geral da SPAE, arqueólogo da Câmara Municipal de Matosinhos; Susana Lage de Carvalho — Tesoureira da Direção da SPAE, mestre em História e Património.

Por seu turno, integraram a Comissão Científica os membros seguintes: Presidente: Vítor Oliveira Jorge — Presidente da Direção da SPAE, investigador do IHC-FCSH-UNL; Amélia Polónia — Coordenadora Científica do CITCEM, professora da FLUP; Álvaro Campelo, Vice-presidente da Direção da SPAE, professor da Universidade Fernando Pessoa; Luís Alberto Alves — Membro da Comissão Diretiva do CITCEM, professor da FLUP; Teresa Soeiro — Investigadora do CITCEM, professora da FLUP; João-Heitor Rigaud — Vogal da Direção da SPAE, músico e historiador; Jorge Freitas Branco — Investigador do CRIA-IUL, professor do ISCTE-IUL; Jorge Leandro Rosa — Investigador do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da UP.

Naturalmente, um ebook não espelha a totalidade da riqueza temática e da oportunidade única que esta iniciativa representou. Cremos que ela honrou a FLUP — a cuja direção, na pessoa da Prof.^a Doutora Fernanda Ribeiro, aproveitamos para apresentar os nossos maiores agradecimentos —, e as instituições organizadoras, e que a obra agora resultante conserva uma parte importante das matérias abordadas, ricas de sugestões na sua heterogeneidade.

Não tendo a SPAE meios logísticos nem financeiros que lhe permitissem abalançar-se sozinha a uma realização deste género, que se impunha fazer pela ocasião do seu Centenário (aliás complementada por uma exposição retrospectiva da sua atividade inaugurada alguns dias após o Colóquio, comissariada por Vítor Oliveira Jorge e Patrícia Ferraz de Matos), a participação do CITCEM e a colaboração da FLUP foram cruciais para o êxito da iniciativa.

É em particular de destacar que o Colóquio foi financiado pela FCT, IP — Fundação para a Ciência e Tecnologia, através do Programa FACC, pela Reitoria da Universidade do Porto, e pelo CITCEM, sendo toda a organização logística e gestão financeira realizada pelo CITCEM, agora também editor deste ebook, e que sem o seu staff jamais

esta iniciativa teria tido lugar. Em variadíssimas tarefas organizativas fundamentais, incluindo a criação do site do Colóquio, para além da coordenadora científica do CITCEM, Professora Amélia Polónia, a Professora Maria de Jesus Sanches teve um papel fundamental, que é de enaltecer, bem como a Doutora Ana Vale, também investigadora do mesmo Centro. São também dignos de menção os vários membros do CITCEM ou da SPAE que, de um modo ou de outro, se empenharam nesta realização, e também estudantes do Mestrado de Arqueologia da FLUP que generosamente prestaram a sua colaboração.

Finalmente, resta-nos agradecer a todos os participantes, oradores ou não, figurando ou não com os seus textos neste ebook, não esquecendo as dezenas de avaliadores que nos prestaram a sua ajuda na revisão crítica dos textos.

O resultado estará longe de ser perfeito, mas cremos que a sua publicação, como dissemos acima, é um contributo rico e útil para pensar a fascinante diversidade do fazer humano, no duplo sentido de «criar mundos» e de ser por eles «criado», numa dinâmica espantosa que não pára nunca, dinâmica que nem sempre foi benfazeja para a humanidade como um todo, que é mesmo por vezes hoje em dia bastante preocupante, mas que também patenteia bem a criatividade e o espírito de colaboração de que o ser humano é capaz, quando as boas vontades se unem.

E afinal foram essas boas e generosas vontades que permitiram este evento e a obra que dele agora resulta e que temos o gosto de facultar aos leitores.

Porto, dezembro de 2019

A organização

CONFERÊNCIA

OF WORK AND WORDS: CRAFT AS A WAY OF TELLING*

TIM INGOLD**

Resumo: Este capítulo levanta o problema posto pela noção de conhecimento incorporado, concentrando-se no hábito — o hábito de artesãos, músicos e investigadores. O que nele se expõe tem duas componentes. A primeira é a de mostrar que os hábitos que permitem aos praticantes de qualquer atividade prosseguir na realização das suas tarefas não são tácitos nem estão sedimentados no corpo, mas são gerados e postos em prática em correspondência atenta e cinestésica com os utensílios, os materiais e o ambiente. Essa correspondência não é silenciosa e parada, mas barulhenta e turbulenta, aberta e viva em relação ao mundo. Para descrever essa realidade, adotamos a noção de hapticalidade. No âmbito da hapticalidade, o pensamento é a agitação de uma mente que se move e é movida pelos sons e pelos sentimentos do ambiente. É por isso que a ação habitual é também ponderada, caracterizada por uma consciência que não é tanto cognitiva quanto

---

* This essay was originally written as the Annual William Fagg Lecture, delivered at the British Museum, London, on November 2nd, 2017. I would like to thank the Museum for inviting me to present the lecture, and particularly Amber Lincoln and Jago Cooper for reading it out, after I had lost my voice. The research and writing of the essay were assisted by the European Research Council Advanced Grant, *Knowing From the Inside: Anthropology, Art, Architecture and Design* (323677-KFI, 2013-18). I am very grateful to the Council for its support.

** Department of Anthropology, School of Social Science, University of Aberdeen, Aberdeen AB243QY, Scotland, UK. Email: tim.ingold@abdn.ac.uk.

Tim Ingold is Professor Emeritus of Social Anthropology at the University of Aberdeen, and a Fellow of the British Academy and the Royal Society of Edinburgh. Following 25 years at the University of Manchester, Ingold moved in 1999 to Aberdeen, where he established the UK's newest Department of Anthropology. Ingold has carried out ethnographic fieldwork among Saami and Finnish people in Lapland, and has written on environment, technology and social organisation in the circumpolar North, the role of animals in human society, issues in human ecology, and evolutionary theory in anthropology, biology and history. In his more recent work, he has explored the links between environmental perception and skilled practice. Ingold is currently writing on issues on the interface between anthropology, archaeology, art and architecture. He is the author of *The Perception of the Environment* (2000), *Lines* (2007), *Being Alive* (2011), *Making* (2013) *The Life of Lines* (2015), *Anthropology and/as Education* (2017) and *Anthropology: Why it Matters* (2018). To appear in: *A Companion to Contemporary Craft*, edited by Namita Wiggers. Oxford: Wiley-Blackwell.

«concentrative». Isso conduz à segunda parte do que é exposto, e que mostra que as palavras também são coisas vivas, imersas nas correntes da hapticalidade. Assim, refuta-se a oposição, que se incorporou na própria constituição da academia, entre verbalização e incorporação. Trabalho e palavras, insistimos nesse ponto, são animados. Ambos se desdobram no hábito e possibilitam os diversos modos de contar, de dizer.

Palavras-chave: concentração; artesanato; incorporação; explicação; hábito; hapticalidade; silêncio; conhecimento tácito; contar/dizer; verbalização.

Abstract: This chapter takes issue with the notion of embodied knowledge by focusing on habit — the habit of craftsmen, artisans, musicians and scholars. The argument has two components. The first is to show that the habits that enable practitioners to move on in the accomplishment of their tasks are neither tacit nor sedimented in the body but generated and enacted in an attentive and kinaesthetic correspondence with tools, materials and environment. This correspondence is not silent and still but noisy and turbulent, open and alive to the world. To describe it, we adopt the notion of *hapticality*. In the domain of hapticality, thinking is the churn of a mind that stirs and is stirred by the sounds and feelings of the milieu. This is why habitual action is also thoughtful, characterised by an awareness that is not so much cognitive as concentrative. This leads to the second part of the argument, which is to show that words, too, are living things, immersed in the currents of hapticality. Thus we refute the opposition, built into the constitution of the academy, between verbalisation and embodiment. Work and words, we insist, are animate. They both unfold in habit and afford ways of telling.

Keywords: concentration; craft; embodiment; explication; habit; hapticality; silence; tacit knowledge; telling; verbalisation.

PERSONAL KNOWLEDGE AND THE *HABITUS*

The greater part of what we know, we cannot explain. This is *savoir-faire*, or know-how. The philosopher Michael Polanyi¹ called it «personal knowledge» — knowledge that adheres so closely to the person of the practitioner that it cannot be held up to scrutiny or posited as an object of reflection or analysis. Without it, Polanyi argued, nothing could be practicably accomplished. We could not tie our shoelaces, beat an egg, hold a pen, or ride a bicycle. But nor, for that matter, could we design a building, solve an equation, or compose a symphony. In these as in countless other tasks, we «feel our way forward», as Polanyi put it², following a trail and relaying it as we go instead of executing a predetermined and fully articulated programme of explicit rules or representations. It is not that there are no rules at all. But rather than furnishing the pegs that underpin the landscape of action, they more resemble signposts in the landscape itself, which point us in the direction we need to go. They are what we call rules of thumb, offering guidance without specification. In practice, they are more ostensive than prescriptive. Once set upon a course, we rely upon the reservoir of personal knowledge to carry on. To reveal this repertoire, according to Polanyi, it is necessary to strip away the veneer of articulate representations, and thereby to «lay bare the inarticulate manifestations of intelligence

---

¹ POLANYI, 1958.

² POLANYI, 1958, 62.

by which we know things in a purely personal manner». It is to open up «an immense mental domain, not only of knowledge but of manners, of laws and of the many different arts by which man knows how to use, comply with, enjoy or live by, without specifiably knowing their contents»³.

Now here as elsewhere, Polanyi could hardly have been more emphatic that what his inquiries had disclosed was a realm of *mind* — a «mental domain» — the existence of which had been previously unacknowledged, or that until then, had not been accorded its due. Yet his discovery was destined to suffer an ignominious fate at the hands of subsequent social theory which had, albeit belatedly, realised that human beings are only present in the world because they have, or rather *are*, their bodies. This realisation is commonly traced back to an influential essay on «Techniques of the body», penned by the ethnologist Marcel Mauss in 1934⁴. Drawing attention to the sheer diversity of postures and gestures involved in such everyday tasks as walking, carrying loads, eating and sleeping, Mauss realised that there is more to this than the kind of idiosyncratic variation that marks one individual from another and that in French would be called *habitude*. It is not just a matter of what you might happen to pick up or, conversely, of what you might improvise for yourself. Some children, Mauss noted, are more inclined than others to imitate the behaviour they observe around them, yet both weak and strong imitators, if they belong to the same society, are similarly educated by example and correction into forms of bodily comportment deemed proper to their age and status. To denote these forms, socially imposed rather than individually acquired, attributable to education rather than imitation, and thus enshrined in a tradition, Mauss co-opted the Latin term *habitus*⁵.

Mauss's prospectus for a comparative ethnology of techniques of the body was sketchy at best, and was soon forgotten by the anthropology of the time. With its fragmentary catalogue of apparently miscellaneous customs from around the world, the essay was so anachronistic in its formulation, and yet so far ahead of its time in terms of the questions it opened up, that it largely fell on deaf ears. Thus when some forty years later, sociologist Pierre Bourdieu⁶ reintroduced the *habitus* as the centrepiece of a theory of practice centred upon the dispositions of the body, few recalled that he was following the precedent set by Mauss — nor did Bourdieu go out of his way to acknowledge the fact. Perhaps it was as well that he did not, since he took the term in a quite different sense. By *habitus*, Bourdieu means a kind of practical mastery — a capacity to improvise conduct strategically attuned to the conditions of its production — that is neither picked up haphazardly, as one might pick up an infection, simply through personal contact,

---

³ POLANYI, 1958: 65-67.

⁴ MAUSS, 1973.

⁵ MAUSS, 1973: 73.

⁶ BOURDIEU, 1977.

nor deliberately inculcated through precept and prescription. «Every society», Bourdieu writes, «provides for *structural exercises* tending to transmit this or that form of practical mastery»⁷. They are exercises in which a body participates not as an instrumental means for the implementation or expression of a moral tradition but as a productive agent in its own right. Its postures and gestures, far from merely expressing thoughts and feelings already imparted through an education into societal values, are in themselves ways of thinking and feeling, through which these values are continually re-produced.

Now crucially, according to Bourdieu, the principles of mastery that are passed on by way of these exercises never rise to what he calls «the level of discourse»⁸. Psychologically, they remain underground, beyond the reach of consciousness. They cannot be articulated, or rendered explicit. Ineffable, incommunicable and therefore inimitable by any conscious effort, these principles are given body, made body, or literally *embodied*, as Bourdieu puts it, «by the hidden persuasion of an implicit pedagogy»⁹. So far as I know, Bourdieu makes no reference to the work of Polanyi: he may not even have read it. There are however uncanny parallels between Polanyi's notion of personal knowledge and the particular construction that Bourdieu places upon the *habitus*. The claim Polanyi makes for personal knowledge, that it cannot be articulated or specified, that it is non-propositional and non-declarative, that it is acquired and deployed without conscious awareness — or, in a word, that it is *tacit* — but that it subtends and makes possible everything we think and do, is precisely the claim that Bourdieu makes for the *habitus*. It is not surprising, therefore, that for the generation of social scientists brought up on Bourdieu — and I am one of them — the temptation is to look back at Polanyi through Bourdieuvian spectacles, and to jump to the conclusion that by personal or tacit knowledge, he meant a knowledge whose proper domain is the body. Indeed Polanyi has even been criticised, in his insistence on the division between tacit and explicit knowledge, for reproducing a Cartesian dualism of body and mind! In the vocabulary of many analysts, «tacit» and «embodied» have come to mean the same thing. Yet nothing could have been further from Polanyi's intention. For as I have already noted, he was emphatic in his verdict that personal knowledge inhabits the mind. If there is a division between the explicit and the tacit, it is between two regions of the mind, not between mind and body.

THE SILENCE OF EXPLICATION

In this chapter I want to take issue with the notion of embodied knowledge, by focusing on what I shall call *habit* – the habit of craftsmen, artisans, musicians and scholars. My argument has two components. The first is to show that the habits that enable practitioners to move on in the accomplishment of their tasks are not so much

---

⁷ BOURDIEU, 1977: 88.

⁸ BOURDIEU, 1977: 87.

⁹ BOURDIEU, 1977: 94.

sedimented in the body as generated and enacted in an attentive and kinaesthetic correspondence with tools, materials and environment. And the second is to insist that this is as true of working with words as it is of working with non-verbal materials. To reach the domain of habitual practice, then, does not mean giving up on words, or probing beneath them. But it does mean giving up on the techniques of intellectual distillation that allow words to float to the top, and habits to sink to the bottom, of some imaginary column of consciousness (see Figure 1). And these techniques, I contend, are themselves sustained and reproduced in the practices of the academy. For who, other than academics, would be so pompous as to exclude from discourse anything that cannot be expressed in formal, propositional terms? Who else would dismiss as inarticulate, or even sub-linguistic, any expressions that do not conform to standards of logical rigour? It is in their minds, and theirs alone, that the myth persists of the silent craftsman, apparently struck dumb when challenged to tell of what he does or how he does it. True, he may not be able to spell it out in explicit detail. But this does not mean he is lost for words. It is one thing to argue that habits resist explication; quite another that they resist verbalisation. That the two have become confused owes much to ambiguities inherent in the notion of the tacit, and it is to these that I turn first of all.

Figure 1.

«Whereof one cannot speak», concluded Ludwig Wittgenstein in the *Tractatus Logico-Philosophicus*, «thereof one must be silent»¹⁰. Taken literally, this austere

¹⁰ WITTGENSTEIN, 1922: 90.

pronouncement would consign to an ocean of silence all ways of knowing and doing, all wisdom and experience, save that which can be expressed, linguistically or mathematically, in the form of logically interconnected propositions. Now it was Polanyi's contention, of course, that these expressions amounted to no more than the tip of an iceberg, the overwhelming mass of which lay submerged beneath the waves (see Figure 2). His purpose was not to denigrate this submarine dimension but to highlight its contribution to thought and practice. The things of which we cannot speak, he would say, are also things without which we cannot do. Or as he put it, introducing a set of lectures entitled *The Tacit Dimension*, «we can know more than we can tell»¹¹. But why did he choose the word «tacit» to refer to this untold and untellable residue? The word itself is tantalisingly vague. Derived from the Latin *tacere*, «to be silent», it refers in the first place to that which remains unvoiced. Yet voiced sounds need not be verbal, and verbal utterances need have no explicit propositional content. What are we to make, for example, of a song without words? And what of an utterance the force of which illocutionary — such as a warning, a greeting or a direction? Conversely, of many things that could be stated explicitly we may prefer to keep our mouths shut, for reasons of discretion or security. As philosopher of science Harry Collins explains, in an extended commentary on the tacit/explicit distinction, whether a matter is voiced or even verbal is not really the issue for Polanyi. The tacit, for him is not so much the opposite of «explicit» as of «explicable». It consists of things that cannot, by their very nature, be explicated¹².

Figure 2.

¹¹ POLANYI, 1966: 4.

¹² COLLINS, 2010: 4.

So what does Polanyi mean by explication? Two terms keep cropping up in his account of what it entails, namely, specification and articulation¹³. To specify means to pin things down to fixed coordinates of reference; to articulate means to join them up into a complete structure. Thus we specify when we plot dots on a graph, enter values in an equation, or type words on a page; we articulate when we join them up: dots with lines, values with plus or minus signs, words with spaces. As these examples indicate, explication is not limited to verbal forms; it may also be algebraic or mathematical, or expressed in the peculiar language of symbolic logic. And it may also occur in the conventions of musical notation, where each note is specified by a dot, and where the dots are joined into phrases by ligatures. What do the graph, the mathematical equation, the written sentence and the scored phrase have in common? They are all absolutely silent. Where everything is pinned down and joined up, nothing can move. And without movement there can be no sound. Specification and articulation, while they may be the keys to logical explication, lock the doors to movement, to sound and to feeling. They stop it up. This brings us, however, to a rather surprising result. It is that nothing so effectively silences the world than rendering it in explicit, propositional terms. Indeed *it is the explicit that is tacit*, not the reservoir of habit or know-how for which Polanyi reserved the term. Habit, on the other hand, is turbulent and sometimes noisy. It swirls around in between the points that explicit knowledge joins up, like waters flowing around and between the islands of an archipelago¹⁴.

Figure 3.

¹³ See, for example, POLANYI, 1958: 88.

¹⁴ INGOLD, 2013: 111, see Figure 3.

We have been persistently misled, I think, by the analogy of the iceberg, with the picture it presents of explicit knowledge at the tip and the mass of inexplicable know-how below. For far from having come to rest, frozen in submarine psycho-corporeal depths, know-how is restless, fluid and dynamic. Above all, it is not deposited as a stable substrate, housed in lower levels of consciousness, but is fundamentally animate — immanent in the sensuousness of a body that is mobile, alive and open to the world. Such a body, unified not anatomically but in its affective resonances, far from retreating into silence, dwells in sound. Habits, in short, are not embodied; rather the body — in its habitation of a world — is ensounded. Consider what happens, for example, when I play a single note on an open string of my cello. On the score the note is specified by a dot, crossed by a stave line. There it is, silent, lifeless and inert. But as soon as I begin to play, it erupts into sound, into life. The notated point becomes a sustained and vibrant line. This is no simple matter, and to succeed in it my body must be finely balanced and tensed throughout, with an acute awareness of its immediate environs, while my right arm, elbow and wrist undergo a controlled movement to ensure that the position where the bow touches the string, between bridge and fingerboard, remains more or less constant. The sound arises from this complex choreography of highly attentive, mutually attuned movements. It is not possible to play without also feeling, without continually attending and responding both to one's own movements and to those going on in one's surroundings. Indeed in bowing a note on the cello as in any other task, as even Polanyi acknowledged¹⁵, we «feel our way forward». Yet in the appeal to the tacit this entire domain of feeling is blanked out; silenced and stilled.

TELLING IN THE ZONE OF HAPTICALITY

Tacit, in short, is a misnomer for the dimension of habitual practice. By what better term, then, should it be known? I would like to borrow a concept from educational theorist Stefano Harney and literary scholar Fred Moten, namely *hapticality*. It lies, in their words, in «a feel for feeling others feeling you»¹⁶. In effect, hapticality fills the void of the tacit. Where the tacit is silent, the haptic is noisy; where the tacit is embodied, the haptic is animate; where the tacit is sunk into the depths of being, the haptic is open and alive to others and to the world. With this, we can return to Wittgenstein's injunction from the *Tractatus*. The composer John Cage began his *Lecture on Nothing*, presented in New York in 1949, by declaring: «I have nothing to say and I am saying it»¹⁷. Behind the play on words, Cage was being deeply serious. We could read his declaration as a forthright rebuke to the author of the *Tractatus*. For Cage refuses to be silenced. His words may have no object, no referent, no matter to convey, yet he has a voice and will speak!

¹⁵ POLANYI, 1958: 62.

¹⁶ HARNEY & MOTEN, 2013: 98.

¹⁷ CAGE, 2011: 109.

And it behoves us to listen. For by speaking we humans make ourselves present in the world, and by listening we pay attention and respond. Cage wanted to awaken in his listeners their sense of what he called «response ability»¹⁸. Nor need this be limited to the sphere of human relations. Other kinds of beings, or other phenomena, make their presence felt in manifold ways, and we should attend to them too. We hear the calls of birds, the rustling of wind in the trees, the sound of a waterfall, and we can tell much from them — whether the birds are calm or agitated, whether the wind is gentle or strong, whether the river is dry or in spate. Neither the birds, nor the trees, nor the water have anything to say. But there they are, saying it, pronouncing their very existence in the world.

Does hapticality, then, lie on the far side of speaking, of telling? Only if, with Wittgenstein, we limit speaking to logical expression or, with Polanyi, limit telling to literate articulation. Yet in truth, no words could be spoken, nor could any story be told, without feeling. Both speaking and telling have another side, a side that — just as in playing the cello — is enacted in performance, at the moment when connected points give way to swirling lines. At this stage of my argument I want to focus on telling, and will return to speaking in due course, when I move on from works to words. Recall that for Polanyi, we can know more than we can tell. I want to argue, to the contrary, that we can tell all we know, but only because there is more to telling than articulation¹⁹. «To tell» is one of those ancient verbs that comes to us already densely packed with multiple layers of meaning. Originally, it was to count or to reckon, as does the teller who tots up the bill, whose modern representative is the accountant. An account rendered in words rather than numbers, however, is a narrative, a story. What, then is the difference between the accountant and the storyteller? One adds up, assembling in rows or columns initially separate, point-specific entries. This, as we have seen, is the work of articulation. But the other goes along, finding a way between and through the accountant's entry points. Storytellers are wayfarers²⁰. And like all wayfarers, they need to attend to things as they go, to recognise subtle cues in the environment and to respond to them with judgement and precision. They need to be able to tell, for example, where animals have been from their tracks, how the weather is about to change, how the river runs. That is the sense of telling I invoked a moment ago, in relation to the birds, the wind and the waterfall. And it is precisely what Cage meant by response ability.

Each of these two latter ways of telling, evinced respectively in storytelling and in response ability, entails the other. For it is through having their stories told that novices learn to attend to things, and to what they afford, in the situations of their current practice. Contrariwise, it is because of the resulting feel for things — a kind of intimacy that

---

¹⁸ CAGE, 2011: 10.

¹⁹ INGOLD, 2013: 111.

²⁰ INGOLD, 2007: 90-92.

comes from sharing a life together — that experienced practitioners can tell their stories. The capacity to tell, in these twinned senses, is critical to the practice of any craft, and it is perhaps the principal criterion by which the master can be distinguished from the novice. On the one hand, stories allow practitioners to tell of what they know without specifying it. They carry no information in themselves, no coded messages or representations. They rather offer guidance or directions which listeners, finding themselves in a situation similar to that related in the story, can recognise and follow. On the other hand, response ability allows practitioners to tune their movements to the ever-varying conditions of the task as it unfolds. This, and not in the practised ability to execute standardised movements with greater speed or ergonomic efficiency, is where real skill resides. In both senses, then, craft is a way of telling. It is a way, however, that abhors explication. It sets down nothing in advance, nor does it project a future outcome in the present. What it does do is offer an itinerary, a path to follow, along which one can keep on going. It is about feeling forward, about anticipation rather than prediction.

In the zone of hapticity, then, telling proceeds not by integration but by differentiation, not by adding or joining up what began as discrete, pre-specified entries in the book of accounts, but by finding a way through the interstices of a field of practice. It means joining with others, including the materials with which one works, along with other people and things in the environment, feeling them as they are feeling you, while at the same time distinguishing your own line from theirs. In short, haptic telling is a process of what I have elsewhere called «interstitial differentiation»²¹. It is a differentiation that proceeds along the way, in a cycle of attention and response. In wayfaring, in playing a musical instrument, in the practice of any craft, decisions have continually to be made: one decides to veer in this direction or that. But while every decision entails a cut, this cut goes along the grain of action rather than across it, splitting it like an axe through timber. This is what skill is about: not imposing form on matter but finding the grain of things and bending it to an evolving purpose²². It is no accident that the word «skill» has its roots in the Middle Low German *schillen*, «to make a difference», and in the Old Norse *skilja*, «to divide, separate, distinguish, decide»; nor that it shares an etymological affinity with the word «shell», a casing that is opened up by splitting or cleaving along the grain. Every split amounts to what philosopher Erin Manning²³ calls an inflection, not a movement in itself, but a variation in the way movement moves. In music, for example, a simple two note phrase, which in notation appears as two discrete dots articulated by a line, emerges in performance as a linear movement that bends at a point of inflection, where one pitch transitions into the other (see Figure 4). What on the score is exterior articulation, in performance is interstitial differentiation.

---

²¹ INGOLD, 2015: 23.

²² INGOLD, 2011: 211.

²³ MANNING, 2016: 118.

Figure 4.

VORTICES OF THINKING AND OF SOUND

All this attention and response, all these decisions, are surely proof that craft practitioners are thinking. Indeed it has become almost a cliché to say that musicians or crafts people think with their fingers, with their hands, their wrists, lungs and trunk, indeed with the whole body. But have you ever wondered why we should think that thinking should be silent? Or that it should be invisible? Surely, if thinking is not tacit but as haptic as feeling is, if it is not buried in the body but overflows into the environment, if it unfolds in the telling, then it can be just as noisy. And we can watch it too. By what curious logic are we led to suppose that while we can watch the gestures of the potter as they caress the clay on the wheel, or hear the bowing of the cellist on the strings, the thought of both cellist and potter remains both invisible and inaudible? This logic is perhaps the legacy of a Cartesian division between cognition and action that continues to plague much theorising on these matters. For with this division, every deliberate action must be preceded by a thought which it serves to execute. Inevitably, then, thought breaks into action, interrupts it, gets in the way. It can even be said to paralyse action, as in the apocryphal story of the millipede which, when asked how it managed to co-ordinate the movement of its thousand legs, never moved again. Yet manifestly, craftspeople are not paralysed by thought. For they are perfectly capable of thinking, even of reflecting on what they are doing and of assessing their work, without ever breaking away from performance. «Reflection», as anthropologist Anna Portisch writes, «is a constitutive aspect of all levels of practice»²⁴.

²⁴ PORTISCH, 2010: 69.

Portisch pitches her critique against many students of craft practice, myself included²⁵, who have argued that the frequent need to reflect on progress, or to stop-and-check, is typical of novice practitioners, giving their work a jerky or stop-go character which gradually disappears with increasing mastery of the craft. In this view, the more fluent the practitioner, the less reflective the practice. But from her own study of women's crafts in Mongolia, Portisch concludes, to the contrary, that reflection and assessment are integral to the practices of novices and accomplished craftswomen alike. Learning a craft, she argues, is at every level a process that is both dynamic and responsive, involving a continual dialogue with one's environment²⁶. I am persuaded by her argument, but I still wonder whether reflection and assessment mean quite the same thing for the novice as for the old hand. It seems to me that the difference lies in the extent to which the practitioner has incorporated the tools and materials of her trade, as well as other salient constituents of the environment, into the dialogue itself. True, the old-hand is as thoughtful, as meditative and reflective, as the novice, if not more so. But perhaps she is thinking with things more than she is thinking about them, letting them in as accessory to her own reflections. Perhaps her thinking is that of a mind that is not confined within the body but that extends outwards to include tools, materials and surrounding conditions, or what philosopher of cognition Andy Clark²⁷ calls its «wideware». Could the measure of enskilment lie in the distal extension of the mind, radiating outwards from its seat in the body? The answer depends on how we choose to describe the mind.

For Clark, the mind is essentially a computational device that works to produce solutions to problems posed by the environment, on the basis of information received. But this device may include extra-somatic components. A mathematician, for example, may use pencil and notepad to perform a calculation, and a navigator takes up ruler and compass to plot a course. Thus pencil and paper in the one case, and ruler and compass in the other, are integral to the «extended mind» of mathematician and navigator respectively. To explain what he means by the extended mind, and by way of analogy, Clark asks us to consider the prodigious talents of a fish, the bluefin tuna. Why, Clark asks, can the tuna swim so fast? The answer is that it couples its own bodily energies to the fluid dynamics of the water through which it swims, setting up eddies and vortices through the swishing of its tail and fins which themselves exert a propulsive momentum beyond any muscular force of which the fish alone is capable. Swimming, then, is not an achievement of the fish alone but of what Clark calls a swimming machine, comprised by «the fish in its proper context: the fish plus the surrounding structures and vortices that it actively creates and then maximally exploits»²⁸. Thus, strictly speaking,

---

²⁵ INGOLD, 2000: 415.

²⁶ PORTISCH, 2010: 71-73.

²⁷ CLARK, 1998.

²⁸ CLARK, 1998: 272.

it is not the fish that swims, but the fish-in-the-water. And it is just the same, he suggests, with the mathematician and the navigator. If the totality «fish-plus-eddies-plus-vortices» comprises a mechanism for swimming, so the totality «mathematician-plus-pencil-plus-notepad» or «navigator-plus-ruler-plus-compass» comprises a mechanism for computation. The cognitive machine, in the human case, is extended in just the way that the swimming machine is for the fish.

Or is it? I am not so sure that swimming can be understood in such mechanical terms. After all, eddies and vortices cannot exactly be connected up like the wheels, cranks and pistons of an engine, in such a way as to deliver propulsion as a motor effect. They are energetic movements in themselves, as indeed is the fish. To borrow an expression from philosopher Stanley Cavell, the fish-in-the-water – like every other living being in its proper medium – is a «whirl»²⁹. It is not an object that moves but the emergent form of a movement. Might the fish, then, offer a better analogy for why the thinking that goes into craft practice cannot be understood in computational terms? Perhaps we could say of this thinking, too, that it is a churning of the mind, as it stirs up and is in turn stirred by the sounds and feelings of its milieu. The mind, then, is not so much a computational device as a vortex in the mix. How else can a player armed only with a cello make such an immense and variable sound? How can a potter armed only with a wheel turn clay into the myriad forms of jugs and vessels? How can the scribe, armed only with a pen, turn parchment into text? Not, surely, because the practitioner's brain, body and instrument, joined together, make up a machine, whether for playing, potting or writing.

The fact is that I do not take up my cello and bow, as I might a notepad and pencil, or ruler and compass, in order to achieve results that I could not accomplish unaided. For I am not chained anatomically to the instrument; rather my breath, touch, manual gesture and spinal posture join in unison with wood, hair and metal. It is the same for the potter, whose hands join with the clay, in the rotation of the wheel, in such a way as to give form to the contours of feeling. And it is the same for the scribe, whose every gesture leaves its mark, by way of the pen, on the writing surface. In every case, the anatomical unity of practitioner plus instrument gives way to a hapticality of sensory awareness and vital materials. It is for this reason that I believe we should resist the temptation to describe mind, body and world as overlapping circles which, in their enlargement, are inclined to encroach upon or even encompass each other's domains. The mind is not «taken into» the body, as conventional appeals to the concept of embodiment tend to imply, nor does it «take up» the world, as implied by the theory of its extension. The fish-in-the-water gives us a better picture, in my view, of a whirligig world of spiralling movements that run into one another: of thinking spiralling into vortices of sound, into

---

²⁹ CAVELL, 1969: 52.

rounded vessels of clay, into the oscillations of the scribal letter-line, all of them dynamically sustained formations in the current of life (see Figure 5).

Figure 5.

THE PRINCIPLE OF HABIT

We have come a long way from Bourdieu, and from his understanding of the *habitus* as a set of dispositions that both generate the mastery of the skilled practitioner, and are in turn generated by it, all beneath the radar of conscious awareness. For what we have discovered, on the other side of explicit logical articulation, is not a lack of awareness but an awareness of a different kind. It is the awareness of feeling others feeling you — or in a word, it is hapticality. This explains why craftspeople, absorbed into their tasks, by their own report tend to experience their own presence and movement, and the presence and movement of the persons and things with whom and with which they engage, with heightened rather than diminished intensity. Colloquially, the word we use for this is concentration. By this, we don't mean the kind of cognitive processing that delivers solutions for implementation. It is not the operation of a joined-up computational mechanism, whether inside the head or extending beyond it. Concentration lies rather in the affective unison of haptic and kinaesthetic awareness with the movement and vitality of materials. The recognition of this other form of awareness, concentrative rather than cognitive, haptic rather than explicit, allows us at last to resolve a question to which the answer has long eluded us. For there is no doubt that many things we routinely do involve no concentration at all. We are often scarcely aware we are doing

them. With these operations, the more practised we are at them, the less thought and attention they demand of us. They are markedly unresponsive to surrounding conditions, to the extent that if conditions change they can break down or lead us astray. They seem virtually automatic. In principle, automatic operations could just as well be done by machine, and indeed in the history of technology they have often been among the first to be mechanised. The question is: how are we to distinguish such automatisms from the practised mastery of a craft?

If no other awareness were possible save that which reflects and reports on practice from the outside, which intrudes into it and holds it to account, then we would risk reducing craft practice to the level of bodily automatism. It would be negatively characterised by the absence of conscious deliberation. And to an extent, this is precisely what has happened in social scientific writing on embodiment and the tacit dimension. You would think, from reading much of this literature, that there is not much difference between touch-typing and performing a Rachmaninov piano concerto. It may be that the latter is a lot more difficult, and takes a great deal of practice that none but the most dedicated musician would willingly endure. In both cases, however, we are led to believe that it is all a matter of leaving the fingers to take care of themselves, freeing the mind for higher things. But if the pianist is truly thinking with his fingers, if his thought flies with the sounds of the keys, if he feels the presence of listeners whose ears stretch to catch every passing sound, and if he and they are truly moved by the experience, then there is all the difference in the world between his performance and — say — that of a player-piano that has been mechanically programmed to reproduce the same piece. And the difference is simply this: the master-pianist's performance unfolds along a way of telling, the machine performance does not. The pianist, as Cage would put it, has nothing to tell, but is telling it. All true craft, as I have endeavoured to show, is a way of telling.

The ossification of telling in the language of embodiment, its reduction to a kind of sediment, has its parallel in the way we tend to speak of habit. It has become common to treat as habits the things we do unthinkingly, and without consideration. They are often regarded as the unwanted detritus of ordinary activity, behaviours that have fallen out of active commerce with the world and become stuck in repetitive patterns that may have meant something once but no longer have significance today. They do not require to be learned so much as unlearned. Usually they are judged to be bad. When did you last hear anyone talking about their «good habits»? But I believe there is more to habit than this, for it is a word that speaks more affirmatively of custom, of use, of dress, and even of care. I would like to think of habit, like craft, as a way of telling. And what is most particular to it is the way the practitioner is inside the action. The difficulty with the concept of habit has always been to decide where to place the doer³⁰. Are we, so to speak, in front of our

---

³⁰ See CARLISLE, 2014.

habits or behind them? Do we make our habits or do our habits make us? The problem arises so long as we are forced to choose between the active and the passive voice of the verb, that is, between what we do and what we undergo. But in his reflections on Art as Experience, philosopher John Dewey argued that we would do better to understand habit in terms of the relation between the two. Neither in front of what we do nor behind it, we are in the midst: our doing is also our undergoing, what we do is also done in us. In our intercourse with the world, Dewey explained, we also inhabit the world³¹. Or in a word, we dwell in habit. This, perhaps, is as good a definition as any of what it means to practise a craft. A way of telling is also a way of dwelling, of inhabiting. Moreover, it is also a way of using. To use something, after all, is to draw it into your habitual, or usual, pattern of activity. Both you and it become brothers-in-arms, working together to joint effect. And conversely, to be used to a thing is to accept it into your life as part of your custom. When what we use is words, ways of telling become ways of speaking. And this brings me to the final part of my argument, in which I shift my focus from works to words.

BEYOND VERBALISATION AND EMBODIMENT

For most of us, as we go about our lives, words furnish our principal means of telling. With them, we invite others to gather round, converse with them, join our own life-stories with theirs, attend and respond to what they say and do. Enriched by the patina of everyday use, ever-varying in texture, they rise up in the gestures of the mouth and lips in speech, or spill out onto the page in the traces of the writer's hand. They can be noisy or quiet, turbulent or serene. Words, spoken or handwritten, echo to the pulse of things. They are conducive to rumination and enliven the spirit, which responds in kind. They can caress, startle, enchant, repel. As philosopher Maurice Merleau-Ponty once put it³², they are so many ways we have of singing the world and its praises. We could say that words mediate a poetics of habitation. Yet as we look around, it seems that something has gone seriously wrong in our relations with words. It is as though they have turned against us, or we against them. We routinely hold them to blame for the suppression of feeling, or for failing to account for the authenticity of experience. To get to what it really feels like, we insist, we have to get beneath the words, or behind them. Words, it seems, are no longer our habit, our custom or our dress. Rather, they have become the means by which we dress things up, coating them with a gloss that obscures the truth these things might otherwise tell if left to be themselves. Of course there are still people who use words to plumb the depths of human feeling. But they have become the purveyors of a specialist, and for many an arcane, craft. Instead of inhabiting the world poetically, we have created a little niche in the inhabited world for poets³³.

---

³¹ DEWEY, 1987: 109; cf. INGOLD, 2018: 21-22.

³² MERLEAU-PONTY, 1962: 187.

³³ GELL, 1979: 61.

Perhaps no contemporary community has developed more of an antipathy towards words than that which principally works with them. I mean the community of scholars, and above all, those scholars who would regard themselves as academics. Scholars are people who study; academic scholars, however, think of study in a particular way. For far from studying with the world, or allowing themselves to be taught by it, they make studies of the world, claiming in so doing to have reached heights of intellectual superiority from which things are revealed with a clarity and a definition denied to ordinary folk. In their discourse, wholly given over to projects of explication, words have been stripped of their power to move, to affect or to evoke. They are drained of feeling, and barred from contact with the things of which they speak. Rather like the instruments of the surgeon, they are kept immaculately clean to prevent any risk of infection. Once infected, a word should immediately be sterilised, lest it should pollute other things with it might come into contact. If a word too closely associated with one thing is applied to another, then the division between them might become blurred, heralding cognitive dissonance. In the surgery of academic thought, dedicated to the repair of such dissonances, it is essential that categorical boundaries are maintained, and it is the job of words to do so: to put things at a distance, to pin them down, to impose a discipline, and to hold an otherwise unruly world to account. This sovereign perspective requires of academics that they keep their distance from the matters of their concern, and do not get their hands dirty by mingling with them. This is what they mean by objectivity, and words are the means by which they achieve it.

This is why academic words so often sound neutered, their force annulled by a triple lock of suffixes: -ise, -ate, and -ion. Thus does «use», for example, become «utilisation». As I have already mentioned, to use something, and be used to it, is to draw it into your custom. Not so, however, with utilisation. For to utilise an object is to turn it to one's benefit while holding it at a remove. It is to deny any affective involvement, or common feeling. The same goes for many other weapons of the academics' armoury. If they never use anything if not to «utilise»; then nor do they say anything if not to «articulate», mean anything if not to «signify», tell anything if not to «explicate». The academic does not feel words welling up in his mouth as he speaks or in his hand as he writes. They do not form as affectations of the soul, nor do they take shape in the inflections of vocal or manual gesture. Words for him are objects, to be arranged and rearranged like building blocks, in different combinations and permutations, to form sentences. In short, the academic is an articulator of verbal compositions. To articulate, as we have already seen, is to join things up, not to join with them. That is why the idea of word-processing, anathema to the writer's craft, found such a warm reception in the land of academia. If words are objects, to be arranged at will, what could be more natural than serving them to a machine for processing? The combination of keyboard, screen and printer — the typical

apparatus of the academic writer — allows for verbal composition without any sentient involvement on the part of those who «write» with it.

The appeal to signification, likewise, is a way of holding the world at a distance. To find what things mean, you only have to work with them. But in a world of signs we never touch anything directly; feeling is interrupted. Signification breaks the link of direct perception, just as articulation breaks the link between hand and word. If meaning is hands-on; signification is hands-off. So it is, too, with explication. It is not enough for the academic to tell of what he knows. It must be explicated, spelled out in a joined-up sequence. Every such sequence is a sentence. But «sentence» has a double meaning: it is also a term of incarceration imposed by a judge. As the criminal is sentenced in the court of law, so words are sentenced in the court of explication³⁴. Here in this court, academics are both judge and jury, both author and reviewers. Between them, they conspire to hold all words captive, and to prevent their escape into sentient life. Yet ironically, the very word «sentence» comes from the same root as «sentience», and has acquired its current meanings — in the fields of both language and law — from the repression of feeling. It is a repression, clearly, for which most academics feel a shadow of guilt. Their tendency, however, is to shift the guilt onto their accessories, onto the words themselves. For having first used words to put things at a distance they then accuse not just their words but all words of setting up obstacles, of getting in the way of the unmediated relation with lived experience for which they yearn. Having thus rendered this experience wordless, and thus tacit, it is left to sink into the inaccessible depths of the body.

The result is the opposition between verbalisation and embodiment, the one allegedly explicit, the other tacit, that so much academic analysis has taken as its starting point. My objective, to the contrary, has been to restore both words and habits, ways of speaking and ways of telling, to hapticality. Habits are no more sedimented in the body than words liberated from it; rather, both words and habits are animate. They are ways of being alive. Let's not be afraid, then, to meet the world with words. Other creatures do it differently, but verbal intercourse has always been our human way, and our entitlement. Words are human things. But let these be words of greeting, not of confrontation, of questioning, not of interrogation or interview, of response, not of representation, of anticipation, not of prediction. This is not to say that we should all become poets or novelists, let alone that we should seek to emulate philosophers who, when it comes to their worldly involvements, have signally failed to practice what they preach, and for whom neither coherence of thought nor clarity of expression has ever been among their strongest suits. But it does mean that we scholars should work our words as craftspeople work their materials, in ways that testify, in their inscriptive traces, to the labour of their production, and that offer these inscriptions as things of beauty in themselves.

---

³⁴ INGOLD, 2018: 51.

REFERENCES

- BOURDIEU, Pierre (1977) — *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- CAGE, John (2011) — *Silence: Lectures and Writings by John Cage*, 50.th Anniversary Edition. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- CARLISLE, Clare (2014) — *Habit*. Abingdon: Routledge.
- CAVELL, Stanley (1969) — *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- CLARK, Andy (1998) — *Where Brain, Body and World Collide*. «Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences», 127: 257-280.
- COLLINS, Harry (2010) — *Tacit and Explicit Knowledge*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- DEWEY, John (1987) — *Art as Experience*. In BOYDSTON, Jo Ann, ed. — *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. V. 10: 1934. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- GELL, Alfred (1979) — *The Umeda Language-Poem*. «Canberra Anthropology», 2: 44-62.
- HARNEY, Stefano; MOTEN, Fred (2013) — *The Undercommons: Fugitive Planning and Black Study*. Wivenhoe: Minor Compositions.
- INGOLD, Tim (2000) — *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- (2007) — *Lines: A Brief History*. Abingdon: Routledge.
- (2011) — *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Abingdon: Routledge.
- (2013) — *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Abingdon: Routledge.
- (2015) — *The Life of Lines*. Abingdon: Routledge.
- (2018) — *Anthropology and/as Education*. Abingdon: Routledge.
- MANNING, Erin (2016) — *The Minor Gesture*. Durham, NC: Duke University Press.
- MAUSS, Marcel (1973) — *Techniques of the Body*. «Economy and Society», 2: 70-88, DOI: 10.1080/03085147300000003.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1962) — *Phenomenology of Perception*. Translated by Colin Smith. London: Routledge and Kegan Paul.
- POLANYI, Michael (1958) — *Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul.
- (1966) — *The Tacit Dimension*. London: Routledge and Kegan Paul.
- PORTISCH, Anna (2010) — *The Craft of Skilful Learning*. In MARCHAND, Trevor H. J., ed. — *Making Knowledge: Explorations of the Indissoluble Relation Between Mind, Body and Environment*. Oxford: Wiley Blackwell; London: Royal Anthropological Institute, p. 59-75.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1922) — *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.

PARTE I

ETNOGRAFIAS

Como todo o livro, esta secção caracteriza-se pela heterogeneidade. Reporta-se a contextos portugueses, brasileiros, e de uma atuação colonial específica em África. Trata da «arte» da tecelagem, da pirotecnia, da relação do humano com o animal (bois de prestígio e «combate», extração robotizada do leite de vaca), da manutenção de doçaria tradicional, de um peculiar instrumento musical de tipo viola e sua produção, da rede de dormir tão caracteristicamente brasileira, da utilização da fotografia para registo etnográfico de uma realidade em transformação, e, ainda, da realidade social inquietante das condições de trabalho de cortadores de cana do açúcar.

TEIAS COM SABER

TERESA SOEIRO*

ANA DOLORES LEAL ANILEIRO**

Resumo: Maria José Rocha, nada e criada em meio rural, no lugar do Preisal (Fonte Arcada, Penafiel), é uma das derradeiras tecedeiras de panos de linho em tear manual, cuja excelência e dinamismo nos questiona sobre a resiliência, em novos contextos económico-sociais e sistemas simbólicos, da produção autónoma, transmissão familiar do saber e capacidade de adaptação, no século XX, de *ofícios* e modos de fazer de cariz pré-industrial. Procuramos ainda sumariar o percurso da actividade linheira em Penafiel, desde o auge no final do Antigo Regime até à obsolescência face à não industrialização e ao domínio do mercado pelo algodão e fibras sintéticas, consumo que remeteu o tecido de linho manual para a marginalidade/excepcionalidade do *artesanato*.

Palavras-chave: tecelagem do linho; tecedeira Maria José Rocha; Fonte Arcada; Penafiel.

Abstract: Maria José Rocha, born and raised in Preisal village (Fonte Arcada, Penafiel), is one of the last linen cloth weavers using a manual loom. Her excellence and dynamism led us to examine the resilience of the independent making in new social-economic contexts and symbolic systems, the transmission of know-how within a family, and the adaptability of the pre-industrial *crafts* and ways of making in the 20th century. We also sum up the progress of the flax/linen activity in Penafiel since its peak at the end of the Modern Age up to its obsolescence in view of the non-industrialization and the market dominance of cotton and synthetic fibers. The consumption of the latter confined the manual linen cloth to a peripheral/exceptional use in *handicrafts*.

Keywords: linen weaving; the weaver Maria José Rocha; Fonte Arcada; Penafiel.

---

* U. Porto – Faculdade de Letras/CITCEM. Email: msоеiro@letras.up.pt.

** Museu Municipal de Penafiel/CITCEM. Email: ananileiro@gmail.com.

1. TEIAS

A rotina da aprendizagem do fazer nos ofícios tradicionais marcou muitos indivíduos desde a infância/juventude, para quem o trabalho artesanal foi meio de sobrevivência e destino. Contrastam com a excepcionalidade de alguns que sobressaíram desta formação no exercício da normalidade pela sua invulgar capacidade de criar, associando a excelência do fazer à inovação, ao empreendedorismo na organização da produção e comercialização dos produtos, à motivação para ensinar.

Figura 1.

Ancorámos o trabalho na observação etnográfica do percurso de vida de uma tecedeira de linho, Maria José Rocha, nascida num contexto rural da primeira metade do século XX, no lugar de Preisal, da freguesia de Fonte Arcada (Penafiel), onde cultivar e fiar eram tarefas comuns e distintivas de género na casa de lavoura, na qual existia frequentemente um tear que ocupava os braços dispensáveis da agricultura, gerando produtos básicos para auto-consumo e venda no mercado local.

Outros agregados familiares, não tendo terra suficiente, viam-se em dificuldade para criar um grande número de filhos, entregando a enculturação profissional de parte deles a terceiros, de forma a abrir-lhes melhores perspectivas de sustento no presente e de aprenderem um ofício para o futuro, colmatando necessidades da comunidade.

A tecelagem do linho¹ está, no território alvo, bem documentada desde a Antiguidade pela Arqueologia e foi especificamente regulamentada no final da época Moderna, com a aprovação pela Câmara, em 1742, do respectivo *regimento das tecedeiras*, sendo

¹ SOEIRO, 2002; ANILEIRO, 2010.

que tal regulamentação se distingue das impostas em simultâneo (alfaiates, carpinteiros, ferreiros, sapateiros, etc.), por ser a única pensada no feminino: o juiz do ofício seria uma mulher, que, como os demais, «levarão por examinarem cada official a cem reis cada Juiz, e o mesmo se praticará a respeito das tecedeiras»².

Esta estreita ligação da fiação e tecelagem ao género feminino arrasta consigo uma grande opacidade em relação às profissionais, já que a maioria das mais acessíveis fontes documentais com indicação da actividade exercida, por exemplo livros de *Ordenanças*, *Décima*, recenseamentos eleitorais, etc., foi construída em função dos homens e cabeças de casal, com uma quase invisibilização da mulher.

Outra distinção, interna ao grupo, diz respeito às qualificações, entre aquelas que apenas sabiam tecer e as mais especializadas, com acréscimo de remuneração por urdirem teias; as que o faziam para consumo familiar e por isso mesmo nos registos paroquiais figuram sob a mais prestigante classificação de *lavradeira* ou *dona de casa* e as profissionais assumidas.

No nosso caso de estudo, dois séculos, posterior e já liberto das peias corporativas do Antigo Regime, a tecedeira, profissional, não só sabe urdir todo o tipo de teias que trabalha como o fez para outras habituadas apenas a tecer, sem o domínio daquela técnica. Mas, mais do que a capacitação para preparar o fio, urdir teias e tecer segundo o cardápio tradicional, o que realça neste percurso singular é o seu profundo entrosamento com o material e a técnica (lembrando as reflexões de Tim Ingold³), a sensibilidade para analisar a qualidade da matéria-prima, o prazer de pensar a teia a urdir e empeirar, antecipando, em abstracto, o padrão que vai resultar no tecido, fruto de cada opção, de cada gesto na distribuição dos fios e sua montagem no tear.

Admirámos também o orgulho na profissão exercida com mestria, a vontade de ensinar futuras tecedeiras, de explicar aos compradores o bem que estão a adquirir, a inquietação de transmitir e perpetuar o saber-fazer, que tão útil foi aos nossos trabalhos e ao Museu Municipal de Penafiel, pela imensa disponibilidade e generosidade ao longo dos anos.

2. LINHAS DE FORÇA DA ATIVIDADE LINHEIRA EM PENAFIEL

Vamos deixar de lado o chamado *ciclo do linho*, desde a escolha do campo para a sementeira à elaboração do fio pronto a tecer⁴. Convém, no entanto, salientar que, possivelmente pela rigidez dos contratos de aforamento e respectivas rendas, o cultivo desta planta têxtil foi prática corrente na região de Entre-Sousa-e-Tâmega até meados do século XX, quando o alógeno algodão já era aí fibra comumente usada, mesmo dominante no vestuário e atalhados.

² AMPNF – A 7: Livro de registo dos acordãos da cidade de Penafiel, 1805.

³ Em particular, INGOLD, 2013.

⁴ Para todo o processo, veja-se OLIVEIRA *et al.*, 1978.

Figura 2.

Figura 3.

A esta resiliência corresponde um saber prático bastante difundido dos vários trabalhos no campo e no tratamento a dar às palhas colhidas para as transformar em fio, tarefas que envolviam os co-residentes na casa de lavoura, ficando algumas etapas então preferencialmente a cargo dos homens, como a sementeira, ripagem ou maçagem no engenho, e muitas outras adstritas ao quotidiano feminino, de que se destacam a fiação e acabamentos do fio. Momentos havia em que estes trabalhos extravasavam a casa e se tornavam de entreajuda vicinal, colectivos e festivos⁵, como a arrinca ou as espadeladas, reforçando a solidariedade da comunidade, proximidade mais polissémica entre os jovens em idade de encontrar parceiro.

A fibra de linho de produção doméstica local resultaria do cultivo e transformação primária realizados pelo agregado, com eventual auxílio dos vizinhos para a espadelagem e assedagem. Neste estado, ficava em condições de estar guardada anos, em local seco e resguardado, até ser continuada a sua transformação.

Dependendo da quantidade de estrigas processadas e da mão-de-obra doméstica feminina dispensável da agricultura (permanente ou sazonalmente) que à fiação se pudesse dedicar, e não apenas pegar na roca ao serão, quando vigiava o gado ou no desempenho de outras actividades que deixavam as mãos livres, a passagem da fibra a fio poderia ser entregue fora, habitualmente a idosas isoladas, ou mulheres de famílias com pouca terra/rendimentos, que assim receberiam retribuição por um trabalho que as não afastava das suas rotinas⁶. A este fio acrescia, em casas de maior dimensão, o resultante das rendas dos caseiros e foreiros, em estriga ou já fiado, constituindo-se desta forma a reserva de matéria-prima para a tecelagem tradicional, um sem-número de meadas e novelos de qualidade muito díspar, não só por se tratar, naturalmente, de linho, estopa e tomentos, mas também devido à diferente capacidade técnica e empenho de quem os aprontou e à exigência do dono. Meadas de bom fiado cozidas no pote com cinzas quase uma semana e depois fortemente batidas na pedra ao serem lavadas davam como resultado um fio bem torcido e muito limpo, condição para tecer panos finos de trama apertada, muito resistentes, características que se foram perdendo na segunda metade do século XX.

---

⁵ OLIVEIRA, 1955.

⁶ Comparável com a situação em Guimarães: MEIRA & SAMPAIO, 1884: 41-43.

Figura 4.

Figura 5.

Obtido o fio de linho, passamos ao tema que agora nos interessa, a tecelagem. Também esta se fazia em contextos diversificados, de que passamos a referir algumas situações exemplares. Em primeiro lugar, muitas casas de lavoura tinham tear onde se teciam os panos para uso próprio. Mais uma vez, eram as mulheres idosas e as não necessárias ao trabalho do campo, ou aquelas que o agregado isentava dos serviços *vulgares* para as preservar e valorizar socialmente, que tinham disponibilidade para tecer panos, de consumo doméstico e para acumular nas arcas ou, tratando-se das jovens, as peças do seu bragal, tendo em vista o desejado casamento.

Os excedentes, sobretudo o pano liso em peça, ficavam disponíveis a serem levados à feira para venda a consumidores e intermediários, figura referenciada, desde o século XVII, na feira de S. Martinho de Penafiel, onde as compras realizadas por estes seriam suficientemente importantes para motivarem a intervenção do Corregedor da Comarca, em 1668 e novamente em 1750, uma actuação contra as fraudes que obrigou as tecedeiras a apresentar os panos com uma vara por dobra, tendo o comprimento *que parecia* ao comprador, impossibilitado de estender toda a peça para a medir, e de qualidade uniforme, pois por vezes aparentava ser linho fino, pela observação do princípio da peça, mas depois revelava-se grosseiro no interior⁷. Os intermediários reuniam aquelas pequenas produções e com elas incrementavam o seu comércio no mercado nacional e de exportação, por exemplo com destino a Espanha e ao Brasil⁸. O numerário recebido pelos produtores ajudaria a comprar para casa bens em falta, a pagar os impostos, a entesourar para necessidades imprevistas⁹.

Em segundo lugar, tal como para a fiação, a feitura do pano era frequentemente entregue a profissionais — as tecedeiras, que se deslocavam à casa ou trabalhavam no seu domicílio, por conta de quem tinha fio, recebendo dinheiro ou uma parte da matéria-prima que, por sua vez, teciam e vendiam. Estamos a falar ainda de mulheres, disseminadas no espaço não urbano, uma vez que nos registos paroquiais setecentistas de Penafiel/Arrifana já sistematizados há apenas uma menção à profissão de tecedeira¹⁰, e no *Livro do Arruamento da Vila* (1762)¹¹ os três tecelões (1 mestre com o oficial + 1 mestre) trabalhavam seda.

⁷ AMPNF – A 2031: Livro das sentenças e capítulos das correições do Corregedor da Comarca, 1750, Dezembro, 23; ALMEIDA, 1830: 45-46.

⁸ A. L. de Carvalho (1941: 51-65) dá-nos uma imagem do volume e conflituosidade deste trato em Guimarães, no século XVII. Também em Arrifana/Penafiel esta presença esteve longe de ser pacífica, sobretudo em meados de setecentos, nas primeiras décadas que se seguiram à separação do termo do Porto. Os negociantes locais viam com maus olhos a estadia dos seus pares portuenses pelos dez dias da feira, porque se sentiam prejudicados na atividade: AMPNF – A 6: Livro das vereações da Câmara: 2 de Setembro de 1752; AMPNF – A 9: Livro dos atos de vereação da Câmara: 3 de Janeiro de 1756; IAN-TT – Desembargo do Paço: Minho, mç 6, doc. 57.

⁹ Situação próxima ao que se passou na Galiza: CARMONA BADÍA, 1990: 77ss.

¹⁰ DUARTE, 1972: 136.

¹¹ BERNARDO, 2012, vol. 2: 189 e 201.

Como recordava, nos finais do século XVIII, Manoel Joze Ferreira Grelho, penafidense transformado em empresário e industrial de estamparia, com fábrica em Setúbal:

Penafiel, centro de importante fabrica do melhor pano de linho he a minha patria onde conheci o que he fiar, curar, dobar e tecer, e vi que muitas familias daquella terra e das vizinhas, com desenbolço de alguns tostoens para a compra do linho recebem pelo seu trabalho, depois de posto em pano, muitos mil reis, com que remedeão as suas precizoens; e aquelle modo de vida he ali tão antigo que ninguem se lembra do seu principio: todos anciozamente trabalham pelo seu bem particular, e geralmente pelo do publico; e aquelle que parece insignificante commercio faz recolher annualmente na Provincia do Minho huma soma consideravel e concorre para a opulencia da praça da cidade do Porto¹².

Na feira de S. Martinho, no início do século XIX, negociavam-se cerca de 16.000 varas de pano de linho e estopa, no valor de 5.760\$000 réis, «cuja quantia fica nas mãos dos labradores, que vizinhão com Penafiel na distancia de duas até tres legoas»¹³, observou o académico António d' Almeida, médico do *partido* desta cidade.

Outro *memorialista* com casa nobre no concelho, o Visconde de Balsemão, reforça, na mesma conjuntura, a importância destas transacções:

dos pannos de linho da Lixa e de Penafiel que, pela sua bondade, são procurados de grandes distancias. E terião ainda mais sahida se não fossem alguns delles de dois linhos, isto he, do mar e da terra, costumando urdir com o do mar e tecer com o da terra, o que faz que o panno não tenha igual dura e mesmo não seja igual no fio e mesmo cheio de canelas e cadilhos e ourelas desiguaes¹⁴.

A propósito desta observação crítica, da tecelagem ser realizada na área de Penafiel não só com linho da terra, mas misturando-o com outro que vinha de fora — *linho do mar*, importado da Europa do Norte¹⁵ e vendido às numerosas tecedeiras (na freg. de Paço de Sousa, em 1815, eram 10% dos profissionais com ofício registado e há uma carta de exame feminina) não sabemos se através dos mesmos intermediários que recolhiam os panos, ponderamos uma terceira possibilidade de organização do trabalho, a de serem os próprios intermediários a colocar os teares ao domicílio, fornecer o fio e a

¹² AHMOP – MR 41: Estamparia.

¹³ ALMEIDA, 1815: cap. 24 §2.º.

¹⁴ MENDES, 1980: 99.

¹⁵ Rebêlo da Costa refere, entre os produtos do Báltico importados pelos negociantes do Porto, o *linho de fiar*, que atingiu a quantidade de 144.315 quintais em trinta meses, de Julho de 1782 a Dezembro de 1784 (COSTA, 1945: 262). Na primeira metade do século XVIII, são também muitos os barcos que entram na cidade, com declaração de proveniência Riga, Hamburgo, Amesterdão, Suécia, etc, trazendo linho e estopa, fardos, sendo que vários oriundos do primeiro porto identificam apenas essa mercadoria (CARDOSO, 2003: 893-908; 953-1096).

recolher as produções para as negociarem no mercado supra-regional, ou seja, estarem as tecedeiras integradas numa rede de dependência, em *putting out system*. Não parece ter sido assim a relação, mas antes tratar-se de um exemplo de pluriactividade camponesa¹⁶, que cria espaço para a produção artesanal do tecido sendo as próprias ou a respectiva casa a possuir «os aprestes para o mesmo officio» (1801), a controlar a produção apresentada para venda e a amealhar os pequenos proveitos, *Kaufssystem*, bem estudado para a tecelagem linheira galega¹⁷. Um valor substancial ficaria, evidentemente, para o capital mercantil que conduzia os bens de e para outros círculos.

Esta dinâmica parece prolongar-se, adaptada, para as primeiras décadas de oitocentos, embora em 1829 laborasse uma pequena fábrica de tecidos de algodão na cidade, com um mestre, quatro oficiais e um aprendiz. Escoava nas feiras a sua produção de cerca de 5.000 varas de tecidos variados. Já o recenseamento eleitoral de 1836¹⁸ apenas inscreve quatro homens classificados como tecelões (2 na cidade + 1 em Pinheiro + 1 de Valpedre). Como antes, a significativa quantidade de linho vendido nas feiras proviria do trabalho feminino independente, realizado em contexto doméstico rural.

Na segunda metade de Oitocentos, a situação vai alterar-se, uma vez que a industrialização, com base no algodão, dará preferência não ao território penafidense, mas ao Porto e a outras terras, algumas bem próximas como o Vale do Ave¹⁹, onde em 1845 se instalara a fiação industrial — Fiação do Rio Vizela (Negrelos, Santo Tirso). Mesmo assim, segundo o Inquérito Industrial de 1881, no concelho de Penafiel haveria ainda 400 a 500 teares para linho em laboração:

*os teares formam officinas que tecem por conta propria vendendo os pannos e alimentando um commercio ainda relativamente importante, embora decadente. A produção industrial póde orçar-se em 3 a 4:000 teias ou peças de 19 a 20 metros, cujo valor médio é de 5\$000 teia. A exportação de agora destina-se principalmente ao Porto e a Lisboa, tendo-se extinguido, não se sabe porque motivos, a exportação que se fazia para Hespanha até ha 10 ou 15 annos*²⁰.

Entre as últimas décadas do século XIX e a primeira metade do seguinte, Penafiel não reconverteu a sua tradição têxtil para indústria algodoeira, nem sequer acompanhou as tentativas de mecanização no subsector do linho, como fez Guimarães²¹, embora o contínuo estreitamento do mercado para estes produtos se tornasse irreversível, com

¹⁶ DOMÍNGUEZ MARTIN, 1995: 98ss.

¹⁷ CARMONA BADÍA, 1990: 94.

¹⁸ AMPNF – A 1590 a 1621 Livros de recenseamento... para a eleição de deputados, 1836.

¹⁹ ALVES, 1999 e 2002.

²⁰ *Relatorio*, 1881: 44-45. No recenseamento eleitoral de 1879, os tecelões inscritos eram 23, distribuídos por oito freguesias, havendo na cidade 4: AMPNF – A 1633 a 1641 Cadernos de recenseamento, 1879.

²¹ Como anunciado no Relatório da exposição de 1884: MEIRA & SAMPAIO, 1884: 45-54; ALVES, 2002.

raras e limitadas tentativas de reversão em tempo de guerra e pretendida autarcia²². Comparando duas contabilizações da área dedicada à cultura do linho em Portugal, realizadas em 1871 e 1941, verifica-se uma redução drástica no intervalo destas sete décadas, sendo 15 vezes inferior (6,68%) na segunda data²³.

Sem renovação, em Penafiel sobreviveram os velhos teares de produção artesanal em contexto rural, que ainda chegaram à viragem para o novo milénio. O inquérito *Artes e Ofícios Tradicionais*, efectuado em 1988 por iniciativa do Ministério da Educação, arrolou 44 tecedeiras, das quais 26 a trabalhar linho, número significativo, porém, entretanto, muito reduzido. As resistentes tecem frequentemente fio saído do fundo das arcas, de que só um olhar experiente e uma mão treinada sabe avaliar a qualidade e estado de preservação. Para complementar esta reserva, levada pelo encomendador da obra ou, tantas vezes, adquirida pelas tecedeiras a preço avultado, estas recorriam à aquisição de fio de linho industrial da Companhia de Fiação de Torres Novas (fund. 1845), mas também ela encerrou. Poucos são os estabelecimentos, como a Casa Oliveira, no Arco de Baúlhe, onde hoje as profissionais podem obter as bobines de fio de linho industrial, que cruzam com o *da terra*, e nós, consumidores, comprar panos de linho a metro ou trabalhos de mestras desta arte.

3. MARIA JOSÉ ROCHA, A MESTRIA DO TECER

Também preferimos a designação de mestres ou artistas para os de excelência, não a de artesãos. Estão na sequência das antigas artes e ofícios mecânicos que, na documentação escrita, conhecemos melhor nos centros urbanos, onde ficavam sujeitos à organização e vigilância das corporações, particularmente actuates em Portugal durante o Antigo Regime. Penafiel não foi excepção, logo que se criou a administração municipal, esta tratou de regulamentar os ofícios, e entre eles o de tecedeira.

Voltamos a este marco para fazer a ponte com o caso de estudo, salientando a prevalência dos panos lisos, do mais fino lenço à vulgaríssima estopa grossa, sendo pouca a variedade de texturas e padrões. Especifica-se as *toalhas de olhos delgados*, que além de decorativas tinham uma especial carga simbólica, pois até ao século XX (ou XXI?) foram indispensáveis a determinadas benzeduras e para *talhar* maleitas. Por outro lado, sublinhamos a circunstância de se pagar à parte o trabalho de urdir fora.

²² Desde o século XIX que o linho foi preterido, para uso quotidiano, face ao algodão industrial, tornando-se numa actividade condenada à obsolescência (GERALDES, 1913). Sobre a tentativa de fazer ressurgir o têxtil-linho, veja-se as experiências realizadas no início dos anos 40: GRAÇA, 1943.

²³ MARTINS, 1944: 33-34.

Regimento das Tecedeiras [1742]

As tecedeiras desta Villa e seu termo que fizerem teias de panno de linho fino de marca que passe de setenta linhois se avira com o dono conforme o fio e coalidade delle que sendo athe setenta linhois levará a tecedeira por vara trinta reis	30
e sendo de setenta para baixo por vara vinte e sinco reis	25
De pano de lenços a vara a vinte reis	20
Como tambem a estopa fina a vinte reis por vara	20
As toalhas de olhos delgados de estopa por vara a corenta reis	40
e sendo groças a trinta reis	30
A estopa liza groça por vara a quinze reis	15
Averão as tecedeiras de merenda pello trabalho de urdir as teias por cada ramo de coatro varas sendo panno de linho quinze reis	15
e pella estopa des reis por ramo	10 reis ²⁴

Figura 6.

²⁴ AMPNF – A 4: Livro de registo dos acórdãos e mais coisas pertencentes à Câmara, 1741-1746.

Maria Rocha, a avó materna de Maria José Rocha, nasceu no lugar do Preisal a 17 de Abril de 1873, sendo filha de João da Rocha, lavrador, de Fonte Arcada, e de Joaquina Ferreira, lavradeira, natural de Cête (Paredes)²⁵. Residiu no Preisal, onde um proprietário da mesma freguesia de Fonte Arcada teria comprado habitação para criarem os filhos, nascidos fora de casamento. Com poucos recursos, era tecedeira de pano liso grosso e mantas de tiras, o mais básico trabalho do tear, feito em muitas casas para aproveitar a roupa velha que, passada a tiras, podia ser tecida com fio grosso de estopa ou tomentos, obtendo-se as coberturas para o leito.

Da geração seguinte sobreviveu Laurinda, nascida a 29 de Março de 1904 e apadrinhada pelos tios maternos, Tomás e Laura²⁶. Continuou a morar na casa que fora da progenitora, cedo falecida (1931/07/08), não casou, viveu sempre do tear, sabia bastante mais do que ela, trabalhava bem o linho e tinha uma competência pouco vulgar, urdia e carregava qualquer tear para os diversos trabalhos. De saúde muito débil por ter sofrido grave doença quando as duas filhas ainda estavam na infância, apesar das sequelas e fortes limitações criou-as com o seu ofício. Uma que detestava o tear, a outra — Maria José (nasc. 1937/03/03), sonhava com ele, de tal forma que em criança, quando regressava da escola primária e a mãe não estava em casa, gostava de experimentar tecer. Ainda sem a altura nem o peso necessários, metia-se no tear, mas precisava de carregar com o dois pés num só pedal para o fazer baixar, depois colocava sobre ele pedras e trepava às traves para empurrar a lançadeira e bater o pente, antes de se colocar sobre o outro pedal e repetir a operação. O resultado inevitável era estragar o trabalho da mãe e sofrer as consequências. Ela teria de desmanchar tudo para recuperar o fio e seguir a tecelagem. Mas assim foi interiorizando o saber, para lá das palavras e explicações, a ver fazer, a experimentar, a adaptar o corpo ao gesto ainda sem ritmo, a afinar a sensibilidade para fios e texturas.

Completa a escola primária — e Salazar decidiu que três anos era instrução suficiente para as meninas —, foi aos onze anos servir numa casa de família no Porto, que deixou com treze, quando já ganhara estatura. No regresso, a sua prova de fogo, a ver se perdia o vício do tear, sugeriu-a a irmã: completar uma teia velha de manta de retalhos urdida a tomentos, o pior fio, que estava constantemente a rebentar. Perseverou e cumpriu, a mãe agradeceu a colaboração e aos catorze anos pô-la a tecer mantas com teia de algodão, que se faziam bem.

Em períodos de menos pedidos, também teceram peças de entretela no tear do linho, que seguiam para acabamento em calandra no Porto ou em Avintes. O aspecto mais difícil e desagradável destas empreitadas residia na preparação do fio com a matéria-prima que chegava pelo comboio, o pêlo de cabra e a crina de cavalo carregados de

²⁵ PT-ADPRT-PRQ-PPNF12-001-0011, fl. 43.

²⁶ PT-ADPRT-PRQ-PPNF12-001-0017, fl. 27.

cal para desinfetar. A memória da repugnância ficou gravada, mesmo a fiar linho de casa fá-lo com uma malga de água ao lado, não leva os dedos ou o fio à boca para recolher a saliva como era uso corrente.

Aquele trabalho rotineiro de tecer mantas, que para muitas tecedeiras foi o único que repetiram toda a vida, cedo deixou insatisfeita a ânsia de aprender da jovem. Logo propôs à mãe acabar uma teia de toalhas de linho com aparanchado difícil que há anos estava no tear grande, já empoeirada. A tecedeira não acreditou, mas à noite, na cama em que dormiam, lá lhe explicou como se fazia o trabalho. De manhãzinha, levantou-se animosa e desceu à loja térrea dos teares para experimentar; conseguiu avançar dois quadrados de 8x12 fios e quase nada precisou de corrigir; depois, com a autorização da progenitora, realizou o que faltava da peça. A partir daí, tecia de tudo, 10-12 horas por dia, aos quinze trabalhava mais do que a mãe que, embora *videira*, há muito perdera a saúde. Teciam para quem lhes levava o fio de linho pronto, só compravam o algodão de urdir, se fosse o caso. Isto tornou-se mais comum à medida que a reservas de linho se foram esgotando, mas já estavam habituadas a comprá-lo por causa da urdidura das mantas.

Também com a progenitora aprendeu a urdir, a calcular e preparar o necessário para carregar o tear tendo em vista determinada obra. Esta era, aliás, uma tarefa em que a mãe gastava muito tempo e energia, ia a pé a várias casas da freguesia (em Anho Bom, Barral, Casal, Eiras, Freimonde, Marmoiral, etc.) e a outras bem longe (p.e. Cête, Parada, Recarei e Sobreira, do concelho de Paredes, ou Fânzeres, de Gondomar), levando na mão a *escada* (o restilho), acompanhada por outra mulher que carregava à cabeça a teia urdida de véspera no Preisal para a irem colocar e começar o pano, porque poucas tecedeiras se atreviam a empeirar, qualquer engano inutilizaria ou pelo menos desvalorizava todo o trabalho. Com a teia instalada e a obra iniciada, o saber tecer resumia-se ao jogo dos pés nos pedais.

Laurinda ensinou o básico do ofício a muitas jovens que a rogavam, desde que tivessem tear em casa e estatura (min. 14-16 anos). Ao fim de umas horas sabiam avançar, trocar a canela na lançadeira e reparar um fio partido, mas no futuro seriam outras tantas a quem teria de carregar o tear. Um dia a filha sugeriu-lhe ser bem mais interessante se aprendessem a realizar todo o processo, permitindo-se usarem a urdideira no Preisal, pois não dispunham dela nas suas casas, e pedir conselho.

Maria José Rocha casou aos 23 anos e passou para outra pequena casa, próximo da mãe. Sonhou vir a construir uma nova e cómoda para a família, com loja e montra voltada à estrada, e conseguiu-o com muito trabalho e economia, em 2002. Teve onze filhos, não deixou de trabalhar senão pontualmente, nem perdeu aquela vontade de transmitir herdada do exemplo materno: todas as filhas sabem tecer, mesmo os rapazes habituaram-se a executar trabalhos, sobretudo quando adquiriu numa empresa têxtil

do Vale do Ave uns teares mecânicos com máquina, próprios para o algodão²⁷. Ensinou muita gente de fora e os organismos estatais pediram-lhe, no início dos anos Oitenta, para orientar, em casa, um curso profissional com seis formandas.

Nessa década e na seguinte, as de maior procura, chegou a coordenar a produção de vinte e duas mulheres. Solicitava a umas a preparação da fibra, a outras o fiar e curar as meadas, ela própria, as filhas e as tecedeiras que formara trabalhavam nos teares e acabamentos, ainda que pudessem desempenhar todas as demais tarefas. Mesmo vizinhas de idade adiantada, que na já longínqua infância haviam fiado, voltaram a pegar na roca para somar mais um provento à parca reforma. A fase de preparação do fio mostrou-se decisiva, correspondendo a cerca de 50% do preço final. Fiar 1kg de linho exigia uma semana com noites; quando chegou aos 8.000\$00 ($\pm 40\%$), o valor era pouco para o trabalho da fiandeira, demasiado para a tecedeira vender os $\pm 3\text{m}$ de pano que rendia.

Texturas de aparanchados e tapulhos

Nº.	Ponto ou textura	Designação	Empelramento	Sequência das apeanhas a pressionar com o pé
12		Aparanchado - Cordão encanastrado	Aparanchado tipo liso (ou tafetá) - um fio na 1ª linceira, outro na 4ª linceira, o seguinte na 2ª linceira, e o outro na 3ª linceira.	
13		Aparanchado - Cordão de dois traçados três vezes	Um fio na 1ª linceira, outro na 4ª linceira, o seguinte na 2ª linceira, e o outro na 3ª linceira até prefazer 8 fios e em seguida uma mão remetida na 1ª e na 4ª linceira e a seguinte mão na 2ª e 3ª linceira.	
14		Aparanchado - Fita de olhos sem fio a travar	Fita de olhos sem fio a travar - um fio na 1ª linceira, outro na 4ª linceira, o seguinte na 2ª linceira, e o outro na 3ª linceira até prefazer 8 fios e em seguida uma mão remetida na 1ª e na 4ª linceira e a seguinte mão na 2ª e 3ª linceira.	
15		Aparanchado - Fita de olhos	Fita de olhos - um fio na 1ª linceira, outro na 4ª linceira, o seguinte na 2ª linceira, e o outro na 3ª linceira até prefazer 8 fios e em seguida uma mão remetida na 1ª e na 4ª linceira e a seguinte mão na 2ª e 3ª linceira.	

²⁷ Um destes teares em ferro fundido, fabricado, como indica a marca, na F[undição] União de Lordelo/de/ Alfredo Cardoso/Porto, integra o acervo do Museu Municipal de Penafiel, com a referência de inventário MMP-NF/1993/001332.

Pensamos, porém, que esta tecedeira se distingue verdadeiramente não apenas pela exímia mestria como executante do ofício de tecer, mas sim pela sensibilidade para os materiais, que observa e toca até perceber as suas características intrínsecas e os limites do que melhor pode realizar com tais fios. A capacidade criativa e inteligência dos meios técnicos permitiram-lhe dirigir a construção e afinar qualquer tear manual, ou mesmo interpretar os teares mecânicos, como sucedeu quando quis adaptar os de algodão para trabalharem com fio de linho industrial, replicando a muito maior velocidade/rentabilidade os aparanchados dos manuais, para o que teve de fazer o debuxo da passagem dos seus empeirados para as *tabuinhas* do tear mecânico e pô-lo a trabalhar só com quatro liços, quando o técnico afinador lhe dizia não ser possível.

Figura 7.

A mãe contou-lhe que passara uma tarde, com outra mulher, a olhar para um tecido já gasto, do difícil aparanchado dito *sem direito*, até descobrir como o fazer, porque uma tecedeira mais velha fora soberba, recusara-se a explicar-lho (nem às filhas ensinava, só aos rapazes!). Tendo uma amostra diante, sabia sempre reproduzir. Maria José da Rocha foi além. Como a própria diz, atendendo a que dorme mal, passava a noite a imaginar, desenhava na sua mente as texturas e a composição com que inventava um padrão que nunca tinha feito ou visto. Despontando a luz do dia, metia-se no tear a experimentar, tentativa/erro, a *pensar com os olhos e os dedos*²⁸, até conseguir ultrapassar as dificuldades

²⁸ INGOLD, 2013: 111.

e corrigir quaisquer imperfeições para chegar ao resultado visualizado na sua mente. As combinações que já fez são incontáveis e difíceis de inventariar²⁹. Algumas tão subtis que ao primeiro olhar duvidamos se é um pano tecido ou bordado.

Making parece a palavra-chave para este entrosamento construído com sensibilidade, observação curiosa e persistente experimentação, saber-fazer sedimentado que molda o corpo, lhe dá ritmo e inteligência em busca de novos saberes para voltar a fazer, numa infundável interrogação sobre a especificidade profissional e o mundo.

Nas décadas de 70-90 do século XX, à medida que o pano de linho deixou de ser necessidade para o quotidiano e passou a significar distinção, prazer de possuir e mesmo memória, intrinsecamente com valor acrescentado para uma clientela conhecedora e com disponibilidade económica, a criatividade sob a capa de artesanato pôde ganhar asas. Mas, visto de onde estamos hoje, esse voo mais parece o de Ícaro. Consideramos, por isso, ser este um domínio do património cultural imaterial a carecer de registo de urgência, enquanto existem profissionais e percursos de vida desta intensidade.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, António d' (1815) — *Descrição Histórica e Tipografica da cidade de Penafiel. Parte 3.ª — Histórico-Física*. Lisboa: ACL – Série Azul, ms. 1774.
- (1830) — *Descrição Histórica e Topográfica da Cidade de Penafiel*. «Memórias da Academia Real de Ciências de Lisboa», tomo X, 2.ª parte. Lisboa: Academia Real das Ciências.
- ALVES, Jorge Fernandes (1999) — *Fiar e tecer. Uma perspectiva histórica da indústria têxtil a partir do Vale do Ave*. Vila Nova de Famalicão: Museu da Indústria Têxtil.
- (2002) — *O Trabalho do Linho*. In MENDES, J. A.; FERNANDES, Isabel M., coord. — *Património e Indústria no Vale do Ave. Um passado com futuro*. Vila Nova de Famalicão: Adrave, p. 292-299.
- ANILEIRO, Ana Dolores Leal (2010) — *O linho no concelho de Penafiel*. Porto: FLUP (diss. mestrado) <TESEMESANAANILEIRO000128427.pdf>.
- BERNARDO, Maria Helena Parrão (2012) — *Do lugar de Arrifana de Sousa à cidade de Penafiel. Urbanismo e arquitetura (séculos XVI-XVIII)*. Porto: FLUP (diss. mestrado).
- CARDOSO, António Barros (2003) — *Baco & Hermes: o Porto e o comércio interno e externo dos vinhos do Douro (1700-1756)*. Porto: GEHVID.
- CARMONA BADÍA, Joám (1990) — *El atraso industrial de Galicia. Auge y liquidación de las manufacturas textiles (1750-1900)*. Barcelona: Ariel.
- CARVALHO, A. L. de (1941) — *Os mestres de Guimarães, II Estudo histórico e etnográfico do linho*. S/l.
- COSTA, Agostinho Rebelo da (1945) — *Descrição topográfica e histórica da cidade do Pôrto*. 2.ª ed., Porto: Livraria Progredior.
- DOMÍNGUEZ MARTÍN, Rafael (1995) — *El campesinato adaptativo: campesinos e mercadores en el norte de España*. Santander: U. Cantabria.
- DUARTE, Maria Celeste dos Santos Duarte de Oliveira (1972) — *A freguesia de S. Martinho de Arrifana de Sousa de 1760 a 1784* (Ensaio de demografia histórica). Porto: FLUP (diss. lic.).
- GERALDES, Manuel de Melo Nunes (1913) — *Monografia sobre a indústria do linho no distrito de Braga*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

---

²⁹ Um primeiro ensaio em: ANILEIRO, 2010, anexo 5.

- GRAÇA, Luís Quartim, *dir.* (1943) — *O linho em Portugal. Subsídios para o fomento da sua cultura*. Lisboa. 23 de abril de 2020.
- INGOLD, Tim (2013) — *Making. Anthropology, archaeology, art and architecture*. Oxford: Routledge.
- MARTINS, Flávio (1944) — *O linho para fibra. Sua cultura*. Porto: ed. da Empresa Fabril do Norte: Direcção Geral dos Serviços Agrícolas: Serviço Editorial da Repartição de Estudos, Informação e Propaganda, p. 33-34.
- MEIRA, J. J. de; SAMPAIO, Alberto (1884) — *Relatorio da Exposição Industrial de Guimarães em 1884*. Porto.
- MENDES, José M. Amado (1980) — *Memória sobre a província do Minho pelo 2.^a visconde de Balsemão*. «Revista Portuguesa de História», vol. 18, p. 31-109.
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de (1955) — *Trabalhos colectivos gratuitos e recíprocos em Portugal e no Brasil*. «Revista de Antropologia», vol. 3, p. 21-43.
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de; GALHANO, Fernando; PEREIRA, Benjamim (1978) — *Tecnologia tradicional portuguesa. O linho*. Lisboa: INIC/CEE.
- Relatorio* (1881) — *Relatorio apresentado ao Exc.^o Snr. Governador Civil do Districto do Porto pela Sub-comissão encarregada das visitas aos estabelecimentos industriaes*. Porto.
- SOEIRO, Teresa (2002) — *El lino en Penafiel, Norte de Portugal. De la producción doméstica para el mercado a la desilusión industrial*. «Actes de les V Jornades d'Arqueologia Industrial de Catalunya». Barcelona, p. 341-358.

PELO SOM DA ARTE DO FOGO

MARISA PEREIRA SANTOS*

Resumo: Atualmente a noção de Património Cultural define-se pela seleção crítica dos vários elementos da cultura — arte, conhecimento, costumes, crenças, formas de saber fazer — que se afirmam quer a nível material, quer a nível imaterial. De facto, a cultura é um fenómeno universal, que pode surgir em qualquer lugar e época desde que exista a presença humana.

Assim, a definição abrangente de Património Cultural faz-nos refletir sobre práticas culturais que vão para além do património edificado e artístico, constatando-se nos últimos anos uma valorização e salvaguarda das práticas tradicionais do *saber-fazer*. Estas têm sido perpetuadas de geração em geração através da partilha de conhecimento.

A produção pirotécnica foi regida por este pressuposto durante séculos. Os processos de produção de foguetes — de um, de dois ou três tiros — ou até mesmo do fogo de artifício foi transmitida de pais para filhos e de avós para netos.

Neste artigo refletimos sobre a Pirotecnica do ponto de vista imaterial, apoiando-nos na *Convenção do Património Cultural e Imaterial*¹. De facto, entendemos que a pirotecnica congrega em si práticas tradicionais de formas de *saber-fazer* assim como um carácter de afirmação social e até mesmo apotropaico. A sonoridade inerente a estes espetáculos leva-nos a refletir sobre a paisagem sonora portuguesa, tantas vezes pontuada pelo som das explosões nos momentos de festividades reais e religiosas, apresentando-se como um elemento de afirmação ora social ora divina, dependendo do teor dos festejos. Compreendemos que se trata de um legado que devemos preservar e transmitir. Ele é congregador do cunho artesanal na sua produção e de significados que foi adquirindo ao longo dos séculos.

---

* CITCEM – Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Email: marisaflup02@gmail.com.

¹ Paris, 2003.

Nós protegemos e valorizamos aquilo que conhecemos. Cabe-nos a nós, profissionais do Património, refletir e transmitir conhecimento, para que a comunidade compreenda, valorize e preserve as práticas e modos de *saber-fazer* ligados aos foguetes e ao espetáculo pirotécnico.

Palavras-chave: pirotecnia; património imaterial; fogo de artifício; fogueteiros; saber-fazer.

Abstract: Nowadays the notion of Cultural Heritage is defined by the critical selection of the various elements of culture. In fact, culture is a universal phenomenon, which can arise in any place and time as long as there is human presence.

The definition of Cultural Heritage makes us reflect on cultural practices that go beyond the built and artistic heritage. In recent years we have seen a valuation and safeguard of traditional practices of know-how. These have been perpetuated from generation to generation through knowledge sharing. Pyrotechnic production has been governed by this assumption for centuries. The processes of production of rockets, of one, of two or three shots or even of the firework was transmitted from generation to generation.

We understand that pyrotechnic production contains a traditional practices of know-how, a character of social and a apotropaic affirmation. The sound inherent in these spectacles leads us to reflect on the portuguese sound landscape, so often punctuated by the sound of the explosions in the moments of real and religious festivities. It is an element of social and religious affirmation, depending on the content of the celebrations.

In this article we reflect on Pyrotechnics from the immaterial point of view, orienting ourselves to the definitions affirmed in the *Convention of Cultural and Intangible Heritage*². We understand that this is a legacy we must preserve and transmit, which brings together the artisanal stamp in its production and the meanings it has acquired over the centuries in the civil festivities or religious.

We protect and value what we know. It is up to us, heritage professionals, to reflect and transmit knowledge, so that the community understands, values and preserves the practices and modes of know-how related to the rockets and the pyrotechnic spectacle.

Keywords: pyrotechnics; intangible heritage; fireworks; firecrackers; know how to do.

1. CONSIDERAÇÕES PRÉVIAS

Atualmente a noção de Património Cultural define-se pela seleção crítica dos vários elementos da cultura — arte, conhecimento, costumes, crenças, formas de saber fazer — que se afirmam aos níveis material e imaterial. De facto, a cultura é um fenómeno universal, que pode surgir em qualquer lugar e época desde que exista a presença humana.

Partindo desta noção defendemos que os artigos pirotécnicos fazem parte da paisagem cultural e sonora portuguesa. De facto, o ponto 10 da *Diretiva 2007/23 CE do Parlamento Europeu e do Conselho* reconhece que a «A utilização de artigos de pirotecnia e, em particular, de fogos-de-artifício, obedece a costumes e tradições culturais consideravelmente divergentes nos respectivos Estados-Membros».

Ao longo da investigação constatamos a existência de publicações como *Arte Efêmera em Portugal* (2000), publicado pela Fundação Calouste Gulbenkian e *Fogo de Artifício: Festa e Celebração 1709-1880* (2002), da Coleção de Estampas da Biblioteca Nacional, que refletem sobre o uso de foguetes e fogo de artifício em contexto comemorativo.

---

² Paris, 2003.

Apesar da presença cultural destes bens, constatamos uma carência de publicações que abordem esta temática do ponto de vista patrimonial. Porém apontamos dois textos escritos na década de 90 do séc. XX, *La Pirotecnia Valenciana* (1994), de María González Hinojo, Aránzazu Pérez Sánchez e Esperanza Pizarro Quintano, e *Antologia do Fogo de Artificio* (1996) de Júlio Duarte, que se tornaram aliados importantes para o nosso estudo. Este partiu da pesquisa e análise de registos bibliográficos, necessária para a sustentação teórica das práticas de produção, mas também do registo empírico suportado pela entrevista a Idalina Nunes da Conceição, antiga fogueteira da Oficina David Correia Alves, localizada em Ovar. A aplicação desta metodologia tem como objetivo dar a conhecer a génese e os modos de produção de artigos pirotécnicos e em particular de foguetes.

Neste ponto, entendemos ser importante definirmos alguns conceitos, nomeadamente o de artigo pirotécnico, que deve ser entendido como «Qualquer artigo que contenha substâncias explosivas ou uma mistura explosiva de substâncias concebidas para produzir um efeito calorífico, luminoso, sonoro, gasoso ou fumígeno ou uma combinação destes efeitos, devido a reações químicas exotérmicas autossustentadas»³. Por sua vez, entende-se por foguete um «Artigo pirotécnico contendo uma composição pirotécnica e/ou componentes pirotécnicos, equipado com uma ou mais varas ou outros meios de estabilização de voo e concebido para ser propulsionado para o ar»⁴.

Apesar de ser inegável a materialidade destes bens, defendemos no presente artigo a sua perspectiva imaterial. De facto, a *Convenção do Património Cultural e Imaterial*⁵ e a *Declaração de Yamato*⁶ contemplam a interdependência destas duas dimensões numa abordagem integrada para a salvaguarda do Património Cultural. Segundo o Art.º 2 da *Convenção do Património Cultural e Imaterial* entende-se por Património Cultural Imaterial:

(...) as práticas, representações, expressões, conhecimentos e aptidões — bem como os instrumentos, objectos, artefactos e espaços culturais que lhes estão associados — que as comunidades, os grupos e, sendo o caso, os indivíduos reconheçam como fazendo parte integrante do seu património cultural. Esse património cultural imaterial, transmitido de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função do seu meio, da sua interacção com a natureza e da sua história, inculcando-lhes um sentimento de identidade e de continuidade, contribuindo, desse modo, para a promoção do respeito pela diversidade cultural e pela criatividade humana.

³ Norma técnica n.º 1/2018: 2.

⁴ *Ibidem*: 3.

⁵ UNESCO, 2003.

⁶ UNESCO, 2004.

Ao longo de séculos o processo de fabrico dos artigos pirotécnicos foi uma prática transmitida de geração em geração, de pais para filhos e de avós para netos. Estes indivíduos, homens e mulheres, trabalhavam arduamente para que as máquinas pirotécnicas fossem construídas. Estas animavam festividades civis, como entradas régias, casamentos ou batizados, avisando a comunidade da ocorrência de um acontecimento importante, tornando-se assim num elemento de afirmação social e de poder económico, pois o montante envolvido na compra destes bens era avultado. Também as festividades religiosas eram pontuadas pelo som do fogo e pelas luzes coloridas que animavam o céu, avisando a comunidade de que o santo festejado na romaria estava a sair ou a entrar no espaço da igreja ou capela. Estes artigos afirmavam o poder divino e eram revestidos de um carácter apotropaico, pois os sons das explosões associados ao toque dos sinos no momento das procissões afugentavam entidades malignas para longe. Ainda hoje o uso da pirotecnia em festividades religiosas é uma constante. As explosões no céu contribuem para a construção de uma paisagem sonora que particulariza a freguesia nos dias de festa em honra de um santo, sendo também um elemento integrante do próprio ato devocional.

Perante a importância social do uso dos artigos pirotécnicos, face à publicação de normas e à apresentação constante de candidaturas de bens para inscrição na *Lista do Património Cultural Imaterial da UNESCO*, podemos afirmar que nos últimos anos temos assistido a uma valorização e progressiva salvaguarda das práticas tradicionais do *saber-fazer*, perpetuadas de geração em geração através da partilha de conhecimento.

2. OS PERCURSOS DO FOGO: USOS

É inegável a importância dada ao fogo desde tempos remotos. Segundo os historiadores gregos Tucídides e Heródoto (séc. V a.C.), era frequente acenderem-se fogos em honra de Atena, Hefesto e Prometeu⁷. Contudo, a criação de artigos pirotécnicos foi mais tardia. Segundo o escritor e historiador Alan St. H. Brock em *A história dos Fogos-de-Artifícios* (1950), o início desta arte deriva de um episódio: quando o salitre ou nitrato de potássio usado em substituição do sal em algumas regiões da Ásia afastadas do mar, ter-se-ão incendiado junto de uma lareira⁸.

Esta crença leva a que acreditemos que a origem da arte pirotécnica se encontra na China do séc. IX ou na Índia, numa área longe do mar. O impulso para a fabricação de um foguete terá surgido da constatação do efeito de crepitar e cintilar nas brasas que o nitrato de potássio provocava aquando do ato da confeção alimentar⁹. Assim, o

---

⁷ [S.a.], 2002: 12.

⁸ DUARTE, 1996: 121.

⁹ [S.a.], 2002: 11.

desenvolvimento da *arte da pirotecnia* resulta das práticas ancestrais da cultura chinesa e da cultura indiana, que desde cedo compreendeu a sua utilização em contextos festivos¹⁰.

Apesar da dificuldade de situarmos cronologicamente estes acontecimentos, acredita-se que terão sido os povos árabes, aquando da ocupação de territórios europeus, que introduziram o conhecimento pirotécnico, nomeadamente nas regiões de Valência e Múrcia, tendo proliferado pelos restantes territórios¹¹. Apesar de ter sido publicado em Veneza, em 1540, o primeiro tratado impresso sobre estes engenhos, intitulado *De la Pirotechnia*, de Vannoccio Biringuccio, já nos finais do séc. XII existem registos de fórmulas de pólvora atribuídas a Nadjen Eddin Hassan Alzammah, e na Europa do séc. XIV o manuscrito um atribuído ao alquimista Marcus Graecus, com o título de *Liber ignium ad comburendos hostes*¹².

Com o surgimento e desenvolvimento dos artigos pirotécnicos foram-se criando verdadeiros espetáculos, associados a celebrações como casamentos, nascimentos, entradas e aclamações régias. Tratava-se de:

*(...) um espetáculo montado no qual surgiram cenários e figurantes que muitas vezes encenavam histórias. Este tipo de eventos eram uma norma de afinação do poder real, igualado aos deuses antigos pelo poder do fogo. O fogo correspondia a uma noção dupla, destruidora e criadora. A utilização do fogo em ritos de passagem é uma realidade ancestral: apagar o fogo antigo iniciar o fogo novo*¹³.

Existem registos do lançamento de fogo de artifício no séc. XV em Roma aquando das festas de eleição do Papa João XXIII (1410); em Florença, na visita de Galeazzo Sforza (1471); em Inglaterra, nas festas reais sobre o Tamisa; em Nuremberga e França¹⁴. Destacamos ainda a primeira referência conhecida à pirotecnia festiva em território nacional encontra-se na descrição das festas do casamento entre o príncipe D. Afonso com D. Isabel, ocorridas em Évora em 1490, da Crónica de D. João II, de Garcia de Resende¹⁵. Assim, constatamos que eram as «festividades oficiais as mais registadas para a posterioridade em gravuras avulsas ou em livros, eficazes instrumentos de promoção de imagem cultural e política, cuidadosamente encenada, em que a alegoria cristã e o mito pagão se fundiam para exaltar as virtudes dos celebrados, assim como dos próprios patrocinadores ou mecenas»¹⁶.

¹⁰ [S.a.], 2002: 11.

¹¹ GONZÁLEZ HINOJO *et al.*, 1994: 39.

¹² [S.a.], 2002: 12.

¹³ [S.a.], 2002: 18.

¹⁴ *Ibidem*, 13.

¹⁵ *Ibidem*, 16.

¹⁶ [S.a.], 2002: 13.

Face à elaboração destes programas acredita-se que esta prática não era incipiente, uma vez que no séc. XVIII era já de uso generalizado por toda a Europa, território no qual podemos destacar duas escolas: uma em Nuremberga e outra em Bolonha com a família Ruggieri¹⁷.

No caso português apontamos a legado deixado pelo italiano José Osti, que em meados do séc. XIX se estabeleceu em Lisboa e criou uma importante fábrica de fogo de artifício em Alcântara, na qual aplicava os avanços químicos da época, introduzindo uma inovação de cores e dando um novo impulso à arte pirotécnica portuguesa¹⁸.

Entretanto o aperfeiçoamento desta arte em território nacional prosseguiu, principalmente nas regiões do Minho, que ganharam grande importância na produção e exportação destes engenhos. Cabia a cada pirotécnico a criação de novos efeitos e cores, levando à existência de uma grande oferta. Este facto promoveu a diversidade de elementos e motivos estéticos que compõem a pirotecnia moderna¹⁹.

Compreendemos que a sua evolução técnica levou a que se tornasse numa arte do espetáculo, que naturalmente seguiu as correntes artísticas das várias épocas. Assim era:

O espetáculo triunfal de cunho renascentista com inclusão de temas mitológicos e alegóricos permaneceu a matriz até finais do século XVIII; mas, na primeira metade do século XVII, mercê da (com)vivência dos conflitos políticos-militares e por aplicação do primado do trompe-l'oeil tão caro ao Maneirismo, são frequentes temas bélicos, com castelos e torres como cenários; a passagem ao Barroco irá proporcionar ao espetáculo de fogo de artifício atingir o seu clímax teatral, com adereços de cena de grande aparato e, nos finais do século XVIII, a estética neoclássica repercute-se na geometrização das formas, com predomínio da simulação da arquitectura palaciana, com subjugação a um eixo de simetria e a um predomínio das linhas rígidas, em que o pilar e a pilastra se substituem à coluna e ao colunelo torso²⁰.

Estes espetáculos ficaram eternizados em gravuras como *Fogo de artifício realizado no Tejo por ocasião da visita de Eduardo VII a Portugal* de J. R. Christino, que retrata as pequenas barcas, que são os pontos de lançamento do fogo de artifício, da fábrica de Casimiro R. Valente, de Viana do Castelo²¹.

Seria de esperar que, com o aparecimento da eletricidade no séc. XIX e com a evolução tecnológica que se seguiu, o efeito de transcendência proporcionado por estes espetáculos pudesse ser afetado. Contudo, a realidade é que ainda hoje se recorre

¹⁷ [S.a.], 2002: 14.

¹⁸ DUARTE, 1996: 167.

¹⁹ *Ibidem*, 168.

²⁰ [S.a.], 2002: 14, 15.

²¹ [S.a.], 2000: 418.

a engenhos pirotécnicos nas festividades cívicas e religiosas, dando-lhes um carácter imponente. De facto, ninguém concebe as comemorações do Ano Novo e do São João no Porto sem fogo de artifício. Todos os anos ao longo das margens do rio juntam-se milhares de pessoas que esperam pelas doze badaladas para serem maravilhadas pelo espetáculo pirotécnico.

3. O FOGO: TIPOLOGIAS

Os fogueteiros apontam três tipos base de fogo: o *fogo solto*, ou seja, os artigos pirotécnicos que ardem no ar, como foguetes e girândolas; o *fogo preso*, que arde no chão: bichas de rabiar, bomba de Santo António, morteiro; e o aquático, artigos que ardem na água.

Dentro da tipologia de *Fogo Solto* destacamos o *fogo de paraquedas*. Aqui, os foguetes são lançados do ar e levam um ou dois paraquedas. Estes inicialmente eram elaborados através de tecidos aproveitados de guarda-chuvas velhos, que as pessoas mandavam trocar nas fábricas. Os fogueteiros acorriam a estas fábricas para comprar o material a baixo custo. Posteriormente esta matéria prima foi substituída por plástico, produto que se incendeia com maior facilidade, levando a que necessite de um resguardo, chamado de *bucha*, que o protege da explosão no ar. Trata-se de uma rolha de papel com serrim que é colocada sobre as caixas de cor. Estes foguetes sugerem motivos como estrelas quando rebentados²². Destacamos ainda os *fogos-de-bengala*, que são caracterizados pelo efeito de chuva de prata, ouro, estrelinhas e fósforos de cor.

Para a detonação do *Fogo Preso* são criadas armações de madeira fixas ao solo, contendo dobradiças, rolamentos e encaixes de espigão que permitem a criação de movimento gerado pela força centrífuga dos *canudos*, presos a armações²³.

Por sua vez, o *Fogo Aquático* é constituído por *canudos*, que não possuem a *cabeça*, e que são equilibrados por areia e cimento. A carga é composta por caixas de cores, possuidora de um rastilho que sai pela extremidade oca do *canudo*. As caixas de cores são unidas por um fio, atado a traves ou a árvores, denominado por *guita de estopim* ou *trinca-fio* e que faz com que vários foguetes rebentem ao mesmo tempo²⁴.

A explosão deste tipo de fogo dá-se quando a carga cai na água, criando o efeito de queda de água²⁵. Destacamos o espetáculo *Castillo*, repleto de luz e cor e composto por «las candelas romanas, los cohetes para caídas y la carcasa de tronco y palmera aparte de la carcasa japonesa²⁶». Este espetáculo conta com o disparo *piromusical*, que sincroniza a

²² DUARTE, 1996: 102, 103.

²³ *Ibidem*, 1996: 103.

²⁴ *Ibidem*: 101.

²⁵ *Ibidem*: 104.

²⁶ GONZÁLEZ HINOJO *et al.*, 1994: 41.

detonação com a música reproduzida. No que diz respeito às cores, as mais utilizadas são: vermelho, verde, azul, amarelo e violeta²⁷.

Devemos referir que até ao primeiro quartel do séc. XIX o fogo de artifício era predominantemente branco, rosado, azulado e esverdeado. A partir desta época foram produzidas cores mais intensas e variadas quando o nitrato de potássio (salitre) foi substituído por clorato de potássio. Contudo, desde a segunda metade do séc. XVIII já Claude Louis Bertholet tinha descoberto os cloratos e já eram conhecidos os estudos de Amadée Frézier, *Traité des feux d'artifice pour le spectacle*²⁸.

Para além destas tipologias, existiam no séc. XX, muitas outras. Segundo Idalina Nunes Conceição Cardoso, antiga fogueteira da *Oficina de David Correia Alves*, na freguesia de Arada, constatamos que:

Até ao S. João fazíamos petardos, bichas, bombas de bater na parede, senhoras (maiores), foguetes de 1 de 2 e de 3 estalos. Estes eram considerados brinquedos de crianças. Quando existiam encomendas para as romarias: eu fazia a estalaria para foguetes de três tiros, nós chamávamos de palrraria; foguetes de carga dupla e fogo de artifício.

Face a esta complexidade de tipologias, a arte de trabalhar a pólvora era reservada a artífices especializados, denominados de fogueteiros que aprendiam o ofício nas oficinas com o mestre ou com os familiares, passando assim os conhecimentos de geração em geração.

4. SABER-FAZER: UM PROCESSO PERIGOSO

O foguete é composto pelo *canudo*, onde vai a carga para o fazer subir; o *invólucro*, chamado de *cartucho*, que contém a mistura explosiva que poderá conter cores e que é ativado pela *mecha*, que serve para iniciar a combustão. Podemos dividir a sua produção em cinco fases: 1) preparação de cartuchos; 2) preparação de composições; 3) preparação das mechas; 4) introdução da carga nos cartuchos; 5) trabalho de acabamento²⁹.

O *canudo* era, inicialmente, feito de cana. Contudo este material natural apresentava variações de diâmetro, levando à sua deterioração durante o processo de fabrico. Assim, o *canudo* passou a ser elaborado em cartão, através de tiras de papel resistente, de tamanho igual, embebidas em cola e colocadas num tapete rolante elétrico que passa por três corpos cilíndricos, fazendo-as enrolar ao redor de uma barra de metal³⁰.

²⁷ GONZÁLEZ HINOJO *et. al.*, 1994: 41.

²⁸ [S.a.], 2002: 14.

²⁹ DUARTE, 1996: 236.

³⁰ *Ibidem*: 95.

Seguidamente o fogueteiro *embarra* os *canudos*, colocando-os um a um numa *agulha de pua*, também designada de *cavilha* (prego assente num cepo). O barro utilizado neste processo tem de ser puro, pois uma impureza poderá originar um acidente. Este material tem como função impedir que a pólvora se aloje em partes indesejadas do foguete, sendo prensado com o auxílio de um *atacador* que marca o nível de matéria-prima a utilizar, e de um *maço de madeira* ou pelo *martelo-pilão*. Este utensílio é executado em madeira pelo próprio artesão, tal como a *pua*, que serve para bater o barro e que varia de tamanho adaptando-se às necessidades de execução. Neste processo é ainda utilizado um pedaço de couro solto que ajuda a retirar o barro batido da pua, sendo nesta extremidade que se localiza o ponto de ignição³¹.

Posteriormente o *canudo* é meticulosamente cheio com a mistura explosiva, comprimida cuidadosamente no espaço, pois caso existam lacunas o foguete poderá rebentar nas mãos do lançador. Esta mistura de salitre, carvão vegetal e o enxofre³², é batida num processo mecânico no *pio* ou no *almofariz*³³.

Depois de executada, a mistura é transferida para a peneira, utensílio que poderá ter uma rede de tramas distintas. Tal dá origem à *pólvora preta*, com espessura mais grossa que faz a carga estourar para todos os lados, e à *escorva*, pólvora mais fina e que terá um maior poder de detonação.

Cabe ao fogueteiro o uso de uma *craveira*, ou *calibrador*, para medir a quantidade de pólvora necessária, e do *escorvador*, instrumento de trabalho do séc. XX. Anteriormente o trabalho era feito à mão com a ajuda de uma cana biselada que servia de colher, através da qual se recolhia a *escorva* de um recipiente de alumínio³⁴.

Por sua vez, a *cabeça do foguete* é criada através de uma tira de papel, envolvida numa forma de madeira e atada às extremidades do *canudo*, fazendo-a aderir a toda a superfície e sendo presa por um *piche*, ou *fio embriado* — cordel de sapateiro tornado duro e que adquire a cor preta aquando da passagem pelo *breu*. Depois de cheia, a extremidade aberta, a cabeça do foguete é torcida, terminando assim o recipiente para a carga, que poderá oscilar entre 100gr e 1kg de matéria explosiva³⁵.

³¹ *Ibidem*: 96.

³² No processo de produção surgem diversas matérias primas como: Clorato de Potássio; Carvão vegetal; Nitrato de barita; Goma crua; Magnésia alva; Limalha de agulha; Bicarbonato de sódio; Alumínio negro; Clorato de barita; Enxofre; Dextrina branca; Nitrato de estrôncio; Resina; Magnésia em pó; Oxalato de sódio; Antimónio; Nitrato de sódio; Carbonato de estrôncio; Dextrina amarela; Goma laca; Limalha de magnésio; Verde paris; Fácua de batata; Alumínio em escamas; Magnésio em flocos; Ácido cálico; Aguarrás; Vários tipos de papel; Limalha de alumínio; Goma arábica; Aguardente; Canas e ácido picrico (DUARTE, 1996: 109). Destacamos o facto de materiais como o alumínio e o magnésio terem sido acrescentados no séc. XIX (*Ibidem*: 242). Também neste século, granças ao francês Chertier foi criado o efeito de estralas púrpura no céu, através da introdução do cloreto de potássio e o nitrato de estrôncio na produção pirotécnica do séc. XIX (GONZÁLEZ HINOJO *et al.*, 1994: 39).

³³ *Ibidem*: 97.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*: 98.

Devemos atentar ainda à cana do foguete, que tem como função guiá-lo na ascensão. Esta pode atingir o tamanho de 1,70 metros. Uma vez que este material é de origem natural surge a necessidade de torná-lo o mais vertical possível. Assim, o fogueteiro encosta a cana a um ferro ao rubro, endireitando-a³⁶.

Segundo Idalina, o processo produtivo não estava confinado à oficina. Apesar de todo o risco associado, era comum, na segunda metade do séc. XX, os trabalhadores das oficinas levarem material para as suas casas. Era no ambiente familiar que as crianças tomavam contacto com estas práticas.

Atualmente, face ao perigo, existem regras para a manutenção do espaço. A instalação elétrica deve ser totalmente elaborada em aço inoxidável e deve sofrer inspeções regulares. Os trabalhadores são obrigados à limpeza do espaço pelo menos duas vezes por dia, sendo «Del mismo modo, queda prohibido el uso de calzado de suela de cuero y la introducción en el recinto de la fábrica de fósforos, mechero, tabaco y bebidas alcohólicas»³⁷.

Existem ainda normas para o lançamento dos foguetes. Segundo a *Norma Técnica n.º 1/2018*, atualmente o ato de lançamento tornou-se mecanizado e mais seguro: «Hoje em dia o espaço de lançamento é composto por uma linha de disparo que se trata do local onde se encontram os ligadores que compõem o circuito elétrico necessário para o disparo dos artigos de pirotecnia através de dispositivos de ignição elétricos»³⁸.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos que este bem patrimonial ultrapassa a sua materialidade. É um legado a preservar e transmitir, que congrega em si significados e usos adquiridos ao longo dos séculos.

A evolução mecânica dos processos de *saber-fazer* levou a que práticas ancestrais se encontrem em perigo iminente. De facto, a *Convenção do Património Cultural Imaterial*³⁹, reconhece que:

*Os processos de globalização e de transformação social, a par com as condições que contribuem para um diálogo renovado entre as comunidades acarretam, tal como os fenómenos de intolerância, graves ameaças de degradação, de desaparecimento e de destruição do património cultural imaterial, em especial, devido à falta de meios para a sua salvaguarda*⁴⁰.

³⁶ *Ibidem*: 100.

³⁷ GONZÁLEZ HINOJO *et al.*, 1994: 40.

³⁸ Norma técnica n.º 1/2018: 3.

³⁹ UNESCO, 2003.

⁴⁰ UNESCO, 2003: 2.

Uma vez que não existe «até ao momento qualquer instrumento multilateral com carácter vinculativo destinado a salvaguardar o património cultural imaterial»⁴¹, compreendemos que cabe aos profissionais do Património refletirem e transmitirem conhecimento para que a comunidade compreenda, valorize e preserve as práticas e modos de *saber-fazer* ligados aos foguetes e ao espetáculo pirotécnico. A imaterialidade da arte da pirotecnia pode ser analisada através de um olhar sobre a sua perspetiva histórica, mas também sobre as técnicas de produção e os seus usos.

Os artigos pirotécnicos são elementos caracterizadores da cultura, da paisagem e do ambiente sonoro português, apresentando-se como repositórios de técnicas de *saber-fazer*. Compreendemos ser necessária a implementação de ações de sensibilização e salvaguarda para a promoção de uma consciência patrimonial em redor deste bem. Cabe-nos a nós, profissionais do Património, refletir e transmitir conhecimento, para que a comunidade compreenda e valorize estas práticas e modos de produção, que têm sido alvo de uma progressiva industrialização.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de (1998) — *Património: o seu entendimento e a sua gestão*. Porto: Etnos.
- BROCK, Alan St. H. (1950) — *A história dos Fogos de Artíficos*. [S.l.]: George G. Harrap & C.^a Ld.^a
- CHOAY, Françoise (1999) — *A Alegoria do Património*. Lisboa: Edições 70.
- DECRETO-LEI N.º 374/1984, 30 de Novembro de 1984 — *Diário da República*, n.º 278/1984, I.ª Série.
- DECRETO-LEI N.º 303/1990, 27 de Setembro de 1990 — *Diário da República*, n.º 224/1990, I.ª Série.
- DECRETO-LEI N.º 139/2002, 17 de Maio de 2002 — *Diário da República*, n.º 114/2002, I.ª Série.
- DUARTE, Júlio (1996) — *Antologia do Fogo de Artificio*. Vila Nova de Gaia: Afonseiro.
- GONZÁLEZ HINOJO, María; PÉREZ SÁNCHEZ, Aránzazu; PIZARRO QUINTANO, Esperanza (1994) — *La Pirotecnia Valenciana*. «Narraia: Estudios de artes y costumbres populares», n.º 65-66. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 39-42.
- LEI Base do Património Cultural Português 107/2001, 8 de Setembro — *Diário da República*, n.º 209/2001, I.ª Série – A.
- NORMA Técnica n.º 1/2018, [11 de Janeiro de 2018] — *Ministério da Administração Interna*. [Disponível em <http://www.psp.pt/Lists/AE_ExplosivosPirotecnia/Attachments/16/Norma%20T%C3%A9cnica%20n.%C2%BA%201_2018.pdf>]. Acedido a 19.05.2018 (18:32)].
- [S.a.] (2000) — *Arte Efêmera em Portugal*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 418-420.
- (2002) — *Fogo de Artificio: Festa e Celebração 1709-1880*. Coleção de Estampas da Biblioteca Nacional, Lisboa: Biblioteca Nacional.
- UNESCO (2003) — *Convenção para a salvaguarda do Património Cultural Imaterial*, Paris. [Disponível em <<https://ich.unesco.org/doc/src/00009-PT-Portugal-PDF.pdf>>]. Acedido a 19.05.2018 (17:55)].
- (2004) — *Declaração de Yamato sobre a abordagem integrada para a salvaguarda do Património Cultural, Material e Imaterial*. Yamato [Disponível em <<http://www.matrizpci.dgpc.pt/MatrizPCI.Web/File/DownloadFile?idFicheiro=3073>>]. Acedido a 19.05.2018 (19:00)].

⁴¹ UNESCO, 2003: 4.

VÁZQUEZ MANTECÓN, María del Carmen (2017) — *Cohetes de regocijo: Una interpretación de la fiesta mexicana*. «Históricas Digital». México: Universidad Nacional Autónoma de México [Disponível em <www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cohetes/682.html>. Acedido a 18.05.2018 (15:44)].

FAZER LEITE: SOBRE TÉCNICAS DE ORDENHA E A RELAÇÃO ENTRE VACAS E CRIADORES NA ALTA SABÓIA (FRANÇA) E NO JURA SUÍÇO

JEREMY DETURCHE*

Resumo: Nas relações humano/animal a domesticação ocupa um lugar específico. Ela pode ser considerada sob o ângulo de um duplo fazer: um fazer que converte os animais em objeto da ação, ou seja, que os transforma, porém com o propósito de controlar suas ações. Este processo Carole Ferret qualifica como uma manipulação.

Na produção leiteira as ações sobre os animais consistem em criar ou «fazer» animais produtores de leite: faze-los «fazerem» leite. Baseado em um trabalho de campo ao redor do Lago Lemano, pretendo aprofundar o entendimento desse tipo de fazer-fazer a partir de uma análise do que representa para os criadores a síntese do fazer leite: o processo de ordenha.

Entre as diversas técnicas e ações, a ordenha tem um ritmo particular e implica uma relação específica entre os animais e os criadores. Analisar e descrever as ações envolvidas pode esclarecer sobre os processos de coevolução ou «assemblage» em jogo e as implicações das escolhas técnicas.

Palavras-chave: domesticação; vacas leiteiras; mediação técnica; antropologia da ação.

Abstract: In human/animal relationship, domestication is of particular significance. It can be considered from the angle of a double doing, one that transforms the animals into the object of an action, in other words, that transforms them, but with the purpose of controlling their actions. Carole Ferret characterizes this process as manipulation.

In dairy production the actions on the animals consist of creating/«making» animals produced milk: to make them «do» their own milking. Based on a fieldwork around Leman Lack, I intend to deepen the understanding of that type of «making the other do» starting from the analysis of what represent, for the breeder, the paradigm of «making» milk: the milking process.

---

* Professor Adjunto da Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil). Email: jeremy.deturche@gmail.com. Agradeço o IBP – Instituto Brasil Plural por permitir materialmente essa pesquisa e a todos dos grupos de pesquisa CANOA-UFSC e LACT-UnB pelas discussões proporcionadas. Pesquisa realizada no âmbito da CAPES.

Dairy milking process has a specific rhythm and a relationship between animals and dairy farmer. Analysis and describe the actions involved may enlighten the process of coevolution or assemblage at stake and the implications of the technical choices.

Keywords: domestication; dairy cows; technical mediation; anthropology of action.

Há algumas décadas os animais voltaram a ser uma questão antropológica e social importante. Às vezes definida como ‘*animal turn*’, esta retomada de questionamentos sobre humanos e animais se desdobra em diversas orientações mais ou menos normativas: entre o repovoamento das ciências sociais, seguindo os trabalhos de Latour¹; questões entre filosofia, etologia e antropologia, tal como apontam Despret² ou Haraway³; ou ainda, os trabalhos desenvolvidos nos *animals studies* e seus críticos engajados dos *critical animals studies*⁴. Se procurarmos um ponto de partida, provavelmente questões e reflexões sobre os impactos sócio-ecológicos do modo de vida ocidental, e sobre a maneira como a ação sobre o mundo é concebida no contexto industrial, apareceriam como fundamentais.

Esses questionamentos nos levam também a pensar ou repensar alguns dos conceitos centrais que serviam para qualificar a relação humano/não-humano. Um deles, mobilizando muitos esforços de críticas e redefinições, é o conceito de domesticação. As críticas e questionamentos acerca do termo revelam o potencial reflexivo da «virada animal», uma vez que a domesticação está conceitualmente associada à chamada Revolução Neolítica⁵ que fundamenta uma narrativa histórica intrínseca ao mundo industrial e ocidental em geral, marcando assim o pontapé inicial da «História» e mobilizando valores como «progresso» e «desenvolvimento»⁶. Domesticação pode ser definida como um meio de ação sobre a natureza, o exercício do controle e transformação dela na direção escolhida pelos humanos. Esta perspectiva, apesar de sistematicamente criticada, permanece enraizada no imaginário ocidental e pauta as discussões contemporâneas sobre domesticação, sugerindo a persistência e necessidade de contrapor-se a essa visão hegemônica.

Meu intuito nesse texto não é retratar a história do conceito⁷, nem oferecer um panorama exaustivo das questões em torno de domesticação hoje, mas antes modestamente apresentar alguns argumentos úteis à reflexão que proponho. Primeiramente, deve-se reconhecer que a crítica e decaimento do papel fundador da Civilização dos processos neolíticos — dentre os quais a domesticação — ainda que pouco difundido na

¹ Ver por exemplo HOUDART & THIERY, 2011.

² DESPRET, 2014; DESPRET & MEURET, 2016.

³ HARAWAY, 2003; 2008.

⁴ TWINE & TAYLOR, 2014.

⁵ BARKER, 2006.

⁶ INGOLD, 2000a.

⁷ Outros o fazem — INGOLD, 2000b; CASSIDY, 2007; SWANSON, LIEN & WENN, 2018b.

sociedade ocidental, repercutem no meio acadêmico intensificando o questionamento do paradigma da linearidade.

A domesticação não é um estado avançado e necessário em uma linha evolutiva histórica única, tampouco um caminho sem volta. Não minimizo aqui as transformações sócio-técnicas, porém, não devemos pensá-las como consequência unilinear e obrigatória em um processo causal simples. Em termos gerais, domesticação é de fato muito plural, nem sempre perene ou claramente estabelecida. Ocorreram algumas tentativas sintéticas de classificação dos diversos tipos de domesticação, como a de Rindos⁸, por exemplo, mas sem consenso⁹.

Como segundo ponto, destaco as perspectivas que enfatizam a reflexão sobre os animais. Não se trata mais de uma ação sobre o mundo natural, de uma transformação dele, mas de um processo ontogênico cujos «receptores» (plantas e animais) são parte integrante e ativa do processo transformacional. Com isso, as fronteiras entre o domesticado e o não domesticado se tornam frágeis, turvas e de difícil apreensão. Esse movimento, sintetizado por diversos tipos de coletâneas e trabalhos¹⁰, marca uma interpretação e orientação analítica que coloca os animais (e eventualmente plantas, embora nesses casos os animais sejam super-representados) não como receptores de uma domesticação, mas enquanto parte de um processo relacional complexo entre múltiplos agentes. Conceitos como coevolução, «human-animal assemblage»¹¹, «codomestic relationship»¹², «human-animal joint commitment»¹³ marcam a autonomia e agência animal nas relações em questão, se contrapondo a um entendimento centrado em conceitos como controle, «complet mastery»¹⁴, ou mesmo em transformação fisiológica (como é a definição zootécnica¹⁵).

Assim, domesticação não pode ser entendida como um estado, mas como um processo relacional, uma ontogênese, onde animais ou plantas não são considerados objetos ou meros receptores passivos das ações. Deve-se então repensar as relações estabelecidas entre os diversos humanos e os diversos animais a partir de uma definição ampla, um conceito «guarda-chuva» de domesticação. Deste modo, abrem-se perspectivas etnográficas ricas e finas na «margem da domesticação»¹⁶, mostrando toda variedade possível nas relações humano-animal.

---

⁸ RINDOS *et al.*, 1980.

⁹ Consultar INGOLD, 1980 e STEPANOFF *et al.*, 2017, para uma tentativa mais recente e mais aberta de classificação em um exemplo de domesticação animal no Ártico.

¹⁰ SWANSON, LIEN & WENN, 2018a; CASSIDY & MULLIN, 2007, entre outros.

¹¹ LEIN, 2018: 132.

¹² FIJN, 2011.

¹³ STEPANOFF, 2012.

¹⁴ SWANSON, LIEN & WENN, 2018b: 9.

¹⁵ PORCHER, 2001; DIGARD, 1988.

¹⁶ SWANSON, LIEN & WENN, 2018a.

É também essa aproximação que permite Porcher repensar a relação de criação na pecuária leiteira na França, por exemplo. Em um dos seus artigos, Porcher e Schmitt¹⁷ questionam justamente se, no contexto de uma ordenha robotizada, poderíamos dizer que as vacas participam do trabalho e de que maneira isso aconteceria. Sem entrar nas definições de trabalho (a diferença entre colaborar com o trabalho ou trabalhar¹⁸ ou na oposição entre o que seria a prática do trabalho humano e a prática do trabalho animal) elas demonstram as consequências da instalação de um robô sobre o comportamento das vacas a partir do estudo das «condições de trabalho de uma manada de vacas, suas relações no trabalho — com seu criador e entre elas — e suas relações com os objetos técnicos»¹⁹. As autoras apontam para o modo como as vacas se adaptam e reagem às conduções impostas tanto pelo humano quanto pelo robô; como elas seguem, antecipam ou tentam burlar a condução dos dois.

Se no caso das vacas a questão da domesticação não é *a priori* problemática, essa ênfase relacional e a integração de uma perspectiva animal sobre essa relação tem como efeito desfazer os limites do próprio conceito, a ponto de abranger uma variedade de processos relacionais tão amplos que a própria noção de domesticação perderia seu sentido²⁰. Não pretendo aqui responder a esse questionamento, derivado das reflexões mais amplas sobre domesticação, mas acho importante incorporá-lo a uma análise dos processos de criação de vacas leiteiras no contexto ocidental (na França e na Suíça em produções leiteiras relativamente intensivas). Este seria, contudo, parte de um caminho promissor para a realização de um estudo fino/minucioso das práticas e técnicas em questão.

RELAÇÃO HUMANO-ANIMAL COMO RELAÇÃO TÉCNICA

Questões abordadas em pesquisas recentes sobre domesticação e a relação humano-animal foram objeto de discussões e debates importantes para a antropologia da técnica francesa²¹. O primeiro a traçar um caminho promissor de análise das relações de domesticação foi, sem dúvida, Haudricourt em seus textos seminais sobre a relação humano — animal/planta²². A domesticação continuou sendo um tema central para os tecnólogos, ilustrado pelo número especial da revista *l'Homme* de 1988, intitulado *Les Animaux: domestication et représentation*. Neste, entre as críticas sobre a noção de

¹⁷ PORCHER & SCHMITT, 2010.

¹⁸ *Idem*: 256.

¹⁹ *Idem*: 241. (Tradução minha). «[...] conditions de travail d'un troupeau de vaches, leurs relations au travail — avec leur éleveur et entre elles — et leurs relations aux objets techniques».

²⁰ TSING, 2018.

²¹ Para um histórico das abordagens desta vertente francesa consultar a Introdução de Schlanger na publicação dos textos de Mauss sobre técnica (SCHLANGER, 2012) e o número de Antologia da Revista *Techniques et Culture* (GOVOROFF *et al.*, 2010).

²² HAUDRICOURT, 1962, 1964.

domesticação de Sigaut²³ e as questões levantadas por Haudricourt e Dibie²⁴, encontramos debates similares aos atuais. In fine, ao constatar a variedade inextinguível das possibilidades relacionais humano-animal, temos ainda interesse metodológico e possibilidades analíticas na categorização de algumas delas com o termo «domesticação»?

Um outro aspecto de interesse da antropologia da técnica sobre a relação humano-animal, ecoa na definição de Sigaut sobre técnica: uma descrição antropológica do que as pessoas fazem²⁵. Não há técnica ou tecnologia em si, mas sim pessoas que agem e utilizam objetos, instrumentos e outros para realizar uma ação. As técnicas são as descrições dessas ações. Essa ênfase sobre as práticas, o concreto e o cotidiano — em detrimento do porquê — visa justamente focar nessa descrição para compreender as ações e o que é importante nas escolhas feitas, uma vez que existem diversas maneiras para fazer algo. Essa questão da descrição é o que motiva Ferret a retomar os trabalhos de Haudricourt e suas intuições para elaborar o que ela chama de «antropologia da ação», na qual os processos da ação são reveladores e pertinentes para a análise antropológica²⁶.

Para seguir a intuição de Haudricourt e continuar no seu caminho [...] seria sensato se ater, ao menos em um primeiro momento, à análise das ações concretas, seja com os objetos naturais ou outrem. Por isso proponho implementar uma antropologia da ação circunscrevendo o programa da seguinte maneira: (1) limitar-se à análises de ações concretas e situadas. Não procurar analogias no sentido comum do termo (comparações nativas entre humanos e plantas ou humanos e animais), mas analogias no sentido aristotélico, ou seja, as relações entre relações [rapport de rapport] (correspondências entre as formas de agir frente a objetos naturais e outrem (2) analisar as formas das ações, ao invés do seus conteúdos, a fim de evitar julgamentos de valor e facilitar a aplicação de uma mesma grade de leitura aos diversos domínios de atividades humanas. (3) limitar o campo de comparações para evitar grandes generalizações que oponham caricaturalmente Oriente e Ocidente. (4) refinar a tipologia da ação para melhor dar conta da complexidade da realidade²⁷.

---

²³ SIGAUT, 1988: 424.

²⁴ HAUDRICOURT & DIBIE, 1988.

²⁵ SIGAUT, 2002.

²⁶ FERRET, 2012, 2014, 2016.

²⁷ FERRET, 2012: 124. (Tradução minha). Pour suivre l'intuition d'Haudricourt et continuer sur sa lancée [...] il serait judicieux de s'en tenir, au moins dans un premier temps, à l'analyse des actions concrètes, que ce soit avec les objets naturels ou avec autrui. Aussi je propose de mettre en oeuvre une anthropologie de l'action en circonscrivant le programme de la manière suivante: 1) se contenter à l'analyse des actions concrètes et situées. Ne pas rechercher des analogies au sens courant du terme (des comparaisons indigènes entre hommes et plantes ou hommes et bêtes), mais des analogies au sens aristotélicien, à savoir des rapports de rapports (des correspondances entre des manières d'agir vis-à-vis des objets naturels et vis-à-vis d'autrui); 2) analyser les formes des actions, plutôt que leur contenus, afin d'éviter les jugements de valeur et faciliter l'application d'une même grille de lecture aux divers domaines des activités humaines; 3) limiter le champ des comparaisons, pour éviter de grandes généralisations opposant caricaturellement Orient et Occident; 4) affiner la typologie de l'action pour mieux rendre compte de la complexité de la réalité.

É principalmente sobre o quarto ponto que quero insistir, uma vez que ele permite o desenvolvimento e refinamento da proposta inicial de Haudricourt de classificação em dois tipos de ação: positiva direta, cujo exemplo central é o pastor mediterrâneo, e a indireta negativa, como na cultura dos inhames na Nova-Caledônia. A ideia de Ferret é retomar essa tipologia, porém, tirando-lhe a caracterização dicotômica impositiva e complexificando a descrição das ações para dar conta da variedade dos possíveis. A autora mostra que podemos, a partir dessa dicotomia inicial, estabelecer um quadro descritivo fino das diversas ações realizadas por um sujeito. Quadro que nos permite entender a concretude das ações, a qualidade de «rapport de rapport», da mediação técnica.

Para compreender a proposta de Ferret é necessário pontuar alguns entendimentos, como a utilização de «objetos» e «sujeitos». Sua proposição implica compreender estes termos enquanto posições gramaticais, uma vez que não se referem ao estado dos envolvidos mas à posição na ação que se desenrola. A autora insiste também em uma distinção fundamental na descrição das ações: a distinção entre operação e manipulação²⁸. Para ela a ação sobre outros seres vivos é, na maioria das vezes, manipulação e não operação. Ou seja, consiste em um fazer-fazer, e não no fazer ou fazer existir:

Ações dirigidas a outros entes vivos não se tratam apenas de «fazer», mas muito frequentemente dizem respeito a «fazer o outro fazer», uma vez que ambas as partes são agentes (sejam eles humanos ou não). Para adotar a linguagem da semiótica, essas ações não são operações, mas manipulações²⁹. A distinção entre esses dois descritores não é simplesmente uma questão da natureza do objeto (vivo ou não), mas antes diz respeito à transferência de agência de um sujeito a um objeto³⁰.

A partir dessa distinção é possível pensar os processos de domesticação como uma manipulação técnica, uma ação complexa, não como um binômio sujeito-objeto, mas uma tríade sujeito-objeto-objetivo. O objetivo podendo ser um objeto («thing») ou um evento («events»).

Entendo o termo coisa [thing] no sentido mais amplo possível, englobando todos os seres/entidades animados e inanimados, em oposição aos eventos [events] que acontecem ou são causados pelas coisas. Eventos incluem ações, mas não são necessariamente intencionais. Quando procuro fazer alguém chorar meu objetivo é

²⁸ Distinção que a autora retoma de Greimas e Courtès (1982 *apud* FERRET, 2012; 2014; 2016).

²⁹ GREIMAS & COURTÈS, 1982 [1979]: 184-185, 219.

³⁰ FERRET, 2014: 282. (Grifos no original e tradução minha). «Actions directed towards other living things are not only about 'doing', but very commonly about 'making the other do', as both parties are agents (whether or not they are human). To adopt the language of semiotics, such actions are not *operations*, but *manipulations* (Greimas and Courtès, 1982 [1979]: 184-185, 219). The distinction between these two descriptors is not simply a question of the object's nature (living or otherwise), but rather about a transfer of agency from subject to object».

que ele ou ela chore (um evento) e não suas lágrimas (coisas). Em contraposição, quando alimento um ganso à força, meu objetivo pretendido é o fígado inchado do ganso (uma coisa) e não sua ingestão de prodigiosas quantidades de grãos (um evento). Quando peço um bolo na confeitaria, meu objetivo é o bolo (uma coisa); mas quando estímulo minha filha a assar um bolo, meu objetivo é entretê-la ou talvez ensiná-la como fazer um bolo (eventos). Em outras palavras, a ação de um sujeito tende a um processo ou um resultado. E todas as ações procuram ser eficazes, ainda que não necessariamente úteis³¹.

A partir dessas primícias, Ferret constrói um quadro descritivo, ou «framework», das ações possíveis e aponta que a domesticação é caracterizada em grande parte por sequências complexas não de fazer, mas de fazer-fazer, onde estão incluídas as possibilidades de ações próprias dos animais ou das plantas.

Inicialmente, a distinção entre ação direta e indireta é mantida, porém, não mais atrelada àquela entre positiva e negativa. Neste último binômio é acrescida a noção de ação contrária, que ocorre, por exemplo, ao excitar e cansar um cavalo a ser domado afim de torná-lo dócil e calmo.

Sendo assim, a autora continua a identificar tipos de ações, como as ativas, passivas ou intervencionistas (um tipo de ação super-ativa, com objetivos radicais), ou ainda endógenas, exógenas ou participativas; internas ou externas; contínuas ou descontínuas. Não cabe aqui esgotar todos os tipos definidos de ações, concebidos pela autora enquanto um «framework» mais do que por sua vocação classificatória³². Contudo, esse quadro analítico nos proporciona um entendimento das práticas, do fazeres e da relação de domesticação em relação ao funcionamento e aos processos ontogênicos do cotidiano.

FAZER LEITE

Ao iniciar o meu trabalho com os criadores de vacas leiteiras na França, uma das constantes era a afirmação aparentemente óbvia de que «criar vacas é fazer leite». Óbvia do ponto de vista econômico, quando se fala em produzir leite, e óbvia pela própria existência de vacas leiteiras. Porém, o que exatamente quer dizer essa expressão nas diversas ações que são praticadas com esse objetivo? Quais são as escolhas mobilizadas

---

³¹ FERRET, 2014: 283. (Grifos no original e tradução minha). I understand the term thing in its widest possible sense, encompassing all animate and inanimate beings/entities, and contrast with events, which are what happens to, or are caused by, things. Events include actions, but they are not necessarily intentional. When i aim to make somebody cry, my goal is that he or she cries (an event) and not his or her tears (things). In contrast, when i force-feed a goose, my intended goal is the goose's swollen liver (a thing) and not its ingestion of prodigious quantities of grain (an event). When i order a cake from the confectioner's, my goal is the cake (a thing); but when I encourage my daughter to bake a cake, my goal is to entertain her or perhaps teach her how to bake (events). In other words a subject's action tends toward a process or a result. And all actions are intended to be efficacious, though not necessarily useful (SIGAUT, 2002: 158-159).

³² FERRET, 2014, 2016.

para fazer leite? Que tipo de relação está entre criadores, vacas e técnicas nesse fazer leite?

A partir da proposta de Ferret pretendo descrever e analisar algumas ações que compõem esse fazer leite e pensar as escolhas que estão sendo feitas pelos criadores. Na região onde estou desenvolvendo a minha pesquisa, entre a Suíça e a França, às margens do Lago Lemman, nos Alpes e no Jura, os contextos de criação são complexos e múltiplos: há diversidade de produção de queijo, diferenças nacionais e diferenças geográficas (altos das montanhas ou perto do lago / entre as montanhas do Jura e dos Alpes). Diante dessa diversidade, concentrei o meu trabalho no que é considerado pelos criadores de vacas como a essência, o ápice do seu labor: o processo de ordenha e suas diversas modalidades. Uma descrição do fazer proporciona a possibilidade de compreender os objetivos e escolhas feitas, e esclarecer a relação de domesticação que se vai tecendo nesse contexto.

Nas propriedades rurais, aos arredores do Lago Lemman, encontramos três tipos principais de ordenha que, como veremos, implicam tipos de espaços, estábulos, contenções e ações variadas. O primeiro tipo, a ordenha a partir de um sistema de «garras» [«griffes»] móveis³³, consiste na ordenha em estábulo, onde as vacas permanecem presas em um lugar fixo e seus criadores as conectam via o aparelho sugador ao sistema de canalização.

Para esse tipo de ordenha existe duas possibilidades de coleta do leite: um sistema de coleta que passará por tubulação fixa até chegar a um tanque de resfriamento, ou o leite é coletado em balde, acoplado ao sistema de sucção, e no final da ordenha de cada vaca é despejado no tanque. Esse sistema é consideravelmente leve em termo de infraestrutura, além de ser bem incorporado a um estábulo.

---

³³ As «Griffes» designam ali o conjunto das quatro teteiras, o pulsador e dois flexíveis, um para conectar ao sistema de vácuo e o outro ao sistema de canalização do leite (eventualmente balde-ao-pé). Geralmente os criadores têm várias dessas que podem manusear em sequência. Trata-se de um sistema híbrido entre um ordenha canalizada, onde a canalização do leite e o sistema da vácuo são fixos, mas o aparelho sugador — «griffes» — móvel, sendo levado de vaca em vaca pelo criador.

Foto 1. «Griffe» entre duas vacas num estabulo «a l'attache» conectadas ao sistema a vácuo e a canalização de leite.

O segundo tipo de ordenha mecanizada é aquela onde há uma sala exclusiva para a realização da ordenha, onde é possível encontrar múltiplas variantes: sala com dois cais paralelos, onde estão dispostas as vacas sendo ordenhadas e um fosso no meio, onde estão posicionados os criadores — ordenha em linha —, ou ainda um sistema dito rotativo («Rotary Parlor»)³⁴.

---

³⁴ Cada um deles tem diversos tipos: posição das vacas em fileira ou espigo, conexão das teteiras lateral ou por trás, entre outros.

Foto 2. Sala de ordenha rotativa. Aqui o cais onde ficam as vacas e o cais onde estão os criadores giram conjuntamente.
Foto do autor.

Essas técnicas requerem um espaço reservado, que compreende a sala de ordenha, uma sala de espera e corredores para ligar o estábulo a elas. As vacas ficam presas somente no momento da ordenha. Nesse sistema, assim como nos anteriores, as teteiras são conectadas às vacas pelos criadores, podendo ou não ser desconectadas automaticamente quando o fluxo de leite cessa. A ordenha é realizada duas vezes por dia, em intervalo regular. Esses sistemas correspondem à chamada ordenha mecanizada, que se opõe a ordenha manual³⁵. Na ordenha mecanizada as mãos podem ordenhar brevemente antes de conectar as tetas das vacas ao dispositivo, chama-se «tirar o primeiro leite/jato».

³⁵ A ordenha manual consiste na extração do leite através do contato direto das mãos que apertam as tetas das vacas, com movimentos ritmados, para fazer fluir o leite.

O terceiro tipo de ordenha corresponde ao que se chama de ordenha robotizada. Nesse caso o aparelho sugador é fixo e as teteiras são conectadas aos úberes das vacas através de um braço robotizado.

Foto 3. Braço do robô de ordenha.
Foto do autor.

Nesse sistema, as vacas devem ir por vontade própria até o robô, estimuladas pela oferta de ração complementar; também há uma programação que as dará direito, se for o caso, de ir ao pasto somente após passarem por ele. Nesse caso a ordenha não é padronizada, mas individualizada, decidida pelo criador e a vaca, com um intervalo mínimo de seis horas. Dessa maneira, as vacas podem ou devem passar pelo robô de uma a quatro vezes ao dia.

Em todos os casos a ordenha corresponde ao momento principal elencado pelos criadores no processo de fazer leite. Fazer leite é ordenhar vacas, independentemente do sistema de ordenha. Isso não quer dizer que outros aspectos do fazer leite não sejam importantes e reconhecidos como tal, só não possuem caráter paradigmático³⁶. Assim, mesmo quando o foco do criador não é a quantidade de leite, isto é, a maximização da produção, a sua qualidade aparece como o fator determinante e, como dizem: é ele que

---

³⁶ Entre eles, a alimentação é apontada como fundamental, tanto para quantidade quanto para a qualidade do leite; a seleção racial e genética é também relevante para os criadores (DETURCHE, 2012, 2017), definindo parte do seu trabalho, mas em suma o objetivo que é fazer leite é efetivo no momento da ordenha.

paga o trabalho. Uma boa ordenha é sinônimo de uma boa criação. Por isso, focarei nas ações e nos fazeres desse momento, como parte de um todo a ser entendido, e cujas ramificações ultrapassam o limite do estábulo.

A priori, se partirmos da classificação de Haudricourt, encontraremos aqui a ação direta positiva, com diversos tipos de ação sobre o animal em contato direto com ele que, ao que parece, corresponde ao modo pastoralista de conceber a domesticação: feita através do controle e da dominação³⁷. Porém, é também nas ações complexas e, sobretudo variadas, das ordenhas manuais, mecanizadas e robotizadas, que escolhas são feitas e diferenças são percebidas. Seguindo Ferret³⁸, temos aqui diversos tipos de manipulação, isto é, ações que tem como objetivo fazer a vaca fazer leite, ou mais precisamente nesse momento, deixar o leite ser extraído dela. Ferret aponta que essa manipulação funciona primeiramente porque as vacas são animais volitivos e tem capacidade de ação. A manipulação consiste em fazer as vacas liberarem o seu leite. Porém, há de se considerar que entre as técnicas apontadas nem todas as ações apresentam as mesmas características.

No processo é exercida uma ação direta, ativa, positiva e externa: a contenção dos animais. Nenhuma das maneiras de ordenhar, inclusive à mão, permite que os animais estejam livres da contenção. Porém, ao contrário da contenção dos jovens cavalos presos em um poste para se cansarem no momento da doma³⁹, essa ação é direta com o objetivo de controle, mas indireta e positiva com o objetivo de fazer leite. Não é a contenção em si que faz o leite ser liberado, mas ela é necessária. Também essa contenção toma formas diferentes nas técnicas utilizadas em função objetos técnicos e das ferramentas que a mediatizam. Na ordenha mecanizada em sala específica a ação de contenção é descontínua e presente unicamente para ordenha. No sistema de estábulo dito «à l'attache»⁴⁰ ou nos robôs, a contenção está também atrelada à nutrição, ainda que de maneiras diferentes: é descontínua nos robôs, pois a vaca é liberada após a ordenha, e contínua «à l'attache». De certa maneira podemos dizer que a ação de contenção e seus aparatos técnicos (da contenção do animal via uma coleira, um sistema de fechamento mais ou menos rígido no pescoço, a retenção dentro de um boxe metálico, ou contra seus companheiros de ordenha, existem inúmeras possibilidades) é mais ou menos concretizada, nos termos de Simondon⁴¹. Por suas características, a contenção em sala pode ser considerada menos concretizada que a contenção no robô (descontinuada) e menos ainda na contenção em estábulos fixados, onde ela é contínua e serve a outros propósitos além da ordenha.

³⁷ HAUDRICOUT, 1962.

³⁸ FERRET, 2012, 2014, 2016.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ Essa expressão designa estábulos onde as vacas são presas a um lugar fixo, comum em criação nas montanhas, onde a neve impossibilita o acesso ao pasto e o frio exterior obriga o criador a proteger os animais. É nesse sistema que temos a ordenha via as «garra» moveis ou eventualmente via o balde-a-pé.

⁴¹ SIMONDON, 2012 [1958].

Cada sistema implica determinadas ações necessárias à ordenha. Em sala de ordenha, primeiramente é necessário conduzir os animais para uma sala de espera e depois fazer com que eles entrem na sala de ordenha (por grupos, no caso da sala com cais/fosso, e em fluxo contínuo e regular no caso de sistema rotativo). Essa condução é um momento em que pode ocorrer tensão, quando alguns animais são conduzidos sem problema e outros podem demonstrar descontentamento ou medo, principalmente quando se trata das vacas jovens. O encontro criador-vaca nesses locais com finalidade exclusiva é uma ação complexa e mediada por um espaço particular, com aparelhos específicos de ordenha e diversos gestos rítmicos circunscritos, com limitação de tempo e de espaço⁴². Por conta dessa complexidade não há muito tempo para outro tipo de atenção aos animais.

Os gestos de conectar as teteiras são os mesmos entre as ordenhas mecanizadas, variando de criador para criador, de maneira pessoal. Com uma das mãos o criador segura o aparelho e abre a sucção, e com a outra mão ele conecta uma a uma as teteiras. Nesse processo a posição do corpo é o diferencial: em uma sala de ordenha os criadores estão de pé com a cabeça na altura do úbere das vacas e não têm acesso às demais partes do corpo do animal. Em um estábulo «à l'attache» o criador apoia um dos seus joelhos no chão ao lado do animal e essa posição lhe permite ter outra visão e a possibilidade de toques e troca de olhares com as vacas.

Foto 4. Criadora limpando as tetas antes de conectar as teteiras. Notar a mão colocada na barriga da vaca. Há nessa técnica uma multiplicidade de gestos e falas para se comunicar com a vaca.

Foto do autor.

---

⁴² Lavar as tetas, eventualmente tirar o primeiro leite, colocar as teteiras e aplicar um produto antisséptico e protetor no final da ordenha.

O contato com os animais nessas duas técnicas de ordenha é, nesse aspecto, bem diferente. O tempo é também gerido diferentemente, sobretudo em caso de sistema rotativo. Em um sistema onde as vacas são presas no estábulo o tempo é controlado pelo criador, o qual pode impor seu ritmo de acordo com a necessidade da realização de outros trabalhos. No sistema com uma sala de ordenha o ritmo deve ser mantido e condicionado em grande parte pelos objetos técnicos, sobretudo no sistema rotativo em que o andar/movimento é programado e implica a entrada contínua de vacas.

Dentro de um sistema robotizado, os momentos específicos são substituídos por uma ordenha contínua. Contudo, o princípio de conexão das teteiras continua o mesmo, só que agora realizado por um braço robotizado. A vaca entra sozinha em um boxe, atraída pela distribuição de alimentos saborosos, e nesse momento o braço é acionado. Cada vaca é reconhecida pelo robô através de um colar eletrônico, o que permite que ele registre na sua memória o formato do úbere daquele animal a partir dos dados médios coletados nas últimas ordenhas. O registro permite que o mecanismo guiado por captadores infravermelhos ou câmera 3D se adapte a cada vaca com maior agilidade. As teteiras são colocadas uma após a outra, iniciando pelos quartos traseiros do úbere. O contato entre os criadores e as vacas parece então inteiramente mediado pelo objeto técnico, controlado à distância via computador ou smartphone. Já referi em outro texto de minha autoria que isso não configura necessariamente um distanciamento ou uma perda da relação de intimidade com os animais, pois se a ordenha nos outros sistemas é perpassada pelo contato direto com as vacas, os robôs não o elimina, senão apenas o desloca para outros momentos e espaços⁴³.

Voltando às propostas de Ferret e focando somente no método de ordenha e do fazer leite, o processo de conectar as teteiras aparece em todos os sistemas como uma ação sempre mecanizada ou equipada, mediada por objetos técnicos mais ou menos complexos e concretizados⁴⁴. Trata-se também de uma ação interna, agindo sobre o animal e mesmo dentro dele ao esvaziar as glândulas mamárias. Ela é também direta, positiva e contínua, cujo objetivo é a coleta do leite. Descrito assim parece de fato corresponder a um controle e uma forte dominação do criador sobre as vacas, e se enquadrar em uma definição restrita de domesticação. Porém, como referi, dentro dos processos de ordenha há uma série de gestos, de ações que não são aparentemente implicadas nos gestos de conexão dos aparelhos às tetas das vacas. Ora, se seguirmos Coupaye na sua análise da cadeia operatória, não poderemos descartá-los como acessórios ou secundários, devendo ser plenamente integrados à descrição⁴⁵. Falas usadas eventualmente para acalmar os animais, toques e chamados para que as vacas andem ou levantam-se, ou ainda o uso do bastão para lidar com situações mais tensas, tem um papel importante

⁴³ DETURCHE, 2019.

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ COUPAYE, 2017.

no processo de fazer leite. Sobretudo essas ações fazem eco à constante afirmação dos criadores de que as vacas dão ou não dão leite, fazem ou não fazem leite, conforme sua vontade.

As asserções sobre a volição bovina em dar ou fazer leite são questões que perpassam boa parte dos trabalhos genéticos feitos sobre os animais: a produção leiteira e a facilidade de ordenha (a liberação rápida e um grande fluxo de leite durante a ordenha) são critérios antigos da seleção de vacas leiteiras. Além disso, se os criadores reconhecem o lado genético e de seleção racial dessas qualidades, não é o suficiente para esgotar a expressão «ela não dá o seu leite». Claramente, os criadores fazem referência à volição dos animais através de uma possível retenção do leite. O mesmo se diz sobre a possibilidade de uma vaca se empenhar em produzir leite ou não. Todos estão cientes que existe uma base genética, porém, sabe-se também que as vacas possuem possibilidades, ou lhe são atribuídas essas possibilidades, de facilitar ou potencializar o fazer leite. Isso nos conduz às questões levantadas por Porcher⁴⁶ e retomadas por Despret⁴⁷ a respeito do trabalho das vacas. Para os criadores esse «dar leite» refere-se claramente ao caráter de cada uma das vacas, a sua personalidade, sua relação com o criador, a percepção do ambiente e sua condição psicológica. Isso é importante quando se trata de uma jovem vaca que está passando pelas suas primeiras ordenhas. Havendo uma «mise en condition» para ela liberar o leite, o criador pode usar palavras de encorajamento, gestos lentos e de acariciamento, lançando um aviso antes de tocá-la. Caso esses métodos falhem o criador pode optar pela utilização de uma injeção de hormônio (citosina) ou ainda métodos artesanais como, por exemplo, sopro de ar no ânus (em desuso).

Nesse aspecto, os toques, sussurros, gritos ou acariciamentos que acompanham a ordenha e instituem uma relação específica entre criador e vaca atenta ao caráter das vacas, suas preferências e reações, contribuem para individualizar e nutrir as experiências do criador. Estes aspectos fazem parte da cadeia operatória da ordenha e constituem o processo relacional de estabelecimento dos entes.

Retomando o caso específico do ordenhar e a possibilidade de pensar e descrever as ações que o compõem, retorno a uma distinção presente no programa de Ferret. Regresso ao coração do que orienta a ideia de fazer-fazer, de manipulação: quem está fazendo a ação, quem está agindo?

Como acabamos de ver, uma ação é descrita como endógena, exógena ou participativa em função de um sujeito agir sozinho (endógena), se sua ação é auxiliada ou substituída por aquela de uma terceira parte (exógena), ou se o objeto em si participa

---

⁴⁶ PORCHER & SCHMITT, 2010; PORCHER, 2001, 1997.

⁴⁷ DESPRET, 2014.

*ativamente da ação (participativa). Em outros termos, esse descritor descreve quem age*⁴⁸.

Nos processos de ordenha descritos a ação é exógena, mediada por ferramentas e objetos técnicos. Porém, em termos de fazer leite que, conforme apontado, é o que sintetiza o trabalho dos criadores, trata-se também de um processo em certa medida participativo, uma vez que necessita da cooperação das vacas para seu objetivo, qual seja a produção e liberação do leite. A manipulação de fazer leite aparece como o encontro nodal de um processo participativo das vacas, independente se elas «trabalham» ou simplesmente cooperam com o trabalho, reagindo ao que os criadores fazem, e transformando os alimentos em leite via um processo biológico (o que aqui inclui a seleção genética), e uma ação manipulada pelos humanos que visa a liberação do leite pelas vacas. É o que defendem os criadores que investem simbólica e concretamente nos estábulos de vacas presas. Isso diz respeito a uma maneira de estar junto dos seus animais, de criar laços e instituir uma relação afetiva. Momento onde o processo de «assemblage»⁴⁹ seria mais forte, se fazendo.

Todavia, a situação é diferente em sistema técnico com ordenha em sala de ordenha, onde o tempo e a possibilidade de criar relações específicas com as vacas, baseadas em falas e toques, é menor. Aliás, esses sistemas são mais desenvolvidos em produção industrializada, onde a objetificação dos animais e dos trabalhadores é mais forte⁵⁰. Estes são também os sistemas onde a ordenha é pouco vivenciada pelos criadores, onde é a mais difícil e estressante, levando atualmente à instalação de muitos robôs para a realização do trabalho. Mas, como apontado por outros autores, o robô não é o prolongamento evolutivo linear das salas de ordenha, ele não é o passo a mais para industrialização cartesiana⁵¹. Salvo talvez quando sua instalação é acoplada ao sistema rotativo que permite eliminar os trabalhadores⁵². Mas, em um sistema relativamente pequeno ou de média escala, o robô é uma modificação importante — uma transformação —, mas não uma evolução.

Logo, com o robô o momento da ordenha não é mais um momento, não é mais o ponto focal, o «joint commitment»⁵³ humanos-vacas, apesar de continuar sendo o momento da produção de leite. Ele necessita que as vacas sejam conduzidas, levadas a

⁴⁸ FERRET, 2016: 285. (Grifos no original e minha tradução). As we have just seen, an action is described as endogenous, exogenous or participative according to whether the subject acts alone (endogenous), if his action is abetted or replaced by that of third party (exogenous), or if the object itself actively participates in the action (participative). In other words, this descriptor describes *who* acts.

⁴⁹ LIEN, 2018.

⁵⁰ Ver HANSEN, 2013, 2014 para um exemplo em Hokkaido — Japão.

⁵¹ DETURCHE, 2019; HOLLOWAY & BEAR, 2017; HOLLOWAY *et al.*, 2012.

⁵² TIBBETTS, 2019.

⁵³ STEPANOFF, 2012.

participar ativamente, com volição, do processo. Assim, as vacas novas, por exemplo, devem ser acompanhadas até o dispositivo, guiadas e acalmadas, antes de se apropriar do robô⁵⁴.

Foto 5. Gestos e toques para acalmar uma jovem vaca nos seus primeiros momentos no robô.
Acompanhados de palavras para tranquilizá-la.
Foto do autor.

Isso é possível por conta da relação humano/vaca que é tecida em outros momentos, em horas passadas no meio dos animais, supervisionando e realizando tarefas de manutenção e de organização. Mais do que guiar e assumir o papel de pastor, tentar criar as condições necessárias para as vacas se ordenharem sozinhas inclui contatos regulares e variados com elas. Algumas precisam de um toque, de um lembrete, mas o objetivo é alcançar uma ordenha fluída e suave, com a participação ativa dos animais.

A ordenha é tanto uma «mise en condition» das vacas para participar do processo, quanto uma extração/produção de leite. A ideia de manipulação que Ferret aponta como sendo central no processo de domesticação toma aqui um caráter complexo que necessita da participação ativa dos animais. De fato, domesticação se deve às características dos objetos da ação que, no caso dos entes vivos possuem qualidades que permitem tipos de manipulação particulares, o que leva ao conceito provocativo de «ferramenta viva»⁵⁵. Mas o que deve ser ressaltado é justamente o vivo, isto é, o fato de ser uma relação que somente existe via a resposta dada pelas vacas.

⁵⁴ PORCHER & SCHMITT, 2010.

⁵⁵ PORCHER & SCHMITT, 2010.

A mediação técnica e as escolhas feitas pelos criadores constituem e orientam a relação em função do objetivo. A eficácia, todavia, não depende unicamente do controle exercido, das limitações impostas, e das orientações estabelecidas pelos criadores, mas se constrói na relação com os animais. Fazer leite não é definido somente como extrair o leite das vacas, mas um «assemblage» particular que permite aos animais dar e fazer leite. A técnica proporciona mediação e constitui um meio particular no qual se desenvolvem habilidades humanas e habilidades animais, o criador devendo proporcionar e guiar as possibilidades. O processo de domesticação não deve ser resumido a um controle, nem a uma objetificação dos animais, o que os destitui da condição de agentes. De certa maneira o oximoro de ferramentas vivas utilizado por Ferret manifesta essa aparente irredutibilidade a um termo ou ao outro.

Dentro das escolhas possíveis para os criadores, os sistemas técnicos do processo de domesticação marcam uma orientação e proporcionam a emergência, a constituição dos atores implicados. Se podemos, por certos aspectos, falar em co-evolução ou co-emergência não podemos perder de vista que são os criadores que determinam o objetivo do processo. Assim, são produzidas experiências variadas tanto por parte dos criadores quanto por parte das vacas. Essas experiências mediadas por técnicas produzem uma rede relacional densa que influenciará decisões e escolhas futuras. Em uma análise sobre a instalação de robôs de ordenha entre criadores de vaca da Holanda, Driessen e Heutinck⁵⁶ mostram muito bem as implicações que levam a refletir sobre essa transformação técnica e essa escolha em termos de co-evolução.

Para nosso caso de estudo, essa compreensão co-evolucionária quer dizer que as características das vacas, dos criadores, e dos robôs dependem de como eles se relacionam uns com os outros e com a constituição mais ampla do mundo⁵⁷.

Os autores demonstram como a instalação de um robô transforma profundamente as habilidades, agências e subjetividades tanto das vacas como dos criadores⁵⁸. Levando-as a refletir como em um «processo de humano-animal-tecnologia interação»⁵⁹ é possível emergir uma ética e uma moral particular. A questão de saber se as vacas querem ser ordenhadas, e o que elas realmente querem se torna então uma questão não com resposta absoluta, mas constitui experiências promovidas pelas escolhas técnicas operadas.

Porém, penso que a análise descritiva das ações de ordenha em diversos tipos de sistemas, com ou sem robô, demonstram que dentro das operações de manipulação

⁵⁶ DRIESSEN & HEUTINCK, 2015.

⁵⁷ *Idem*: 5. (Tradução minha). For our case study, this co-evolutionary understanding would mean the characteristics of cows, farmers, and robots depend on how they relate to each other and to the wider fabric of the world.

⁵⁸ *Idem*: 11.

⁵⁹ *Idem*: 17.

que concebem a domesticação não é possível afirmar que existe uma direção evolutiva. Como referido, o robô não é o futuro da criação de vacas de um ponto de vista do progresso nem do princípio da evolução, mas se insere dentro de um leque de possibilidades que dependem de uma multiplicidade de fatores. Há inúmeras maneiras de fazer leite, porém, a tensão constante que perpassa os sistemas é originária justamente das experiências relacionais compartilhadas entre objeto técnico, criadores e vacas. E nesses espaços técnicos, o fazer leite está repleto de habilidades, afetos, toques, ações e reações, aprendizagem e observações compartilhadas e/ou complementares entre criadores e vacas. Se os criadores apontam a ordenha como o ápice e a síntese dos seus trabalhos e ações (o que ocorre mesmo entre criadores que instalaram um robô, ainda que passe a designar uma ação mais difusa) não é somente porque se produz leite em termos econômicos, mas também porque há esse «assemblage» que faz leite e um leite que faz esse «assemblage».

BIBLIOGRAFIA

- BARKER, Graeme (2006) — *The Agriculture Revolution in Prehistory. Why did Faragers become Farmers?* Oxford: Oxford University Press.
- CASSIDY, Rebecca; MULLIN, Molly, coord. (2007) — *Where the wild things are now. Domestication reconsidered*. Oxford/New York: BERG.
- CASSIDY, Rebecca (2007) — *Introduction: Domestication Reconsidered*. In CASSIDY, Rebecca; MULLIN, Molly, coord. — *Where the wild things are now. Domestication reconsidered*. Oxford/New York: BERG, p. 1-26.
- COUPAYE, Ludovic (2015) — *Chaine opératoire, transects et théories: quelques réflexions et suggestions sur le parcours d'une méthode classique*. In SOULIER, Philippe, coord. — *André Leroi-Gourhan l'homme, tout simplement*. Paris: Editions de Boccard, p. 69-84.
- (2017) — *Cadeia operatória, transectos e teorias: algumas reflexões e sugestões sobre o percurso de um método classico*. In SAUTCHUCK, Carlos, coord. — *Técnica e transformação: perspectivas antropológicas*. Rio de Janeiro: ABA Publicações, p. 475-494.
- DESPRET, Vinciane (2014) — *Que dirait les animaux, si... on leur posait les bonnes questions?* Paris: La Découverte (poche).
- DESPRET, Vinciane; MEURET, Michel (2016) — *Composer avec les moutons. Lorsque des brebis apprennent à leurs bergers à leur apprendre*. Avignon: Cardère.
- DETURCHE, Jeremy (2012) — *As vacas da discórdia: gestão e raça do rebanho entre os criadores de vacas montbéliardes na Hautes-Savoie, França*. «Ilha, Revista de Antropologia», vol. 14. Florianópolis: UFSC, p. 139-170.
- (2017) — *A genética do cotidiano: seleção e reprodução na criação de vacas montbéliardes (França)*. In SAUTCHUCK, Carlos, coord. — *Técnica e transformação: perspectivas antropológicas*. Rio de Janeiro: ABA Publicações, p. 379-402.
- (2019) — *It's no longer the same job: robotization among breeders and cows*. «Vibrant, Virtual Brazilian Anthropology, vol. 16». Disponível em <<http://www.vibrant.org.br/latest-issue-v-16-2019/>>. [Consultado em 15/12/2019].
- DIGARD, Jean-Pierre (1988) — *Jalon pour une Anthropologie de la domestication animal*. «L'Homme», tome 28, n.º 108. Paris: Editions de l'EHESS, p. 27-58.

- DRIESSEN, Clemens & HEUTINCK, Leonie F. M. (2015) — *Cows dsiring to be milked? Milking robots and thr co-evolution of ethics and technology on Dutch dairy farms*. «Agriculture and Human Values», vol. 32, p. 3-20. Disponível em <<https://links.springer.com/article/10.1007/s10460-014-9515-5>>. [Consultado em 15/02/2019].
- FERRET, Carole (2012) — *Vers une anthropologie de l'action*. In «L'Homme» [en ligne], 202. Paris: Maison des Science de l'Homme, p. 113-140. Disponível em <<http://lhomme.revues.org/23041>>. [Consultado em 06/01/2017].
- (2014) — *Towards an anthropology of action: from pastoral techniques to modes of action*. «Journal of Material Culture», vol. 19 (3), p. 279-302.
- (2016) — *Outils vivants? De la manipulation des animaux*. In POITROU, Perig; COUPAYE, Ludovic; PROVOST Fabien, org. — *Des êtres vivants et des artefacts. L'imbrication des processus vitaux et des processus techniques/Of living Beings and Artefacts. The Articulation of Vital and Technical processes*, Paris, France «Actes du Colloque: Des êtres vivants et des artefacts. L'imbrication des processus vitaux et des processus techniques/Of living Beings and Artefacts. The Articulation os Vital and Technical processes» (Musée du Quai Branly, 9-10 avril 2014). Disponível em <<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01413482>>. [Consulta em 14/03/2018].
- FIJN, Natasha (2011) — *Living with Herds: Human-Animal Coexistence in Mongolia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOVOROFF, Nicolas; BARTHOLEYNS, Gil; JOULIAN, Frédéric (2010) — *Anthologie raisonnée de Techniques & Culture*. Vol. I & II, «Techniques & Culture». Vol. 54-55. Paris: Editions de la Maisons des Sciences de l'Homme.
- HANSEN, Paul (2013) — *Becoming bovine: Mechanics and metamorphosis in Hokkaido's animal-human-machine*. «Journal of Rural Studies», vol. XXX, p. 1-12. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1016/j.rurstud.2013.02.001>>. [Consultado em 31/01/2019].
- (2014) — *Culturing an agricultural crisis in Hokkaido*. «Asian Anthropology», vol. 13 (1), p. 52-71. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1080/1683478X.2014.889971>>. [Consultado em 31/01/2019].
- HALL, Ingrid (2011) — *Invitation à suivre les ignames et les moutons*. In BARDE, Noel; BERT, Jean-François, coord. — *Penser le concret. André Leroi-Gourhan, André-Georges haudricourt et Charles Parain*. Paris: Créaphis, p. 197-208.
- HARAWAY, Dona (2003) — *The companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm.
- (2008) — *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- HAUDRICOURT, André-Georges (1962) — *Domestications des animaux, culture des plantes et traitement d'autri*. «L'Homme», vol. 2/1, p. 40-50. Disponível em <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1962_num_2_1_366448>. [Consultado em 14/03/2016].
- (1964) — *Nature et culture dans la civilization de l'igname: l'origine des clones et des clans*. «L'Homme», vol. 4/1, p. 93-104. Disponível em <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1964_num_4_1_366613>. [Consultado em 14/03/2016].
- HAUDRICOURT, André-George; DIBIE, Pascal (1988) — *Que savons nous des animaux domestiques?* «L'Homme», vol. 28 (108). Paris: Editions de l'EHESS, p. 72-83.
- HOLLOWAY, Lewis; BEAR, Christopher (2017) — *Bovine and human becomings in histories of dairy technologies: robotic milking systems and remarking animal and human subjectivity*. BJHS, vol. 2, The British Society for the History Of Science: Cambridge University Press, p. 215-234. Disponível em <<https://doi.org/10.1017/bjt.2017.2>>. [Consultado em 03/02/2019].
- HOLLOWAY, Lewis; BUTLER, Deborah; BEAR, Christopher (2012) — *The impact of technological change in dairy farming: robotic milking systems and the changing role of the stockperson*. «Royal Agricultural Society of England», vol. 173, p. 1-6.

- HOUDART, Sophie; THIERY, Olivier, org. (2011) — *Humains, non-humains: comment repeupler les sciences sociales*. Paris: La découverte.
- INGOLD, Tim (1980) — *Hunters, pastoralists and ranchers: reindeer economies and their transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2000a) — “People like us”: the concept of anatomically modern human. In INGOLD, Tim — *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. New York e London: Routledge, p. 392-405.
- (2000b) — *From Trust to Domination: an alternative history of human-animal relations*. In INGOLD, Tim — *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. New York e London: Routledge, p. 61-76.
- LAGNEAUX, Severine; SERVAIS, Olivier (2014) — *De la traite robotisée au raid d'avatars. Incorporation et virtualization*. «Parcours Anthropologiques», vol. 9 [on-line]. Disponível em <<http://pa.revues.org/333>>. [Consultado em 01/10/2016].
- LIEN, Marianne Elisabeth (2018) — *Ducks into Houses; Domestication and Its Margins*. In SWANSON, Heather Anne; LIEN, Marianne Elisabeth; WENN, Gro B., org. — *Domestication Gone Wild; Politics and Practices of Multispecies relations*. Durham and London: Duke University Press, p. 117-137.
- PELOSSE, Valentin (1995) — *Aristote ne mange pas de taro: comparatisme et relations au monde naturel* chew André-Georges Haudricourt. In LIZET, Bernadette; RAVIS-GIORDANI, Georges, org. — *Des bêtes et des hommes. Le rapport à l'animal: un jeu sur la distance*. Paris: Edition du CTHS, p. 17-28.
- PORCHER, Jocelyne (1997) — *La relation de communication entre l'éleveur et ses animaux: un domaine encore à explorer*. «Le courrier de l'environnement de l'INRA», vol. 32. Disponível em <<http://www7.inra.fr/dpenv/porchc32.htm>>. [Consultado em 09/09/2017].
- (2001) — *Éleveurs et animaux, réinventer le lien*. Paris: Le Monde – PUF.
- PORCHER, Jocelyne; SCHMITT, Tiphaine (2010) — *Les vaches collaborent-elles au travail? Une question de sociologie*. «Revue du MAUSS», p. 235-261. Disponível em <<http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2010-1-page-235.htm>>. [Consultado em 01/02/2016].
- RINDOS, David et al. (1980) — *Symbiosis, instability, and the origins and Spread of Agriculture: a New Model*. «Current Anthropology», vol. 21/6. Chicago: University of Chicago Press, p. 751-772.
- SCHLANGER, Nathan (2012) — *Une technologie engagée: Marcel Mauss et l'étude des techniques dans les sciences sociales*. In SCHLANGER, Nathan, coord. — *Marcel Mauss. Techniques, technologie et civilisation*. Paris: Presse Universitaire de France, p. 17-134.
- SIGAUT, François (1982) — *Techniques et société chez les cultivateurs de tubercules: quelques réflexions critiques*. «JATBA revue d'ethnobiologie», vol. 29 (3-4), p. 355-364.
- (1988) — *Critique de la notion de domestication*. «L'Homme», vol. 28 (108). Paris: Editions de l'EHESS, p. 59-71.
- (2002) — *Technology*. In INGOLD, Tim, coord. — *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, p. 420-459.
- SIMONDON, Gilbert (2012[1958]) — *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier Philosophie.
- STEPANOFF, Charles (2012) — *Human-animal “joint commitment” in a reindeer herding system*. «HAU: journal of Ethnographic Theory», vol. 2/2, p. 287-312. Disponível em <<https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau2.2.015>>. [Consultado em 21/04/2018].
- STEPANOFF, Charles et al. (2017) — *Animal Autonomy and Intermittent Coexistences. North Asian Modes of Herding*. «Current Anthropology», vol. 58/1. Chicago: University of Chicago Press, p. 57-70.
- SWANSON, Heather Anne; LIEN, Marianne Elisabeth; WENN, Gro B., org. (2018a) — *Domestication Gone Wild; Politics and Practices of Multispecies relations*. Durham and London: Duke University Press.

- (2018b) — *Naming The Beast – Exploring the Otherwise*. In SWANSON, Heather Anne; LIEN, Marianne Elisabeth; WENN, Gro B., coord. — *Domestication Gone Wild; Politics and Practices of Multispecies relations*. Durham e London: Duke University Press, p. 1-32.
- TIBBETTS, John H. (2019) — *Agricultural Disruption. New technology, consolidation, may yield production gains, job upheaval*. «BioScience XX»: 1-7.
- TSING, Anna (2018) — *Provocation: Nine Provocations for the study of Domestication*. In SWANSON, Heather Anne; LIEN, Marianne Elisabeth; WENN, Gro B., coord. — *Domestication Gone Wild; Politics and Practices of Multispecies relations*. Durham e London: Duke University Press, p. 231-251.
- TWINE, Richard; TAYLOR, Nick, org. (2014) — *The rise of Critical Animal Studies. From the margins to the centre*. New York e London: Routledge.

AS CHEGAS DE BOIS NO BARROSO (NORTE DE PORTUGAL): SABER FAZER UM TOURO DE COMBATE

CRISTIANO PEREIRA*

Resumo: Na região do Barroso, em Trás-os-Montes, o gado bovino e a raça Barrosã, assumem grande destaque, quer social quer económico, com as *chegas de bois* a serem uma das principais práticas associadas a estes animais. Assim, neste texto, é pretendido apresentar respostas a diversas questões, das quais podem ser destacadas as seguintes: como se seleciona um touro de combate?; como se prepara um touro para combater?; os cuidados, como a alimentação, a ter com estes diferem dos cuidados a ter com os outros touros, bois e vacas?; como é a relação entre proprietários e touros?

Palavras-chave: Barroso; gado bovino; *chegas de bois*; tauromaquia.

Abstract: In the Barroso region, in Trás-os-Montes, bovine cattle and the Barrosã breed are prominent, both social and economic; with *chegas de bois* (bullwrestling) being one of the main practices associated with these animals. Thus, in this text, it is intended to present answers to several questions, of which the following may be highlighted: how to select a combat bull?; How do you prepare a bull to fight? are the cares like food to have with them different from the care of other bulls, oxen, and cows? How is the relationship between owners and bulls?

Keywords: Barroso (North of Portugal); cattle; *chegas de bois* (bullwrestling); tauromachy.

---

* Aluno do Programa de Doutoramento FCT em Antropologia: Políticas e Imagens da Cultura e Museologia (com apoio financeiro da FCT e do FSE); ISCTE-IUL/NOVA-FCSH/CRIA. Email: camgp1991@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Neste texto pretende-se, após algumas notas introdutórias (onde, por exemplo, se pode ficar a conhecer, de forma breve, a história das chegadas de bois), descrever práticas associadas àquilo que pode ser definido como o *saber fazer* presente nas chegadas de bois, de forma a compreender como se podem melhorar as capacidades de combate (apontadas, não raras vezes, como *naturais*) de um touro — ou seja, como *se faz* um touro de combate. De facto, e sobre a seleção e preparação de animais para práticas tauromáquicas, Jean-Baptiste Maudet¹ reconhece que a observação da existência de diversas raças bovinas permite melhorar a compreensão da diversidade de práticas e jogos tauromáquicos; sendo que esta variedade de raças se pode associar a técnicas de seleção, cruzamento e reprodução especializadas com vista à procura dos animais ideais para participar nesses mesmos jogos.

Assim, ao longo do texto, é feita referência à forma como os touros de combate, no caso do Barroso, são selecionados, alimentados, treinados e tratados no dia a dia, preparados nos dias que antecedem os combates, bem como os cuidados especiais a ter com estes depois de uma chegada, e a toda a relação existente entre estes animais e os seus proprietários, e em que, por vezes, diferem ou não estes cuidados dos cuidados prestados a outros touros, bois e vacas.

No que respeita aos métodos utilizados, é fundamental realçar o recurso exclusivo a métodos qualitativos e associados à pesquisa etnográfica. Destacando-se a observação direta, realizada em vinte e cinco combates, ocorridos no Barroso, entre 2015 e 2016. Foram, ainda, selecionadas entrevistas semiestruturadas, concedidas por seis proprietários de touros de combate e gado bovino em geral, todos eles habitantes no Barroso.

BARROSO: CARACTERIZAÇÃO, COMUNITARISMO, BOI DO POVO E GADO BOVINO

O território conhecido como Barroso, ou Planalto Barrosão, situa-se no Norte de Portugal, no distrito de Vila Real, em Trás-os-Montes, e é constituído, de forma maioritária, por dois concelhos, Boticas e Montalegre. No que respeita à organização social, este concelho assenta em pequenos, mas concentrados núcleos populacionais — organização típica de comunidades de montanha. Este território é sobretudo rural, contudo pode encontrar-se nele núcleos urbanos de pequena dimensão, como as vilas de Montalegre, Salto e Boticas. Economicamente, este território é marcado pela propriedade minifundiária, pela agricultura de montanha, e, mais do que por esta, pela pastorícia e pecuária, com a criação de bovídeos, porcos (animal associado à produção de fumeiro, também ele importante para a economia do Barroso), coelhos, cabras, ovelhas, galinhas e outros animais de capoeira. Para a dinamização económica do Barroso é, de igual

---

¹ MAUDET, 2010: 75.

forma, inegável a importância da aposta no turismo, boa parte das vezes associado ao património cultural e natural da região; também as remessas de emigrantes gozam de importância quando se fala da economia deste território.

No passado, «imposto pelas condições naturais do meio montanhês, mas agravado pelo esquecimento a que as populações foram condenadas pelos centros de poder»², para as populações de Barroso, bem como para outras populações serranas do Norte de Portugal, o comunitarismo agro-pastoril (também referido como comunalismo ou coletivismo) «constituiu fatalmente a única saída»³.

Tude M. de Sousa, que se dedicou ao estudo do Gerês e das suas comunidades, afirma que neste regime os

*povoados se integravam para a prática de serviços, reciprocamente prestados de interesse individual e colectivo, e em que reciprocamente obedeciam a regras e preceitos de longe estabelecidos, para uma vida jurídica especial criada por eles, a que todos religiosamente obedeciam*⁴.

Polanah⁵ faz referência ao comunitarismo como sendo o conjunto de trabalhos coletivos que o povo camponês executa na gestão da sua aldeia e dos bens que lhe estão adstritos, sendo que os trabalhos comunitários não se destinam a ninguém em particular; reverterem para o património do grupo total, existindo, também, direitos individuais e familiares sobre objetos e recursos produtivos comuns que se acham regulados, por forma a garantir o acesso de todos eles, a cada qual em seu momento próprio: o forno do povo; a água da rega; o uso das eiras; o boi do povo. Já o Padre António Lourenço Fontes⁶ indica que a par do forno do povo, o boi do povo era o símbolo do comunitarismo em Montalegre. Em grande parte das aldeias da região Barrosã era comum os habitantes associarem-se para a compra e sustento de pelo menos um touro, que tinha como funções a reprodução e, por vezes, a participação em chegadas de bois.

Assim, é possível observar que uma das práticas constituintes e emblemáticas do comunitarismo no Barroso se relaciona de forma direta com o gado bovino — não se devendo aqui ignorar os rebanhos coletivos e pastados «à vez», designados por vezeira. De facto, é inegável a importância social e económica que o gado bovino assumiu, e assume, no Barroso, onde estes animais eram «objeto de mil cuidados» por serem a «fortuna, a força que puxa o carro e o arado, que dá o leite, o dinheiro e até convívio familiar», e onde, segundo o protesto de um pároco local, «o Deus era a vaca, era a

² POLANAH, 1992: 63.

³ *Ibidem*.

⁴ SOUSA, 1927: 3.

⁵ POLANAH, 1989: 41-43.

⁶ FONTES, 1982: 8.

ela que se prestava culto»⁷. Por exemplo, e também sobre a importância do gado de raça Barrosã, uma memória de 1813 permite-nos saber que, já nesse período, os «gados fazem o ramo mais importante do comércio d'exportação de Barroso: toda a Província do Minho prefere os novilhos de Barroso aos criados em outro qualquer terreno»⁸.

Quanto ao boi do povo, Fontes⁹ indica que as localidades de Barroso, segundo as suas posses, caprichos e número de vacas, podiam ter um, dois, três ou quatro bois comuns. Estes animais eram comprados pela população de determinada aldeia ou pelos seus representantes com o dinheiro de todos, e era habitual vender-se o touro mais velho para a aquisição de um mais novo; caso sobrasse dinheiro, este era posteriormente utilizado para comprar alimentos para o novo touro ou para despesas comuns. Também o esterco deste animal era vendido, e o ganho revertia para o seu sustento. Este autor menciona, ainda, os cuidados e formas de sustento a que o boi do povo tinha direito, comparando este animal a um «grande senhor feudal, mais rico que muitos dos habitantes das aldeias»¹⁰. Assim, ao boi do povo pertenciam boas cortes, bons palheiros e celeiros, pastos, lameiros de feno, lamas, terras de centeio, milho, poulas e ao seu cuidado dedicava-se o pastor do boi. Se até às últimas décadas do século XX o boi do povo tinha direito a várias regalias, tinha também «alguns deveres imprescindíveis: por um lado, a cobrição; por outro o espetáculo das chegadas»¹¹.

BREVE HISTÓRIA DAS CHEGAS DE BOIS: DO BOI DO POVO ATÉ AOS CAMPEONATOS¹²

As chegadas de bois, por oposição às touradas (marcadas pela existência de códigos precisos e padrões mais ou menos rígidos), e a par, por exemplo, da *vaca das cordas*, da *capeia arraiana*, da *vaca de fogo*, podem ser incluídas na tauromaquia popular, que diz respeito a costumes locais, onde as regras são determinadas pelos participantes¹³.

Por outro lado, as chegadas podem ser incluídas nos combates de animais, sendo que os combates com touros estão presentes em diversas regiões do mundo e em várias épocas, especialmente em comunidades rurais onde os bovídeos são animais de trabalho por excelência¹⁴.

Segundo Ernesto Veiga de Oliveira, as chegadas de bois eram o «espetáculo favorito de barrosão» e «um acto pleno de significação»¹⁵. Apesar de estas serem lutas de dois

⁷ GUERREIRO, 1981: 87.

⁸ ALVES, 1985: 22.

⁹ FONTES, 1992: 81.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ MORAIS, 2007: 97.

¹² Estes dados podem ser consultados com maior profundidade na seguinte dissertação de mestrado: PEREIRA, 2016: 103-139 e 167-174.

¹³ CAPUCHA, 2013: 168.

¹⁴ BISHOP, 1926: 447.

¹⁵ OLIVEIRA, 1995: 254.

touros entre si, à marrada, extremamente violentas, a luta só se verificava verdadeiramente e tinha um sentido empolgante pelo facto de cada touro ser de uma aldeia diferente. Assim, as vitórias e as derrotas eram vividas como atos em que todos os habitantes de uma aldeia estavam comprometidos. Sintetizando, na opinião deste autor, o boi do povo era o próprio povo e a chega era a luta de duas aldeias, que aí podiam conhecer a honra ou a vergonha.

No entanto, a partir da década de 1970, mas sobretudo nos anos 1990, e devido à capacidade que as populações passaram a ter para adquirir de forma individualizada determinados bens, o comunitarismo, forma de organização social que Montalegre e outras comunidades serranas conheceram durante séculos, entrou em decadência. Por esta razão e também por culpa da emigração, que levou à diminuição da população do concelho de Montalegre, em particular da população jovem, também o boi do povo foi, de forma progressiva, desaparecendo; ou melhor, sendo substituído por touros de proprietários privados, e assim, utilizados por estes em tarefas reprodutivas, mas também em chegadas de bois. Esta alteração trouxe muitas outras transformações nas chegadas de bois, por exemplo: se antigamente o boi do povo era levado a pé por grande parte da população da sua aldeia até ao local onde decorria o combate, atualmente este transporte é feito com recurso a uma carrinha; no passado a vitória de um touro era celebrada efusivamente por toda uma aldeia, atualmente esses festejos são raros e apenas feitos pelo proprietário e alguns familiares e amigos seus; assim, se antigamente uma vitória numa chega de bois garantia a honra da aldeia, atualmente esta conquista possui apenas relevância para o prestígio social destes proprietários; antes, as chegadas de bois decorriam em terrenos a igual distância das duas aldeias rivais, mas recentemente foram construídos propositadamente espaços para a realização de chegadas de bois; os touros derrotados, ao contrário do que acontecia outrora, podem hoje em dia continuar a realizar combates.

Com a passagem do boi do povo para os touros de proprietários privados, importa ainda salientar que: estes animais começaram a realizar um maior número de chegadas de bois, havendo, em determinados fins-de-semana, chegadas de bois em dois ou mais locais diferentes; foi introduzida a cobrança de bilhetes para se assistir a estas lutas; os proprietários passaram a ser contratados por organizadores de chegadas de bois e a receber, por vezes, avultadas quantias monetárias por cada chega em que os seus touros participem.

Atualmente, são organizados tanto em Boticas como em Montalegre (aqui pelo menos desde 1992¹⁶), tal como noutros concelhos como Vinhais e Bragança, campeonatos de chegadas de bois. A estes estão associados prémios monetários e surgiram com o intuito de revitalizar as chegadas de bois e de apoiar a criação de raças autóctones, como a raça Barrosã ou a raça Mirandesa.

---

¹⁶ MOURA, 1995: 159.

AS RAÇAS, SELEÇÃO E PREPARAÇÃO DOS TOUROS DE CHEGAS DE BOIS¹⁷

Relativamente à seleção dos animais com que estes proprietários privados participam em chegadas, J. C.¹⁸ (trinta e quatro anos, trabalhador por conta de outrem e proprietário de gado) começa por dizer que tal não é um processo fácil de explicar: este acredita que «só de olhar» para um touro consegue perceber quais as suas capacidades, enganando-se muito raramente, «já quem não conhece estes animais não o percebe logo». Segundo este, as características que se devem procurar e valorizar nestes animais prendem-se com a «forma como estes olham para nós, se fazem caretas ou até se marram quando nos aproximamos deles», bem como a presença de determinadas características físicas, por exemplo, principalmente no gado de raça Barrosã, «a presença de uma galha bem comprida, para poder ficar bem afiada e, assim, picar os outros». J. B. (setenta e cinco anos, antigo proprietário de gado) salienta que se devem utilizar nas chegadas de bois touros de «boa casta», que durante a luta demonstrem ser «poderosos e aguerridos» e, ainda mais importante, que sejam de «bom trato» e «mansos» com os proprietários ou tratadores. N. D. (trinta e nove anos, trabalhador por conta de outrem e proprietário de gado) comenta que «até à realização da primeira luta é uma incógnita saber se um touro é, ou não, um bom lutador», pois são vários os fatores que influenciam a prestação de um animal. Por exemplo, este pode «ter boas características, ou demonstrado antes que combatia bem, mas se não gostar do transporte pode até nem pegar no dia da chegada».

N. D. refere que, de forma a garantir bons touros de combate, vários criadores fazem «cruzamentos de animais ou de raças mais corpulentas com os animais das nossas raças autóctones», como de raça Barrosã, Mirandesa ou Arouquesa, procurando associar, assim, a robustez física à «boa galha», ou outras características idealizadas pelos proprietários. Para N. D. deve-se procurar garantir «animais de boa raça, com ascendentes que tenham dado provas de serem bons lutadores», e que sejam «cabeçudos, com nascedouros grossos e boa galha, que não seja demasiado gancha», bem como «ser mais forte na frente do que na parte traseira, como um leão ou um javali» e «que seja corpulento».

Quanto à alimentação, N. D. indica que, no seu caso, os touros com que participa em combates comem sobretudo «produtos naturais e da região», alimentos que compensa «com ração rica em fibras», e, assim, menos propícia à engorda dos animais. Porém, como este informa, existem proprietários de touros que apenas alimentam os seus «animais com rações e cereais comprados», e ainda há quem recorra a «suplementos vitamínicos» quando se aproxima uma chegada de bois. N. D. considera ainda que a composição da alimentação destes animais não deve ser alterada nos dias anteriores à

¹⁷ Estes dados podem ser consultados com maior profundidade na seguinte dissertação de mestrado: PEREIRA, 2016: 143-156.

¹⁸ Proprietário de gado bovino, com o qual participa em chegadas de bois, entrevistado, tal como os restantes informantes, a seguir referidos, entre 2015 e 2016.

realização de chegadas de bois; no entanto, este confirma que no dia do combate reduz a quantidade de alimento ou apenas dá aos touros feno, para que estes «não fiquem muito fartos, ou com os estômagos cheios, o que pode fazer com que se sintam mal quando se esforçam». Por sua vez, A. T. refere que a alimentação dos touros com os quais participa nestes combates é idêntica à do restante gado, ao qual procura «dar de tudo, mas poucas farinhas, porque engorda mais os animais». Assim, este alimenta os seus animais sobretudo com «coisas naturais, como centeio ou feno».

N. D. afirma que, na preparação dos touros para os combates, são de grande importância as chegadas de treino, isto é, chegadas realizadas, regra geral, entre dois touros do mesmo proprietário, que devem ter aproximadamente a mesma idade ou então um deles ser um animal mais jovem ou com poucas capacidades para combater, ou estar pouco habituado a fazê-lo, por vezes «adquirido por um preço próximo ao que estes animais valem quando vão para abate». Todavia, estas chegadas de bois devem ter poucos espectadores e que sejam da confiança do proprietário, pois, caso o touro que se pretende treinar através deste método perca e isso seja do conhecimento geral, este nunca poderá ser considerado campeão. Da mesma forma, A. T. afirma que quando os seus animais são ainda jovens, regra geral, a partir dos dois anos ou dois anos e meio, os coloca frente a frente com touros da mesma idade e, assim, vão treinando e apurando a sua técnica de combate.

Segundo N. D. é importante a colocação de proteções nos chifres dos animais. Estas servem para evitar que os touros, sobretudo quando se encontram estabulados e caso batam com os chifres em pedras, nas manjedouras, ou outras superfícies, os danifiquem, e, assim, corram o risco de ficarem incapacitados de lutar ou participem de forma diminuída nos combates. N. D. informa também que os chifres destes animais, quando permitido, são afiados, normalmente antes do combate, com grosas para madeira ou para ferro, com lixa e também com vidro. A. T. acrescenta ainda ser importante habituar os touros a serem transportados na carrinha de transporte de animais, para que no dia do combate não tenham medo ou se encontrem nervosos; sobre isto, N. D. refere que esse transporte deve ser feito «de forma suave e o mais lentamente possível, para que o animal se sinta bem».

J. B. salienta que outro passo fundamental na preparação para a luta de um touro é «andar fora, ao sol, em terreno duro, para gastar as patas»; H. S. (aproximadamente trinta e cinco anos, proprietário de gado) confirma que os seus touros de combate «vão dia sim, dia não com as vacas para o monte, para ganharem preparação». Contudo, este procedimento não é realizado nos dias antes da chegada, para os animais «não lidarem com as patas pisadas».

J. C. reconhece que é importante preparar estes animais desde tenra idade. Este afirma que quando um «animal é criado desde pequenino está à vontade, é fácil fazê-lo subir para cima da carrinha, e deixa afiar os cornos». No entanto, se este for um touro

comprado em adulto e que nunca tenha combatido, ou não o fizesse de forma regular, «é mais difícil, tem que ser trabalhado, tem que se passear, tem que se prender, tem que se amansar». A. T. indica que com um touro que participa em chegadas de bois deve ser apenas o proprietário a lidar, pois «conhecer bem o dono é importante para o animal, isso ajuda-o muito». Sendo, ainda, opinião deste que «um boi de luta tem que ser quase tratado como um animal de estimação». Assim, «quando se tem gosto num animal tem que se perder algum tempo com ele, se não, não vale a pena». J. B. acrescenta que desde cedo o tratador deve falar com o touro, tendo sempre a preocupação de chamá-lo pelo seu nome, e também de «meu grande» e «meu valente», e habituá-lo a outras palavras de incentivo, sempre presentes nas chegadas de bois, como: «aguenta aí boi, é boi, vai, dá-lhe, não larga, força, agora, bota fora». É ainda importante, particularmente, imediatamente antes e depois do combate, «fazer festas ao animal, coçá-lo, principalmente nas partes onde eles não chegam, como a região lombar, a cernelha e na cabeça, atrás dos cornos». No entanto H. S., e apesar de considerar estes cuidados importantes, acredita que o «saber lutar é algo que nasce com os animais»; respondendo, quando lhe é pedido para explicar como prepara os seus touros e o porquê de estes se apresentarem tantas vezes vencedores, que «isso é só do animal».

Os cuidados com os touros prolongam-se para lá do fim dos combates, J.B. refere que quando os animais saem feridos das chegadas de bois devem ser curados com «umas fricções de vinho tinto aquecido e banha de porco derretida», ou, quando os ferimentos são mais graves e os cortes mais profundos deve-se recorrer a injeções, e desta forma juntamente com «um certo tempo de intervalo e descanso tudo se cura antes da próxima chegada».

A estes cuidados junta-se a atribuição de nomes aos animais de combate. J. C. atribuiu ao touro que atualmente usa em chegadas de bois o nome *Bonito*, e a um outro touro, que pretende usar futuramente nestes combates, o nome de *Cabano* — dois nomes não raras vezes ouvidos nos espaços onde decorrem chegadas de bois, tendo sido comentado, durante um combate, que «hoje em dia todos os bois são Cabanos». J. C. justifica estes nomes com as características físicas e estéticas dos seus animais, que podem ou não ter influência na forma destes combaterem: o Bonito deve o seu nome à sua beleza, ou seja, por ser, como fica claro, um animal bonito, pelo menos aquando do seu nascimento, pois, nas palavras de J. C. «hoje até já nem o é»; e o Cabano tem o seu nome explicado pela forma dos seus chifres, que «tem os nascedouros direitos e depois só na frente é que se levantam um pouco» — nome atribuído, segundo J. C., «a muitos bois que nesta região têm os cornos assim». Também os dois bois utilizados por H. S. em chegadas de bois têm estes nomes. P. (trinta e cinco anos, imigrante) afirma que o seu touro, o *Rato*, deve esse nome, dado pelo seu primeiro dono, ao seu tamanho, pois «quando era novo era um animal pequeno». Por sua vez, os touros de A. T. têm, entre outros, os seguintes nomes: *Xerife*, *Pernas Atadas* e *Amarelo*. Apesar de nomes como *Pernas Atadas* (nome

com o qual J. B., conhecedor das capacidades deste touro, discorda, pois se «há coisa que ele não tem são as patas atadas») e Amarelo parecerem também eles estarem associados às características dos animais, A. T. refere que estes são «apenas nomes que uma pessoa lhes dá, não têm grande significado». Neste sentido, existem vários nomes atribuídos a touros, como por exemplo, *Xau*, *Zico*, *Canário*, *Pinheiro*, *Burguês*, ou *Pardal*, cujo significado não foi possível decifrar, e, assim sendo, podem ser nomes criados apenas com a função de individualizar e permitir identificar estes animais.

Existem outros nomes, mais ou menos comuns, associados às características físicas e estéticas dos animais, que são: *Negro*, *Vermelho*, *Preto*, *Branco*, *Gancho* ou *Côto*. Outro proprietário optou, possivelmente, por evidenciar através do nome a inteligência, ou provavelmente a astúcia em combate do seu animal, chamando-lhe *Esperto*. Da mesma forma, recorde-se o *Navalhadas*, cujo nome evidenciava as suas características de combate, pois este «fazia riscos que pareciam navalhadas nos outros bois», como conta M.A.B. Há ainda quem procure homenagear figuras e personagens conhecidas, geralmente do desporto, chamando *Ronaldo* ou *Mantorras* aos seus touros; da política, como no caso do touro *Guterres*, ou ainda *Zorro*. Existem também nomes que nos remetem para a raça do animal, como o nome, bastante comum, *Penato*, alusivo aos animais de raça Penata, outra designação para a raça Maronesa.

Todos estes cuidados demonstram a existência de uma relação de proximidade entre proprietário, ou tratador, e touros de combate. J. C. afirma inclusivamente que animal e dono «têm que se conhecer», acrescentando que quando os seus animais vão para a chega de bois, no «momento de carregá-los no carro percebe-se logo se estes vão à vontade para turrar ou não, se estão bem ou não». Da mesma forma, «se o dono sente o animal, o touro, que é muito inteligente, sente o dono» e, assim, «se estamos com vontade de vencer, os animais vão também, à partida, com a mesma vontade». N. D., por sua vez, fala numa «grande ligação entre o proprietário e o animal», que desde sempre foram «criados juntos» e, por isso, «mais ninguém do que estes proprietários sabem como lidar com estes bois».

No entanto, apesar deste tipo de relação, A. T. não esconde que quando «um animal nunca demonstra prestar nas chegadas» lhe ganha «raiva» e «vai para abate» ou é vendido a criadores de gado que pretendam estes animais para outras funções como, por exemplo, a procriação. Também J. C. diz que, e apesar de estes animais poderem lutar, regra geral, até aos doze anos, quando «não são bons a gente tira-os mais cedo, e depois, à partida, têm que ir para abate». Porém, como visto antes, a derrota, ou até mesmo a existência de diversas derrotas, não leva sempre a este fim: A. T. salienta que «há animais que podem perder, mas que fazem boas chegadas e mantêm-se» e «eles continuam a lutar, não ficam com medo, precisam é de repouso». J. C. relata que muitas vezes, antes de optar por abater um touro derrotado, realiza com este «uma chega com um animal inferior a nível de peso e capacidade de luta a ver se consegue reagir, ter uma vitória e depois combater

bem outra vez». Já P., aquando da segunda derrota do seu touro Rato, afirmou que este «pode ter perdido, mas continua a ser um bom boi», e por isso, sente-se orgulhoso do seu animal, acrescentando que «quando ele morrer vou cortar-lhe a cabeça para meter na minha sala, para todos verem», e que quer continuar a fazer combates com ele. Contudo, esta não era a opinião de muitos daqueles que tinham assistido a esta chega de bois, que o aconselhavam a «vender o boi para morrer, porque agora já não pega mais», opinião partilhada pelo pai de P., tratador do animal, havendo ainda quem se oferecesse para o comprar «para fazer umas chegazitas com uns boizitos mais fraquitos».

Quando um animal vence, conquista o *Campeonato*, ou é referido como campeão, torna-se o orgulho dos seus proprietários. H. S. afirma que, para ele, vencer uma chega de bois «é uma alegria» e ganhar o *Campeonato* «um orgulho enorme». A. T. reconhece que a conquista do *Campeonato* ou ter um campeão «que fez dezassete chegadas sem perder é sempre motivo de orgulho», sobretudo porque «assim, o animal ganha nome, fica famoso, conhecido», o que «também chama pessoas para as chegadas» — e que garante convites para participar em chegadas de bois, quer no concelho, quer fora deste. Para N. D. «não se consegue exprimir a alegria, o brio, a vaidade, a satisfação de se ter o boi campeão, seja de raça Barrosã, cruzado ou de outra raça».

No entanto, também os touros que sempre mostraram boas prestações e se sagraram várias vezes vencedores, mas que por culpa da idade, de um chifre partido durante uma luta, mesmo que nesta tenham obtido uma vitória, ou de outras razões que os tenham levado a ficar incapacitados de lutar ou a apresentar um decréscimo na qualidade das suas prestações e uma redução das vitórias obtidas, são abatidos. A. T. refere que esta é uma decisão difícil de tomar; com este concorda J. C., que diz que quando isso acontece: «nunca quero ver. Vendo sempre para longe da minha porta, que é para eu não o ver a ser abatido».

CONCLUSÃO

No caso do Barroso, é impossível dissociar os combates de touros, ou seja, as chegadas de bois, daquela que é, quer atualmente quer antigamente, uma das principais atividades económicas desta região: a pecuária, sobretudo, a criação de gado bovino. Esta prática, associada ao comunitarismo e ao boi do povo, permitiu que as comunidades do Barroso atribuissem, também, uma forte carga social e simbólica ao seu gado. Sendo prova disso a preocupação em manter a continuidade das chegadas de bois, bem como memórias e espaços a si associados, e a realização de diversas medidas de conservação de gado bovino de raça Barrosã, como os concursos pecuários. Desta forma, torna-se, também, importante preservar e estudar o *saber fazer* associado a este tipo de manifestações. Aspeto que permite, ainda, compreender quais os atuais traços da relação entre proprietários e os seus animais de combate, e como evolui esta relação com todas as alterações que as chegadas e o mundo rural conheceram nas últimas décadas, ou para compreender,

com uma futura investigação mais aprofundada, como as chegadas de bois contribuem para a salvaguarda, seleção e melhoria de determinadas raças de gado bovino.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Jorge (1985) — *Fontes para a História do Barroso*. Montalegre: Câmara Municipal de Montalegre.
- BAPTISTA, José Dias (2006) — *Montalegre*. Montalegre: Município de Montalegre.
- BISHOP, Carl W. (1926) — *The ritual bullfight*. «Smithsonian Annual Report», p. 457-468.
- CAPUCHA, Luís (2013) — *Festas de touros*. «Anthropológicas», vol. 24, n.º 1, p. 146-179.
- FONTES, António Lourenço (1982) — *Cultura popular da zona do barroso*. «Brigantia: Revista de Cultura», n.º 4, vol. II, separata.
- (1992) — *Etnografia Transmontana: Crenças e Tradições de Barroso*. Vol. I. Lisboa: Editorial Domingos Barreira.
- GUERREIRO, Manuel Viegas (1981) — *Pitões das Júnias: Esboço de Monografia Etnográfica*. Lisboa: Serviço Nacional de Parques, Reservas e Património Paisagístico.
- MAUDET, Jean-Baptiste (2010) — *Terres de Taureaux: Les Jeux Taurins de L'Europe à L'Amérique*. Madrid: Casa de Velázquez.
- MORAIS, Maria (2007) — *Entre Quem É!: Tradições de Trás-os-Montes e Alto Douro no Diário de Miguel Torga*. Coimbra: Pé de Página Editores.
- MOURA, Fernando (1995) — *Barroso e as Chegas de Bois*. Braga: Editora Correio do Minho.
- OLIVEIRA, Ernesto Veiga de (1995) — *Festividades Cíclicas em Portugal*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- PEREIRA, Cristiano (2016) — *As Chegas de Bois em Montalegre: Etnografia, Memória e Intervenção Museológica*. Tese de mestrado. Braga: Universidade do Minho – Instituto de Ciências Sociais.
- POLANAH, Luís (1989) — *Função da vizinhança entre os camponeses de Tourém*. «Antropologia Portuguesa», vol. 7, separata.
- (1990) — *Espírito do comunitarismo*. «Trabalhos de Antropologia e Etnologia», vol. 30, separata.
- (1992) — *A Propósito do Comunitarismo na Serra do Gerês*. Terras de Bouro: Câmara Municipal de Terras de Bouro.
- SOUSA, Tude M. de (1927) — *O Gerez: Notas Etnográficas, Arqueológicas e Históricas*. Coimbra: Imprensa da Universidade.

PRECARIZAÇÃO E TRABALHO NO CORTE DE CANA NO PONTAL DO TRIÂNGULO MINEIRO

DANIEL FÉO CASTRO DE ARAÚJO*

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar a precarização dos trabalhadores sazonais, contratados temporariamente pela usina Trialcool, para o corte de cana manual na microrregião de Ituiutaba, MG. A metodologia utilizada para desenvolver este trabalho se inicia com uma revisão bibliográfica para o entendimento da dinâmica do fenômeno a ser estudado, e, também para construir um referencial teórico. Outra etapa da metodologia refere-se ao levantamento de dados de fonte primária, através da realização de trabalho de campo cujo objetivo é identificar os sujeitos sociais que por ora figuram esse relatório. Nesse momento, nos pautamos em entrevistas junto aos trabalhadores migrantes, principalmente, nos finais de semanas e feriados.

Palavras-chave: migração sazonal; precarização do trabalho; justiça social.

Abstract: This article aims to analyze the precariousness of the seasonal workers, hired by the Trialcool plant, for manual cane harvesting in the micro region of Ituiutaba, MG. The methodology used to develop this work begins with a bibliographical review to understand the dynamics of the phenomenon to be studied, and also to build a theoretical framework. Another step in the methodology refers to the collection of data from primary source, through field work whose objective is to identify the social subjects that are currently included in this report. At that time, we have the interviews with migrant workers, mainly, weekends and holidays.

Keywords: seasonal migration; precariousness of work; social justice.

---

* Doutorando em Geografia pela Universidade de Brasília. Email: daniel.feo@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Para demonstrar as circunstâncias ocorridas, a atual expansão do setor sucroenergético na microrregião de Ituiutaba, é imprescindível analisar a situação dos trabalhadores. Nesse sentido, faz-se necessário observar as condições dos alojamentos, e de trabalho aos quais eles são expostos.

Na perspectiva de adensar as reflexões aqui produzidas, faço uso de algumas observações de campo realizadas em 2012, quando acompanhei um grupo de trabalhadores sazonais contratados temporariamente pela usina Triálcool.

Desde a contratação dos trabalhadores migrantes, as duas Usinas — a Triálcool e a Vale do Paranaíba — pertencentes ao grupo João Lyra disponibilizaram aos trabalhadores moradias em alojamentos¹. Em 2009 e 2013, havia quatro alojamentos e três se localizavam nas proximidades do centro da cidade e um no setor sul da cidade. A nossa inserção de campo aconteceu no «Alojamento Horizonte», antigo prédio da polícia civil de Ituiutaba, MG. Ali residiam 50 trabalhadores, organizados numa turma² denominada de «Turma Alagoas». Na Usina Triálcool, as turmas são denominadas de acordo com o estado de origem dos trabalhadores migrantes.

De maneira geral, as usinas não aceitam a entrada de estranhos nos alojamentos, são espaços vigiados, com normas próprias e com um rigoroso controle para entrada e saída de pessoas estranhas. Em razão das fiscalizações dos órgãos públicos (MPF – Ministério Público Federal, MTE – Ministério do Trabalho e Emprego, MPT – Ministério Público do Trabalho) para combater as práticas ilícitas de condições degradantes do trabalho nos canaviais, a presença de estranhos não é bem-vinda, por parte da usina. Compartilhar as condições de vida existentes nos alojamentos pode custar caro, caso seja detectado condições degradantes, a usina ou o fornecedor podem ser autuados como infratores por condições de trabalho análogas à escravidão. Isso implica, para a usina, o pagamento de onerosas multas, e ter o nome da empresa divulgado na temida «Lista Suja do Trabalho Escravo». Entre as implicações negativas de uma empresa ter o nome incluído nesta lista é a de não ficar apta a receber financiamentos público-estatais, e ainda ter a imagem prejudicada pelo estigma de «empresa escravagista», impedimentos às exportações de açúcar e álcool para os países da Europa e da América do Norte.

Os quatros alojamentos mantidos pelo grupo João Lyra em Ituiutaba são fechados para visitas, sendo comum ter uma placa com letras grandes emitindo a mensagem: «Proibida entrada de estranhos». A justificativa de proteger os trabalhadores dos «estranhos» pode ser lida ainda como uma iniciativa de isolá-los do contato com algo ou alguém que venha comunicar e dar visibilidade as suas condições de vida.

---

¹ Alojamento é o local destinado ao repouso dos trabalhadores.

² Grupo de trabalhadores que operam juntos sob a direção de um chefe.

O nosso primeiro contato com os alojamentos, partiu de um projeto em conjunto com a Pastoral do migrante³, eu como aluno do curso de Geografia — Daniel Féo Castro de Araújo; e o professor do curso de história — José Josberto Montenegro. O Projeto teve como objetivo realizar rodas de conversa para sensibilizar sobre os riscos, consequências e os impactos na saúde decorrente do trabalho no canavial.

A interação com os trabalhadores foi construída aos poucos, as visitas aos alojamentos aconteciam nos finais de semana. O fato de ter chegado ao alojamento com um agente da pastoral gerou maior confiança nos trabalhadores. A acolhida gradual constituída através de apresentação de documentários e filmes, retratavam suas histórias de vida. Após assistirmos aos documentários ou filmes abríamos uma roda de conversa para dialogar sobre o assunto. Ao passar dos dias, diminuía as desconfianças e aumentavam as possibilidades de diálogos.

Assim, nos organizamos a partir das rodas de conversa e propusemos aos trabalhadores maior participação e acompanhamento nas suas rotinas. A maioria dos trabalhadores não se recusou a participar da pesquisa.

Durante a realização da pesquisa, utilizamos um roteiro de entrevista semiestruturada, o qual possuía perguntas abertas e fechadas, relacionadas com as características do trabalhador e às peculiaridades do seu trabalho. Além disso, foram realizadas várias conversas informais com os cortadores de cana, e utilizados instrumentos de registros como, um diário de campo para anotações, uma filmadora e uma máquina fotográfica.

A PRECARIEDADE DAS CONDIÇÕES ATUAIS DE TRABALHO NO EITO DA CANA

Fomos para o «Alojamento Horizonte», antigo prédio da polícia civil de Ituiutaba, onde havia 50 trabalhadores, por volta das quatro e trinta da madrugada quando chegamos ao alojamento para acompanhá-los em seu dia de trabalho. O ônibus da empreiteira é um antigo carro de linha da frota urbana de transporte da cidade e possui cerca de quarenta e cinco lugares. Tem rádio toca fitas e as poltronas não são revestidas com espuma. O ônibus ainda não havia estacionado, mas alguns trabalhadores já se encontravam em frente ao alojamento, ponto de referência para o embarque da turma.

Assim que chegou o ônibus, esperamos todos os trabalhadores adentrarem no transporte para logo em seguida entrarmos. Verificamos se o ônibus estava completo. Os primeiros trabalhadores ao embarcarem não se sentiram incomodados, ou curiosos

---

³ Pastoral do Migrante é uma entidade de católicos brasileiros. De acordo com seu site oficial: «A Pastoral do Migrante é um serviço eclesial voltado para a acolhida, orientação e inserção socio-religiosa dos migrantes sob a animação das Congregações dos Missionários e Missionárias Escalabrinianos, que atuam no Brasil em estreito vínculo com o Setor de Mobilidade Humana da Comissão Episcopal para o Serviço da Caridade, da Justiça e da Paz, da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) e com o Serviço Pastoral dos Migrantes». Disponível na internet em <<http://www.msos.org.br/Noticias.aspx?id=63>>. [Acesso em 17/05/2018].

com a nossa presença, pois muitos destes sabiam há uma semana que estaríamos viajando com os trabalhadores para acompanhá-los em um dia de trabalho.

Em nosso percurso rumo ao talhão⁴, previa-se a fim de completar o grupo de trabalhadores, antes de chegarmos à usina, a passagem por algumas ruas da vila e também pelos bairros Bela Vista e Ipiranga, localizados na área leste do município, caminho de acesso à usina na Br 365⁵. Bem próximo dali estava a Paróquia São Francisco de Assis, pertence à Diocese de Ituiutaba/MG. Ao passarmos em frente a sua fachada, podemos observar o ato de se retirar bonés e chapéus, e de se fazer o sinal da cruz em reverência à Igreja antes da chegada ao talhão. Esta cena nos pareceu ser um ritual de identificação religiosa e de pedidos, quem sabe, de proteção entre os passageiros. Tão logo isto foi realizado, os olhares curiosos dos trabalhadores voltavam para nós, querendo saber se compartilhávamos da mesma representação. Em seu percurso, ao tomar a direção da rodovia, em uma das avenidas, o ônibus fez uma pequena parada na mercearia para tomar café, onde todos do ônibus costumam se encontrar. Novo grupo de trabalhadores desceu, e após o café, novamente embarcaram. O volume das falas no coletivo era alto e o rádio contribuía para esta situação, encontrando-se sintonizado em uma frequência que executava composições sertanejas, sambas e outras variedades musicais. Alguns vidros do ônibus estavam fechados, mas alguns trabalhadores fumavam despreocupadamente. Muitos deles faziam as primeiras refeições de modo comunitário dentro do ônibus: tomava-se café, comiam-se pães e bolachas recém-adquiridas na mercearia local momento antes.

Após trinta a quarenta minutos, chegamos à usina, mas ninguém desceu do coletivo. Nesta última parada, embarcaram quatro fiscais de campo⁶ e um fiscal geral⁷. Antes de entrarmos propriamente na discussão sobre as representações do risco do corte de

---

⁴ Um canavial é dividido em talhões e cada talhão é composto por várias linhas de canas plantadas paralelas. Talhão é, portanto, a designação dada a uma área cultivada; não tem uma medida específica, tanto pode medir 2 como 20 hectares. O espaçamento entre as linhas, formando as ruas, varia conforme a topografia, a área, o tipo de solo, a variedade de cana etc., mas em geral, se mantém uniforme em cada talhão. Estas linhas são agrupadas formando os eitos. Em geral os eitos são compostos por 5 linhas de cana, mas podem existir eitos de 6, 7 ou 8 ruas. A extensão de cada eito também varia.

⁵ A BR-365 é uma importante rodovia diagonal federal brasileira que liga as regiões Nordeste – Centro Oeste. A BR-365 liga duas cidades importantes de Minas Gerais: Montes Claros – Uberlândia, além de ligar Uberlândia a BR-364 (divisa de Minas Gerais e Goiás), rumo ao Mato Grosso. A rodovia também faz cruzamento com outras rodovias importantes como a BR-040 e a BR-354.

⁶ São subordinados diretos dos encarregados. Tem a função de organizar a turma de cortadores para que o trabalho seja executado de acordo com as normas técnicas da usina. Tem poder para punir os trabalhadores. Tem responsabilidade para manter a disciplina nos alojamentos.

⁷ São o elo entre os proprietários e os trabalhadores. Supervisionam todas as atividades relacionadas ao corte de cana. Na usina triálcool são cinco funcionários que fazem esta função. São subordinados apenas aos proprietários.

cana⁸, é necessário descrever o talhão e as condições de trabalho no eito⁹, lançando mão da literatura acadêmica sobre o tema e de anotações do trabalho de campo.

A tarefa dos cortadores de cana é aparentemente simples: munidos de facões devidamente afiados, eles devem cortar a(s) cana(s) com um ou vários golpes dados na sua base ou «pé», despontá-la, isto é, cortar a sua «ponta» superior e carregá-la com os braços até um local preestabelecido, formando montes¹⁰ ou leiras¹¹, para que, numa etapa posterior do processo produtivo, tratores carregadores, as «carregadeiras» ou «guincheiras», a transportem para os caminhões que irão para as usinas.

A organização do trabalho no corte de cana é extremamente hierarquizada. Os cortadores estão sempre na mira de um agente da usina, numa intrincada rede de controle. A tarefa dos fiscais no processo de produção, como viemos a verificar depois no talhão – era o de organizar e controlar, especificamente, o trabalho a ser realizado. Para Maria Aparecida Moraes Silva no livro *Errantes do Fim do Século*, o talhão é o espaço que opera o trabalho na usina.

O talhão representa o talho, a parte no conjunto do canavial, laranjal ou cafezal. Fisicamente é a parte delimitada pelos carregadores em que circulam caminhões, tratores etc. Além dessas constatações geográficas, o talhão constitui uma espécie de «departamento de fábrica». O controle da produção, da produtividade da turma do caminhão é feita em cada talhão, em cada departamento do conjunto da unidade produtiva. A administração de tarefas, a divisão do trabalho, bem como divisão sexual do trabalho, a supervisão, enfim, a organização do trabalho, são planejados e controlados em cada talhão¹².

⁸ O corte manual da cana-de-açúcar é um processo composto por diversas situações de risco à saúde dos trabalhadores, como altas temperaturas, chuvas, presença de poeiras provenientes da terra, da fuligem da cana e de animais peçonhentos e há um risco acentuado de ocorrência de acidentes de trabalho em decorrência do manuseio do facão, instrumento utilizado para o corte da planta, e do uso inadequado de equipamentos de proteção individuais; além disso, o cortador realiza um conjunto de movimentos corporais que favorecem a adoção de posturas inadequadas e exigem extremo esforço físico. A realização deste conjunto de movimentos bruscos e repetitivos durante a jornada de trabalho e o intenso ritmo de trabalho imposto pelos cortadores, gradativamente, pode determinar o desgaste físico destes indivíduos e o aparecimento de doenças osteomusculares como bursites, tendinites, perda de movimentos em articulações e membros, lesões e incapacidades, além de sintomas como dores musculares e articulares agudas ou crônicas em membros, tórax e na coluna vertebral, cansaço, fadiga, câibras, cefaléia, desidratação, diarreia, oscilações da pressão arterial e dispneia.

⁹ O corte da cana se dá em um retângulo com 8,5 metros de largura, equivalente a 5 «ruas» (linhas em que é plantada a cana) e um comprimento que varia conforme a produtividade do trabalhador. Este retângulo é chamado eito; a distância medida ao final do dia indica o ganho diário do trabalhador. Os metros lineares de cana, multiplicados pelo valor da cana pesada na usina, dão o valor da diária a receber.

¹⁰ No sistema de montes, os trabalhadores devem carregar a cana cortada até a terceira rua (ou rua do meio) e depositá-la em montes que devem ficar a uma distância aproximada de 2 metros um do outro.

¹¹ No sistema de leiras, a cana cortada vai sendo depositada também na terceira rua, mas de modo contínuo.

¹² SILVA, 1999: 151.

O dispositivo de controle funciona por meio do par vigilância/punição presente no trabalho da cana tem uma correspondência direta com os mecanismos disciplinares de poder analisados pelo filósofo francês Michel Foucault, em sua obra *Vigiar e Punir*, quando ele observou um novo modo de condução das condutas dos indivíduos que nascia no século XVII na Europa ocidental, de maneira insidiosa, em diversas instituições sociais espalhadas numa rede capilar de poder, nas famílias, fábricas, hospitais, hospícios, escolas, entre outras instituições¹³. O trabalhador da cana se sente o tempo todo vigiado por fiscais, sentindo-se assim obrigado a trabalhar mais e melhor. Michel Foucault¹⁴ se refere ao Panóptico de Bentham como um modelo arquitetônico moderno de vigilância/punição. Idealizado para ser aplicado a várias instituições, trata-se de um prédio, constituído de células justapostas umas às outras em formato circular, no centro das quais se situa uma torre de vigilância, da qual apenas um vigilante pode controlar todas as unidades de encarceramento. Na utopia disciplinar de Bentham, o processo de disciplinarização dos comportamentos se tornaria tão eficaz e não seria nem mesmo mais necessário à própria existência material do panóptico, pois já se encontraria introjetado em cada indivíduo que se autovigia.

Na medida em que entramos no processo do eito¹⁵, foi possível compreender o espaço de dominação. A subordinação, ou seja, a supervisão realizada por meios dos fiscais pode tornar o trabalhador temeroso. Saber se está sendo monitorado indiscutivelmente é uma forma de poder advindo do controle do tempo. «Daí o efeito mais importante do Panóptico: induzir no detento [no trabalhador] um estado consciente e permanente de visibilidade segurador do funcionamento automático do poder. Fazer a vigilância ser permanente em seus efeitos, mesmo se é descontínua em sua ação»¹⁶. Portanto, para Foucault, quanto mais separados estiverem os indivíduos maior será a visibilidade sobre eles. Eliminam-se assim as distrações e as possibilidades de atraso do trabalho.

Nesse sentido Silva também escreve sobre o eito como espaço de dominação:

*A Leitura do espaço do canavial fornece, numa primeira impressão, a imagem de um mar de cana, um todo homogêneo no qual se distribuem os trabalhadores. Essa visão aparente se desfaz quando se analisa o processo de trabalho como consumo de força de trabalho. Na medida em que se penetra no interior do laboratório secreto do eleito, das relações de produção, descortina-se um universo submerso, pilar básico da estrutura de dominação*¹⁷.

¹³ FOUCAULT, 2010: 190.

¹⁴ FOUCAULT, 2010: 190.

¹⁵ O corte da cana se dá em um retângulo, com 8,5 metros de largura, equivalente a 5 «ruas» (linhas em que é plantada a cana) e um comprimento que varia conforme a produtividade do trabalhador. Este retângulo é chamado eito; a distância medida ao final do dia indica o ganhodiário do trabalhador. Osmetros lineares de cana, multiplicados pelo valor da cana pesada na usina, dão o valor da diária a receber.

¹⁶ FOUCAULT, 2010: 190.

¹⁷ SILVA, 1999: 151.

Ao refletir sobre o assunto, ainda próximo do ônibus, observávamos os eitos sendo distribuídos, mas não ouvíamos nenhum tipo de manifestação contrária, tudo era silêncio. Na foto 1, podemos observar os trabalhadores sentados entorno do ônibus arrumando as ferramentas de trabalho para colheita do dia.

Foto 1. Trabalhador na Usina Laginha Agroindustrial S/A – Unidade Trialcool.
Autor: ARAÚJO, D. F. C. (2012).

Cada trabalhador vai então receber o seu eito para cortar.

A hora em que ele [o fiscal] está escalando o eito, a gente vai atrás: aqui Maria, José, João... Ele vai deixando e você vai ficando ali (João).

O fiscal marca o número da pessoa e o número do eito designado. E este controle servirá para saber o quanto cada trabalhador cortou por dia, e determinar o seu pagamento.

O fiscal fica assim como [...] um exemplo, um professor numa sala de aula. Ele manda lá. Ele dá o eito. Terminou aquele eito, ele dá outro, ele olha pra ver se o serviço está certo, se você não deixou toco, se você cortou bem as pontas [...] (Paulo).

Eles põem muito fiscal na roça. Para cada pessoa, tem dez olhando. Se você pegasse todo mundo, dava uma turma para cortar cana [...] (Jair).

Além do fiscal tem o monitor, o medidor, o gerente.

Primeiro, tem o monitor... é só para ajudar quem não sabe cortar, explicar como faz, como amola o facão... Ele corta um pouquinho no eito de um, no eito de outro (Antônio).

O monitor em geral já foi cortador, um bom cortador. O próximo é o medidor: O medidor tem que medir a cana que o pessoal corta e olhar os eitos também, olhar o serviço, se o toco está baixo, se não tem gomo de cana nas pontas (Antônio).

O fiscal geral, o trabalho dele além de fiscalizar, é quem fala: «olha a turma de fulano de tal vai pegar tal talhão». É ele quem solta o trabalho para as turmas, ele é o encarregado por parte da usina em distribuir o serviço para as turmas. Como diz o ditado, é o manda-chuva (Jair).

Em uma de nossas observações no talhão, viemos a saber que os eitos eram irregulares nas suas formações, apresentando maiores dificuldades para o corte nos locais onde se encontram os declives com curvas de nível, quando a cana se encontra caída ou então entrelaçada, mas a recusa ao trabalho era considerada como algo inadmissível. Por esse motivo, para os eitos de maiores obstáculos, havia a necessidade de organizar o trabalho através de uma escala com nomes dos componentes da turma, um instrumento de imposição e controle do trabalho, a fim de garantir a maximização da produção no corte da cana. Para isso, os fiscais são pagos para exercerem o «olhar» constante sobre os trabalhadores.

O talhão é o espaço da redução do trabalhador a tempo de trabalho, a trabalho abstrato. Para isso, os mediadores da dominação, como se viu, exercem o «olhar» constante sobre eles. Os próprios fiscais não possuem parentes na turma para poderem «olhá-la» melhor. Esse «olhar» não pode ser generalizado, a ponto de se perder no horizonte do canavial ou se confundir no meio das ruas de cafeeiros e laranjeiras. É necessário um «olhar» minucioso, controlando cada gesto, cada ritmo, cada conduta¹⁸.

Os estudos de Michel Foucault descrevem a sociedade disciplinar: «A disciplina procede em primeiro lugar à distribuição dos indivíduos no espaço»¹⁹. A organização espacial, horários, escala hierárquica, tudo leva essas instituições à prescrição de comportamentos humanos estabelecidos e homogêneos, assim como descreve Foucault²⁰.

A minúcia dos regulamentos, o olhar esmiuçante das inspeções, o controle das mínimas parcelas da vida e do corpo darão, em breve, no quadro da escola, do quartel, do hospital ou da oficina, um conteúdo laicizado, uma racionalidade econômica ou técnica a esse cálculo místico do ínfimo e do infinito²¹.

¹⁸ SILVA, 1999: 151.

¹⁹ FOUCAULT, 2008: 121.

²⁰ FOUCAULT, 2008: 122.

²¹ FOUCAULT, 2008: 121.

É importante destacar para Foucault, que o efeito do poder disciplinar é a fabricação de corpos dóceis, ou seja, corpos maleáveis e moldáveis conforme as exigências dos mecanismos disciplinares, isso significa que, por um lado, o corpo se submete a disciplina com o intuito de produzir um ganho de força pelo incremento de sua utilidade e, por outro lado, perde força pela sua sujeição à obediência política. Como explicita o autor «[...] se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada»²².

Todo esse controle e poder são alimentados por uma série de punições aos trabalhadores, desde reprimendas e ameaças verbais até a demissão. A carga laboral diante do desgaste na realização das tarefas e a necessidade de maior dispêndio físico, ao se manifestar enquanto recusa ao corte da cana, apresentar-se-ia — ao cortador individualmente diferenciado no microcosmo do eito — como uma relação conflitiva com o poder de mando e a insegurança de não poder ser contratado para a próxima safra. Por isso, a necessidade de ser o «número um», não se abstendo do trabalho e não criando confusão.

Na nossa investigação, um dos fiscais de área, contratado pela usina, ao observar o corte da cana, contou-nos que a sua tarefa no talhão era medir a quantidade de cana a ser cortada e garantir a execução do serviço. De acordo com Silva²³, os fiscais são como um instrumento de dominação no canavial: «Para isso os mediadores da dominação, exercem o olhar constante sobre eles. É necessário um olhar minucioso controlador de cada gesto, cada ritmo, cada conduta»²⁴.

Eu acho mais cansativo é você estar cortando cana e o fiscal do seu lado [...] Não pode trabalhar direito [...] Você não trabalha sossegado. Fica meio inibido. Os fiscais, eles têm aquele poder de falar e tem horas que eles não tratam a gente nem como gente: é como cachorro. É [dá um assobio]... assobiando! A maior humilhação do mundo é o corte de cana (João).

Foi possível observar, o eito destinado a cada cortador era formado por cinco ruas de cana, e estes trabalhadores chegavam a cortar em média de dois a três eitos em um dia de trabalho. Na usina, os trabalhadores recebem por produção, isto é, depois da cana ser medida em metro pelo fiscal de campo, é convertida em tonelada. Quer dizer, teoricamente, como admitiu o trabalhador Paulo, quanto mais peso tiver a produção, maior seria o ganho dos cortadores de cana. Conforme se verifica em seu relato:

²² FOUCAULT, 2008: 119.

²³ SILVA, 1999.

²⁴ SILVA, 1999: 152.

Eu acho melhor por produção. A produção torna mais fácil, melhor. Dá para tirar mais. Depende também do cara, entendeu? [...] Assim, quando o cara produz bastante, quando o cara é bom de cana, o salário é justo para ele, mas quando cara é ruim (Paulo).

O processo de informatização das planilhas de execução das tarefas e o controle sobre o volume da produção dos cortadores de cana a cada dia de trabalho e em cada eito, bem como a probabilidade e a meta a ser alcançada no final de cada mês permitiram ao usineiro um maior controle da produção em relação à quantidade e a qualidade da cana, e, conseqüentemente, maior volume de produção. Foi relatada a necessidade de subordinar aos «superiores» sob pena de ser demitido ou não mais ser contratado, conforme se verifica no relato:

O medidor falou que quem não respeitasse ele, na hora que ele fosse medir a cana, ele roubava de qualquer um e ninguém ficava sabendo [...] (Everaldo).

Tinha um eito de 335 metros... o medidor mediu 258 metros, eu desconfiei... Aí, eu falei para o fiscal. O fiscal falou: «se der menos, vou descontar de você e te dar uma advertência; se der mais, é seu». Eu fui medir, deu 350 metros. Eu não levei advertência, porque estava certo... se tivesse faltando eu ia levar advertência [...] (Adair).

Na terça-feira, os tocos ficaram altos... tinha muita pedra e fazia muito dente no facão... O fiscal geral chegou e falou: «não vou medir cana de ninguém enquanto não repassar os tocos». A turma até falou que concordava mas se ele medisse a cana [...] João.

Porque se a gente quer passar fixo a gente não pode reclamar de nada. Porque se reclamar ele [fiscais] ficam em cima da gente: «Não é desse jeito não. É desse. Se vocês reclamarem alguma coisa de valentia vocês saem da usina sem direito, sem nada». E a gente não diz nada (Igor).

Na usina, tem a média de cortar cana; se cortar menos de 8 toneladas, inclusive no domingo, eles mandam embora (João).

Os trabalhadores parecem estar mais presos à mercê dos interesses dos donos dos guinchos mecanizados da tecnologia de produção e, principalmente, dos maquinários no corte de cana, nesta nova e última fase do seu processo de adaptação aos declives dos talhões. Podemos observar na foto 2, a cana sendo levada pelo maquinário após ser cortada e medida pelos fiscais.

Foto 2. Usina Laginha Agroindustrial S/A – Unidade Trialcool.
Autor: ARAÚJO, D. F. C. (2012).

O trabalho no corte da cana envolve aprendizado e uma classificação daquele que o realiza. Está habilitado a fazê-lo corresponde especificamente, no trabalho por produção, e um treinamento do corpo perante as condições adversas desta tarefa.

A habilidade com o facão e a resistência frente às posições assumidas pelo corpo, dada às situações dos eitos, permitem não só aos trabalhadores, mas também e principalmente aos fiscais e outros mediadores no processo de produção, classificar a qualidade do trabalho em relação à quantidade e ao tempo despendido na colheita da cana, estabelecendo-se, inclusive, disputa pelos melhores cortadores. Quando questionado sobre os quesitos necessários para ser contratado, o trabalhador responde: «Precisa cortar não sei quantas toneladas de cana aí, o cara tem que ser bom. Bom cortador, né?». Na análise de Silva:

Isto é conseguido por intermédio da forma de pagamento (por tonelada) e também pela concorrência velada que se estabelece entre os trabalhadores, diferenciando-os, hierarquizando-os. Produz-se, assim, a figura do «bom cortador de cana», aquele que corta em torno de dez toneladas diárias. Aqueles que estão muito abaixo desta média sentem-se incapazes, envergonhados, inferiorizados. Pelo jogo desta quantificação, os aparelhos disciplinares hierarquizam, mediante a emulação, os «bons» e os «maus» indivíduos²⁵.

²⁵ SILVA, 1999: 202.

Traçando um paralelo entre o pensamento de Foucault sobre as prisões e outras tecnologias disciplinares, é perceptível no ambiente de trabalho, mas, particularmente, no trabalho do corte da cana, parâmetros e tecnologias percebidos por Foucault para moldar o «espírito» dos prisioneiros a se fazerem presentes. Para Foucault o indivíduo sob vigilância produz mais, melhor e quase não comete erros, também não tem distrações, nem espaço para o ócio. O simples fato de crer que está sendo vigiado é suficiente para seguir as regras e se manter produtivo. «O poder disciplinar é, com efeito, um poder, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior “adestrar”; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor. Ele não amarra as forças para reduzi-las; procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo»²⁶. Assim, foi possível evidenciar essa disputa entre os trabalhadores no final do dia de trabalho. Quando estávamos retornando para o alojamento, os trabalhadores conversavam entre si sobre a produção do dia de trabalho e alguns exaltavam seu desempenho no tempo gasto na colheita da cana.

Minha média é na base de 11, 12 toneladas, por aí, 13 [...] Dependendo da cana [...] (Igor).

Minha tonelagem é de nove pra frente [...] (Antônio)

Minha tonelagem eu não sei. Sei mais por metragem que é o primeiro ano que corto cana. Eu comecei com 50, 60, 70... Eu sei que já estava cortando quase 300 metros de cana, que são 1500 metrinhos, no eito de 5 ruas (Adair).

Para esses trabalhadores desempenharem as atividades de cortadores de cana é necessário se paramentar com EPI's (Equipamentos de Proteção Individual), como camisetas de manga longa, chapéus, botas com caneleiras, óculos e luvas. Além disso, são obrigados a conviver com o perigo de incêndio, devido ao uso da queima de cana. Os equipamentos são entregues no início da safra aos trabalhadores e caso seja necessário à troca, os mesmos arcam com o custo dos EPI's. Eles são de extrema importância para a segurança do trabalhador, e evitam acidentes no local de trabalho. Relatos realizados pelos trabalhadores migrantes demonstram um baixo índice de acidentes no campo, fruto principalmente da normativa NR312²⁷, que estabelece o cumprimento das obrigações das agroindústrias canavieiras, no sentido de implantar medidas de modo a garantir a segurança e a saúde do cortador de cana nos canaviais.

Alguns relacionam também estas dores com o uso de luvas de proteção, principalmente, quando começam a cortar cana:

²⁶ FOUCAULT, 2008: 190.

²⁷ Normas que visam regulamentar medidas que visam assegurar a segurança e saúde no trabalho na agricultura, pecuária, silvicultura, exploração florestal e aquicultura do trabalhador.

Na primeira semana que o cara usa luva dói a mão mesmo, o cara quase não pode fechar, a luva atrapalha mesmo (Antônio).

Têm muita gente que não acostuma com a luva, porque com a luva a gente tem que dar um golpe mais duro. Eu mesmo só uso luva na mão que pego a cana. Porque na outra mão não consigo pegar o podão com a luva, parece que meu pulso não segura, o podão escapa (Francisco).

Entretanto, a falta de luvas cria uma série de problemas nas mãos: calos, bolhas, rachaduras. No trabalho de campo, podemos observar muitos indivíduos trabalharem com a mão arrebitada na base do indicador.

Foi até que enfim, emborrachei o cabo do facão e amenizou um pouco a coisa. Cortei uma faixa de pneu de bicicleta e enrolei no cabo. Foi quando pareceu que segurou mais, aí (minha mão) parou de rachar e eu passando um creme (remédio) direto (Adair).

Contudo, a posição para a realização desta tarefa exige do trabalhador um adestramento do corpo, um aprendizado ao lidar com o facão, bem como o estilo adotado frente às exigências dos mediadores da produção, pois o corte da cana deve ser executado em ambas as extremidades da planta, ou seja, rente ao solo e depois em sua parte superior. E, dependendo da época, da empresa, apanha-se determinada quantidade de cana na touceira aplicando um número de golpes, depois cortar o ponteiro de cada peça para eliminar a ponta da cana e manter garantida a concentração de sacarose a fim de facilitar o transporte.

Laat²⁸ concluiu que, em média, os cortadores de cana desferem 3.498 golpes de facão, realizando 3.080 flexões de coluna, cortando em média 12,9 toneladas por dia. Os batimentos cardíacos chegam a duzentos por minuto. A maior parte dos trabalhadores nessa atividade extrapola a carga cardiovascular limite, ou seja, tem uma grande sobrecarga na frequência cardíaca. Conforme se pode depreender do relato de um dos entrevistados: «Aí passa do limite da gente, não pode, já fica ruim já. Ai não come nada, vomita, dá câimbra. Mas é normal de se ver» (Paulo).

É quando dá essas câibras. Coisa ruim moço! Coisa ruim demais [...]. O coração da gente fica voc, voc, voc. O ouvido da gente parece que vai estourar. Ai a gente tem que parar [...]. O coração da gente fica batendo ligeiro: tan, tan, tan. A gente passa a mão aqui na gente pra vê se melhora. Ai tem que sentar (Francisco).

---

²⁸ LAAT, 2010.

Os cortadores de cana também ingerem grande quantidade de água, em média, oito litros em um dia de trabalho ao cortar sete toneladas de cana, com um gasto médio de 3.518 calorias, caminhando até dez quilômetros²⁹. Desse modo, convivem com dores cotidianas, como câimbras, vômitos, tonturas e machucados — cortes nas mãos e pés pelo manuseio do facão. As dores nos braços, decorrentes do esforço contínuo feito para cortar cana, são comuns entre os cortadores:

Eu sinto dor neste braço (direito) que vai das pontas dos dedos até aqui (ombro)... Fica dormente, dói que não tem onde por o braço, tem que levantar da cama e por o braço pra cima. Se a dor começar a meia noite não durmo mais... Isto começou quando eu comecei a cortar cana. Foi um presente que ganhei e acho que vou morrer com ela (Everaldo).

A sobrecarga térmica também age contra a saúde do cortador de cana, podendo levar as chamadas doenças de calor, como irritabilidade, confusão mental, câimbras, fadiga e até mesmo morte³⁰. Além disso, a queima da cana, a fuligem e fumaça, que provocam problemas respiratórios, também representam um aquecimento da terra, e contribui para a sobrecarga térmica. As vestimentas pesadas impedem o corpo de fazer a troca de calor para a manutenção do equilíbrio térmico do corpo.

Agora, dor no meu corpo eu tenho demais. Se fosse outra pessoa [...] passando mal pra caramba ficaria aqui. [...] Rapaz, é pior ficar no alojamento. Porque se você não tiver um atestado médico, vão pôr falta pra você. E o que você vai ganhar? Não vai ganhar nada! Ai tua quinzena vem magra. Tem que ir. Tem que ir de qualquer jeito. Ou bom ou ruim tem que ir. Se o cara tiver passando muito mal aí o cara vai assinar lá o papel e fica no busio [ônibus] até a hora de ir embora (Paulo).

Os trabalhadores migrantes sazonais trabalham quarenta horas semanais, geralmente de segunda a sábado e ocasionalmente também aos domingos, por volta de 8 horas diárias com grande esforço físico, a longo prazo, esse trabalho desenvolvido nessa frequência trará grandes prejuízos à saúde desses trabalhadores que estão ligados ao corte da cana-de-açúcar.

Dá assim em mim um problema que quando eu deito na cama dói demais... Aí eu peço a Deus para o dia amanhecer pra eu fica caminhando pra cima e pra baixo. Mas a gente tem que aguentar pra consegui uma condição melhor [...].

²⁹ VERÇOZA, 2016: 15.

³⁰ BITTENCOURT *et al.*, 2012.

Não dói as costas todo dia não, porque eu tomo uns comprimidos. Aí alivia, né? Mas quando passa três dias sem tomar, torna a doer [...] (Everaldo).

Os cortadores de cana são unânimes em considerar as radiações solares e as chuvas como principais agentes de desgastes e fadiga no trabalho.

Eu já me cortei no caso de chover e eu continuar cortando cana. Então, o cabo do facão fica muito liso... A gente está querendo trabalhar para não perder o dia, escorrega, [...] porque tem aquelas valetas, que eles plantam cana do primeiro corte, o sulco, o barro, a gente escorrega [...] (João).

O calor escaldante era amenizado apenas quando ocorriam as rajadas de vento. Entretanto, desconfiamos, pois este fato não trazia maior conforto aos cortadores, por seus corpos se encontrarem totalmente cobertos. Na foto 3, podemos observar um trabalhador no final da sua jornada de trabalho.

olha, quando o cara corta demais, passa dos limites. Ai começa dar câibra, aqueles enjoos pra vomitar. O sol muito quente, começa dar câibra em toda parte do corpo, nossa! Forcei muito. [Deu câibra] aqui [mostra a perna]. E enjoou também. (Adair).

Foto 3. Trabalhador cortando cana na Usina Laginha Agroindustrial S/A – Unidade Trialcool.
Autor: ARAÚJO, D. F. C. (2012).

Assim, estes cortadores de cana migrantes trabalham de forma intensa, e apesar de não haver uma cobrança direta por produção, procuram aumentar sua produção diária, pois assim seus rendimentos serão maiores ao final da safra. O salário é pago mediante a produção, ou seja, as toneladas cortadas, incentivando a trabalharem «como máquinas», devido ao irrisório preço pago pela tonelada de cana cortada. Conforme informações disponibilizadas pelos trabalhadores, as agroindústrias canavieiras pagam em torno de R\$4,30 por cada tonelada de cana queimada e R\$6,30 pela cana crua. Essas empresas muitas vezes usam de má fé para explorar esses trabalhadores, muito deles não sabem calcular o valor produzido. Conforme se verifica no seguinte relato:

Eu também acho [melhor] por produção. A produção torna mais fácil, melhor. Dá para tirar mais. Depende também do cara, entendeu? [...] Assim, quando o cara produz bastante, quando o cara é bom de cana, o salário é justo para ele, mas quando cara é ruim [...] (Jair).

Entretanto a despeito de todas as implicações negativas para os cortadores de cana, a maioria deles é favorável à continuidade desta forma de remuneração. Muitos estudiosos têm se debruçado há décadas sobre o estudo da agroindústria canavieira viram-se diante deste dilema. Maria Aparecida de Moraes Silva (1999) e José Roberto Pereira Novaes (2007) são alguns dos exemplos de pesquisadores ao apontarem essa preferência por parte dos trabalhadores rurais. Nas palavras de Novaes:

No local de origem, são diversas as situações vivenciadas pelos trabalhadores migrantes que se dispõem a viajar para o trabalho nos canaviais paulistas. Mas há um denominador comum entre eles: todos valorizam o trabalho no corte da cana, onde o ganho é pela produção. Quanto mais se corta, mais se ganha. Assim, os trabalhadores nordestinos chegam à região com a disposição de acionar toda sua força física, toda habilidade e resistência para alcançar boa produtividade³¹.

O salário pago aos cortadores de cana é calculado a partir de sua produtividade, pode-se dizer, seu ganho, ou seja, o aumento da produção, e a consequente «melhoria», na sua condição de vida, vão depender justamente de sua capacidade física³². No caso dos cortadores de cana, pode-se afirmar que o «esforço realizado pelos trabalhadores é decorrente do processo de trabalho combinado com a forma de pagamento»³³. O pagamento por produção garante à empresa a intensificação do trabalho e um aumento das jornadas de trabalho, e para garantir maiores ganhos os trabalhadores se submetem a

³¹ NOVAES, 2007: 64.

³² NAVARRO, 2006; ALVES, 2006.

³³ ALVES, 2008: 02.

altos níveis de esforço laboral físico. Na usina, o horário de almoço é fixo. Porém, os cortadores são unânimes em afirmar, uma vez iniciado o trabalho não é bom parar.

O ideal é não perder tempo mesmo, tem que ser ligeiro mesmo pra cortar, tem que ser bom... O normal de um cortador é descontar 20 minutos no almoço e mais 10 minutos no café... É, come rapidinho e já pega de novo. E aí vai até uma certa hora da tarde e aí para, e já pega outra vez em seguida. Praticamente não descansa nada (Antônio).

Na usina, eles dão soro que fica na mochila, a hora que via dar câimbra, ia lá e tomava, esperava um pouco, depois continua [no trabalho]. Agora, eles não dão mais soro. Se a gente quiser sarar, a gente tem que fazer soro caseiro: mistura lá, põe um pouco de água e açúcar e bebe [...] (Francisco).

Além desse primeiro aspecto, não se pode deixar de ressaltar, com o passar do tempo, a média diária a ser atingida pelos cortadores de cana aumentou significativamente. De acordo com a pesquisadora Maria Aparecida de Moraes Silva, na década de 1980, a média exigida era de cinco a oito toneladas de cana cortada por dia; em 1990, passa para nove toneladas; em 2000, passa para dez; e em 2004, passa para uma quantia variante de doze até quinze toneladas por dia³⁴. Com isso, é possível perceber a imposição de uma média diária cada vez maior para funcionar como o definidor do aumento da produtividade do trabalho dos cortadores de cana, como já mencionado, é obrigado a atingir a meta estipulada para conseguir assegurar seus postos de trabalho. Nesse contexto, caracterizado por pressões e cobranças por parte das usinas e por demissões daqueles que não conseguem atingir a média, a rotatividade dos cortadores torna-se muito alta.

Segundo os entrevistados, é diretamente relacionada com a produtividade de «sua turma», composta pelos trabalhadores que fiscaliza. E por conta desse fato os trabalhadores afirmam: os fiscais acabam por exigir mais empenho dos trabalhadores, mesmo diante de situações nas quais os trabalhadores demonstram cansaço ou se queixam de dores, como demonstra o relato:

Ele [fiscal] diz: «rapaz, você tá doente? Rapaz, vamo embora trabalhar! Levanta, trabalha». [...] E a gente morto fala: «não posso, não posso». E ele: «vai trabalhar, vai trabalhar». Quando a gente está com esses problemas [de muito cansaço] a gente vai para o busio [ônibus] por conta da gente (Igor).

³⁴ SILVA & MENEZES 2006: 13.

Conforme Lourenço & Bertani³⁵, a escolha pela força de trabalho migrante representa vantagens para o capital, já os encargos trabalhistas e sociais se restringem apenas ao período da safra; trata-se de uma mão-de-obra mais barata e mais resignada. A distância da família e as adversidades da viagem resultam numa maior subordinação às imposições do trabalho, a possibilidade de retorno à sua região de origem é baixa, principalmente pela questão financeira. Alguns são selecionados no local de origem, e com o fim da safra devem voltar a esses locais, a fim de serem recontratados nas safras seguintes.

Os trabalhadores comprometem a sua saúde, devido à posição curva necessária para o corte da cana. Quando voltam para casa os cortadores estão extenuados:

Tem dia da gente chegar no alojamento, não vai nem tomar banho, e nem quer jantar, já vai dormir. E no outro dia é que levanta mais cansado de manhã cedo [...] porque tem hora que a gente está trabalhando, nem sente a canseira. Depois de manhã cedo, a gente vai ver, quando o corpo esfria, como é que a gente está [...] está tudo doendo [...] A gente tem que chegar na roça e fazer o corpo acostumar de novo [...] (João).

Ao final do dia, estavam todos em torno do ônibus esperando para ir para o alojamento organizando o material para o dia seguinte. Na foto 4, podemos ver os trabalhadores a espera do chamado dos fiscais.

Foto 4. Trabalhador no final da jornada de trabalho na Usina Laginha Agroindustrial S/A – Unidade, Trialcool.
Autor: ARAÚJO, D. F. C. (2012).

³⁵ LOURENÇO & BERTANI, 2010.

Ao chegarem a seus alojamentos após um extenuante dia de trabalho, cerca de 15 horas e 30 minutos, ainda precisam se dedicar aos afazeres domésticos, como lavar a roupa, limpar o quarto, ao configurar uma jornada exaustiva, chegando exauridos ao final do dia.

A alimentação constituída por arroz, feijão, mandioca e pequenos pedaços de carne fornecida pela agroindústria canaveira, paga pelos próprios trabalhadores, é pobre em nutrientes necessários à sustentação de seu corpo físico, é alvo de críticas por parte dos trabalhadores. Além de não possuir uma variedade em seu cardápio, a alimentação fornecida pelas agroindústrias instaladas na Microrregião de Ituiutaba, é servida fria e em quantidade insuficiente. Esses trabalhadores complementam sua alimentação comprando em supermercados das cidades ovos, verduras, alimentos em conserva, dentre outros, e preparam um reforço alimentar.

Além da preocupante condição de trabalho, vivem alojados em albergues espalhados por vários pontos da cidade, sendo descontado mensalmente o valor do alojamento, onde é clara a inexistência de higiene. Os trabalhadores são colocados em quartos de tamanho reduzido com pouca ou nenhuma ventilação, com beliches onde ficam quatro homens, o que leva muitos deles a espalharem colchões em outras áreas mais arejadas do alojamento.

Algumas proibições expressas pela usina demonstram uma tentativa de controlar o tempo livre dos trabalhadores. É proibido o pernoite de esposas, namoradas ou prostitutas, e até mesmo parentes como visitas. A justificativa das respostas dos encarregados da usina para fundamentar essa regra circula em torno da ideia de que o alojamento é um espaço de descanso. Faz-se o máximo para evitar eventos, pois pode atrapalhar o descanso dos trabalhadores. Isso revela uma intenção da usina de controlar o tempo livre, o trabalhador mais descansado terá melhor produtividade no trabalho. A mesma argumentação serve para a proibição da utilização de televisores nos quartos. No alojamento, existe uma sala com uma televisão, ligada cotidianamente até às 21h, com exceção das quartas-feiras, noite de jogos de futebol, a TV fica ligada até as 23h, se algum trabalhador desejar assistir. Após esse horário, o fiscal desliga e todos são convidados a dormir.

Estas duas regras buscam regulamentar o tempo livre dos trabalhadores com a finalidade de zelar pelo seu descanso e aumentar consequentemente a produtividade, só é possível se os trabalhadores morarem na propriedade da usina. O segundo elemento que leva a crer que a usina busca controlar o tempo livre dos trabalhadores, é o fato do fiscal morar no alojamento e executar as regras prescritas pelo corpo diretor da usina. O fiscal é responsável pela vigilância do alojamento, encarregado de proibir a hospedagem de mulheres ou parentes, e garantidor do silêncio durante o período de descanso. O terceiro elemento evidente de tal iniciativa é o fato de, ao lado de cada alojamento de trabalhadores desta usina, se encontram as casas dos encarregados.

Levando em considerações estas condições vivenciadas pelo migrante, Mendonça contextualiza:

Há um conjunto de situações que denotam formas degradantes de trabalho (alojamentos precários, falta de equipamentos de segurança, condições de trabalho insalubres e alimentação inadequada, entre outras) para os trabalhadores safristas e de forma piorada para os trabalhadores temporários³⁶.

É de extrema relevância desmitificar a ideia do trabalhador utilizado como mão-de-obra nos canaviais ser bem remunerado. A esse respeito, o professor Marcelo Medonça (2013), destaca em entrevista: «de fato existem cortadores de cana com ganhos mensais em torno aí de dois mil reais, o que a mídia retrata como algo estrondoso, como se alguém que ganhe três salários mínimos pudesse viver bem com sua família nesse país».

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste contexto, é reforçada a tese do processo de intensificação da superexploração e força de trabalho utilizada pelo capital para obter a mais-valia e lucro, pois coloca o trabalhador sob uma condição precária de trabalho. Levando-o ao esgotamento prematuro das suas forças físicas, e não lhes garante um salário digno necessário à sua sobrevivência e de seus familiares.

Diante dos desafios próprios do deslocamento para o trabalho, a baixa remuneração do setor para o trabalho agrícola no setor e a inserção em uma região com traços culturais diferentes; a presença destes migrantes revela o poder que o setor possui em redefinir as condições territoriais dos territórios na produção do setor sucroenergética. Se firmando nos pequenos municípios do interior de Minas Gerais, os trabalhadores que migraram para trabalhar em funções agrícolas expressam, desta maneira, a situação mais importante: a condição de produção que estes municípios da cana desenvolvem para o setor sucroenergético.

O status do cortador de cana, seja no local de trabalho, seja com a família e amigos, vai depender de seu desempenho ao fim da safra. Cortou-se muito, ganhou dinheiro suficiente, ganhará respeito, reconhecimento; senão, fica conhecido como «podão de borracha», um fraco. Há um peso simbólico da associação entre desempenho no trabalho e a identidade. O pensamento patriarcal mantém sobre o homem a responsabilidade de manutenção da família. Entretanto, o patriarcado não está restrito ao campo do trabalho, está em todas as esferas das relações sociais. Voltar para o local de origem, voltar com uma quantia de dinheiro e garantir o conforto da família, significa reafirmar esse papel. É também essa cobrança motivadora que faz os cortadores se dedicarem até

---

³⁶ MENDONÇA, 2004: 266.

ao limite do seu corpo, mesmo o resultante se dar em adoecimento físico ou psíquico. Esse adoecimento repercute sobre as famílias, pois as mulheres passam a desempenhar outros papéis quando ao retorno de seus esposos sem capacidade laboral ficam sem desempenhar seu papel na agricultura familiar.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Paulo; MORAES, Sérgio Paulo (2012) — *Em movimento: trabalho em canaviais e trajetórias de trabalhadores no Triângulo Mineiro nas últimas décadas*. «Revista Mundos do Trabalho», Florianópolis, vol. 4, n.º 7, p. 146-162. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.5007/1984-9222.2012v4n7p146>>. [Consulta realizada em 05/2019].
- ALVES, Francisco (2006) — *Por que morrem os cortadores de cana?* «Saúde e Sociedade», vol. 15, n.º 3, p. 90-98, set-dez 2006. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v15n3/08.pdf>>. [Consulta realizada em 21/01/2019].
- (2008) — *Processo de Trabalho e Danos à Saúde dos Cortadores de Cana*. «Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente», INTERFACEHS. São Paulo, vol. 3, n.º 2, p. 01-27, 10 ago. 2008. Trimestral.
- ALVES, Giovanni (1991) — *O novo (e precário) mundo do trabalho: reestruturação produtiva e crise do sindicalismo*. São Paulo: Boitempo.
- BITENCOURT, Daniel Pires; RUAS, Álvaro César; MAIA, Paulo Alves (2012) — *Análise da contribuição das variáveis meteorológicas no estresse térmico associada à morte de cortadores de cana*. «Caderno Saúde Pública», Rio de Janeiro, vol. 28, n.º 1, jan.
- FOUCAULT, Michel (2008) — *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes.
- (2010) — *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes.
- LAAT, E. F. (2010) — *Trabalho e risco no corte manual de cana-de-açúcar: A maratona perigosa nos canaviais*. Tese de doutorado em engenharia de Produção – Faculdade de Engenharia, Arquitetura e Urbanismo, Universidade Metodista de Piracicaba, Santa Bárbara D'Oeste.
- LOURENÇO, E. Â. S.; BERTANI, I. F. (2010) — *The work and health process in the sugar cane industry in Franca*. Brazil: International Social Work, [s.n.], set. 10, p. 1-13.
- MENDONÇA, Marcelo Rodrigues (2004) — *A urdidura espacial do capital e do trabalho no cerrado do Sudeste goiano*. 2004. 448 f. Tese de Doutorado em Geografia – Faculdade de Ciências e Tecnologia, UNESP, Presidente Prudente.
- NAVARRO, V. L. (2006) — *Trabalho e trabalhadores do calçado: a indústria calçadista de Franca (SP): das origens artesanais à reestruturação produtiva*. São Paulo: Expressão Popular.
- NOVAES, José Roberto Pereira (2007) — *Dores e febres nos canaviais paulistas*. «Revista Estudos Avançados», vol. 21, n.º 59, p. 167-177.
- (2009) — *Trabalho nos canaviais os jovens entre a enxada e o facão*. Ruris. Campinas, vol. 03, n.º 1, p. 105-127. Disponível em <http://www.ifch.unicamp.br/ceres/ruris-3-1-trabalho_nos_canaviais.pdf>. [Acesso em 03/19].
- SILVA, Maria Aparecida de Moraes (1999) — *Errantes do Fim do Século*. São Paulo: Ed. da Unesp.
- SILVA, Maria Aparecida de Moraes; MENEZES, Marilda Aparecida de (2006) — *Migrações rurais no Brasil: velhas e novas questões*. [S.l.: s.n.] mimeo.
- VERÇOZA, Lúcio Vasconcellos de (2016) — *Os saltos do “canguru” nos canaviais alagoanos: Um estudo sobre trabalho e saúde*. 2016. Tese de Doutorado – Curso de Programa de Pós-graduação em Sociologia, Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, Cap. 3.

DESCOBRINDO SABORES, PRODUZINDO SABERES: UMA PROPOSTA DE PONTO DE MEMÓRIA DA RAPADURA PARA A COMUNIDADE DE CAMPO ALEGRE DE BAIXO (MT)

ZULEIKA ALVES DE ARRUDA*

JOYCE AQUINO**

NADIR. F. B. BITTENCOURT***

ARIVAN SILVA****

PAULO SLEUTJES*****

Resumo: Os ideais deste artigo surgiram a partir de pesquisas realizadas pelos integrantes do projeto «Cartografias Culturais» do Instituto Federal de Mato Grosso, cujo objetivo é conhecer e cartografar as celebrações, saberes e fazeres e patrimônio material da Região Metropolitana do Vale do Rio Cuiabá. Dentre as comunidades inventariadas, encontra-se a de Campo Alegre de Baixo, localizada no município de Nossa Senhora do Livramento. Esta comunidade produz artesanalmente a rapadura, um doce típico brasileiro, cuja matéria-prima é a cana-de-açúcar. Esse saber (re)reproduzido de geração para geração sofre atualmente entraves decorrentes de imposições do mercado, que vem exigindo a padronização do processo produtivo de acordo com a legislação vigente, comprometendo a prática tradicional da rapadura. Frente à problemática enfrentada, o grupo propôs um projeto de criação de um Ponto de Memória da Produção da Rapadura. Pretende-se com este trabalho propiciar à comunidade uma forma alternativa de geração de renda sem comprometer a cultura local.

Palavras-chave: ponto de memória; turismo comunitário; sustentabilidade; tradição; patrimônio.

---

* Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso – Campus Cuiabá/NPGA. Email: zuleika.arruda@cba.ifmt.edu.br.

** Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso – Campus Cuiabá/NPGA/Curso de Edificações. Email: joycearruda@gmail.com.

*** Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso – Campus Cuiabá/NPGA. Email: nadir.bittencourt@cba.ifmt.edu.br.

**** Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso – Campus Cuiabá/NPGA. Email: arivan.silva@cba.ifmt.edu.br.

***** Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso – Campus Cuiabá/Curso de Turismo Bacharelado. Email: paulosleutjes@gmail.com.

Abstract: The idea for this paper emerged from studies accomplished by researchers who take part in the project called «Cartography of Cultures» at the Federal Institute of Mato Grosso. This project aims to know and map popular celebrations, festivities and traditional knowledge along Cuiabá river metropolitan area. Among the communities we have worked with, it is highlighted *Campo Alegre de Baixo*, in Nossa Senhora do Livramento. In this community is produced, in a traditional way, the *Rapadura*, a typical Brazilian candy, made from sugarcane. This candy is produced in a very traditional way, but the producers have suffered pressures from government agencies and buyers regarding to fit into modern methods of production. In this direction, our group of researchers suggested the creation of a Center for *Rapadura's* Traditional Production Memory. The idea is to turn spaces they already have into remarkable places to see, in order to attract tourism and preserve their memory regarding to the traditional way of producing *Rapadura*.

Keywords: space of memory; *rapadura*; sustainability; tradition; heritage.

INTRODUÇÃO

Os ideais deste artigo surgiram a partir de pesquisas realizadas pelos integrantes do projeto «Cartografias Culturais» do Instituto Federal de Mato Grosso, com o objetivo de conhecer e cartografar as celebrações, saberes e fazeres e patrimônio material e imaterial da Região Metropolitana do Vale do Rio Cuiabá. Dentre as comunidades inventariadas encontra-se a de Campo Alegre de Baixo, localizada no município de Nossa Senhora do Livramento, Mato Grosso. No mapa a seguir podemos visualizar a localização geográfica da referida comunidade:

Figura 1. Mapa de localização da Comunidade.

Fonte: Arruda (2018).

A base econômica da comunidade Campo Alegre de Baixo está ancorada na produção agrícola, notadamente da produção de leite, mandioca, banana, hortaliças, abóbora e cana-de-açúcar, culturas típicas da agricultura familiar e da região. Assim o

desenvolvimento econômico e social está pautado na agricultura familiar e na fabricação de produtos artesanais como rapadura e farinha de mandioca, tendo como premissa o saber/fazer adquirido e (re)produzido de geração em geração.

Figura 2. Paisagem da comunidade.
Fonte: Arruda (2018).

A produção artesanal da rapadura e de seus derivados, que constitui uma importante fonte de renda para a comunidade de Campo Alegre de Baixo, sofre atualmente entraves decorrentes de imposições do mercado, que vem exigindo a padronização do processo produtivo de acordo com a legislação vigente, comprometendo, assim, a prática tradicional da rapadura. Torna-se mister ressaltar que a atividade da fabricação de rapadura artesanal na região do Vale do Rio Cuiabá não constitui apenas uma atividade econômica, mas uma atividade cultural que preserva a herança social das comunidades tradicionais¹.

Além disso, a produção da rapadura nos engenhos vem enfrentando outras problemáticas que implicam na reprodução social, em função dos entraves econômicos estabelecidos pela conjuntura econômica e política atual. Pela falta de perspectiva do retorno econômico (preço baixo do produto), contrapondo ao tempo disponibilizado para a produção da rapadura, a geração jovem não tem interesse em dar continuidade ao saber fazer tradicional, por isso a redução da produção tradicional tem acarretado a escassez da rapadura no mercado.

Com isso, deparamo-nos com um paradoxo que se configura nessa comunidade: a preservação do saber/fazer tradicional e a adequação aos modos de produção exigidos pelo mercado². Entende-se que uma das maneiras de romper com essa cadeia e com essa contradição encontra-se na comercialização da rapadura e na relevância da preservação do saber fazer local, que se configura em alternativas como a implementação do turismo com base local.

¹ ARRUDA *et al.*, 2018.

² ARRUDA *et al.*, 2018.

A proposta consiste em fomentar, por meio do turismo comunitário com base na experiência, o desenvolvimento local pautado na sustentabilidade social, econômica e cultural, buscando, desta forma, a conservação e a manutenção da atividade produtiva tradicional, concomitante com a preservação do saber/fazer tradicional da rapadura. Com isso, uma das alternativas sugeridas neste trabalho para a manutenção desta práxis resume-se na adequação do local de produção tradicional para recepção de visitantes, mantendo a originalidade arquitetônica e os equipamentos utilizados, preparando a comunidade para receber os turistas, com criação de atrativos, por exemplo, um ponto de memória da rapadura.

Os procedimentos metodológicos deste trabalho consistem em: revisão bibliográfica, análise documental, trabalho de campo, realização do inventário turístico e diálogos com os agentes locais, de forma a orientá-los na adequação da infraestrutura para a recepção do turista, a hospitalidade e a construção de um espaço para preservação da memória da produção da rapadura.

TURISMO RURAL COMUNITÁRIO COMO ESTRATÉGIA DE DESENVOLVIMENTO LOCAL

A economia capitalista global dominante no mundo contemporâneo tem estimulado cada vez mais a competitividade econômica conduzindo as empresas e produtores agrícolas, geralmente os mais capitalizados, a buscarem a eficácia no processo produtivo por meio da adoção de novas formas de produzir e gerir, capazes de maximizar a sua condição de competitividade (binômio preço-qualidade) e a maior taxa de retorno sobre os recursos dos seus investidores.

Entretanto, as pequenas empresas e ou produtores rurais menos capitalizados ficam à margem desse processo, sendo obrigados a abandonarem as suas propriedades ou saberes-fazeres (re)produzidos pelas gerações passadas nas comunidades tradicionais. Tais saberes-fazeres passam a ser rotulados como arcaicos, obsoletos e inválidos frente à tendência contemporânea de um mercado globalizado que privilegia a uniformização e padronização dos produtos. Esse processo acaba por excluir as comunidades tradicionais do mercado, acentuando a pobreza e perda da identidade cultural.

Concomitante às mudanças que se configuram no cenário rural brasileiro e aos problemas enfrentados pelos produtores agrícolas, cada vez mais o setor rural atrai os olhares de novos turistas. A civilização urbana está procurando alternativas que satisfaçam seus desejos de estar em contato com a natureza, onde eles criam um imaginário da simplicidade. Com essa procura desenfreada ao meio rural, abre-se uma janela de oportunidades para investir no turismo, e isso traz para o mercado turístico uma novidade a ser explorada, pois parte dos turistas querem participar ativamente dos trabalhos agrícolas, vivenciando algo novo, ou até mesmo viver algo que relembre sua infância,

através de histórias ou no consumo de alimentos produzidos na propriedade, sentindo e revivendo o verdadeiro gostinho rural que era experimentado em outros contextos.

Nesse sentido, torna-se imprescindível resguardar a autenticidade e originalidade do meio rural, para que não se torne um turismo com características urbanas. O turista que sai dos grandes centros urbanos, na sua maioria, procura uma interação ostensiva e direta com a natureza. Diante dessa procura, devemos manter a originalidade da vida rural, procurando envolver pequenas comunidades próximas à propriedade, dando oportunidades aos moradores da comunidade e arredores, para que transmitam seus conhecimentos e as suas histórias locais. Desta maneira eles demonstrarão as culturas e atrações, gerando parcerias, as quais agregam valor ao setor turístico local, bem como proporcionam a interação social.

Conforme Maldonado³, o turismo de Base Comunitária (TBC) passa a ser uma alternativa para as comunidades que vivem nos espaços rurais, abrangendo um novo segmento do mercado, direcionado a pequenos grupos de viajantes que buscam experiências pessoais, originais e enriquecedoras, combinado com vivências culturais autênticas. Essa tendência contemporânea do mercado do lazer e do ócio procura cada vez mais ambientes naturais, experiências culturais, englobando o bem-estar familiar e a fuga do estresse urbano, o que está relacionado com o mercado crescente do turismo comunitário, no meio rural.

Segundo Carvalho⁴, a incorporação do turismo de experiência e cultural nas comunidades constitui premissas importantes para o desenvolvimento local e para o resgate cultural, assim, o processo do desenvolvimento local implica uma visão comum, articulado às iniciativas de dimensões econômica, social, cultural, política e ambiental.

Ao fazermos essa problematização, estamos certos de que o melhoramento da comunidade vai possibilitar o seu desenvolvimento local, de acordo com a vontade das pessoas que residem naquele espaço, para agregar valores sociais e econômicos. Mello⁵ pondera que «O desenvolvimento local (DL) é antes de mais nada uma vontade comum de melhorar o cotidiano, essa vontade é feita de confiança nos recursos próprios e na capacidade de os combinar de forma racional para a construção de um melhor futuro».

Entretanto, para que essa prática tenha êxito, é essencial que a comunidade queira compartilhar o conhecimento com o turista-visitante, bem como que ela esteja preparada para recebê-lo, propiciando um espaço que tenha, minimamente, conforto para o bem-estar das pessoas, sem agredir o patrimônio histórico, preservando as características típicas do meio rural atendendo aos princípios da hospitalidade e sustentabilidade⁶.

---

³ MALDONADO, 2009.

⁴ CARVALHO, 2013.

⁵ MELLO, 1998: 5.

⁶ ARRUDA *et al.*, 2018.

Por esta razão, podemos dizer que no turismo de experiência, a sustentabilidade econômica, social e cultural proporcionam o aumento da prática de administração familiar consciente, gerando renda e, se o turismo for implantado de forma correta, trará maior geração de renda. A interação entre os membros da comunidade, fortalecida nos aspectos da sustentabilidade e atreladas aos visitantes externos, é o que pode gerar ganhos de bem-estar para a população local, assim como proporcionar novas experiências ao turista⁷, configurando-se em uma forma hospitaleira de receber as pessoas.

OS SABORES E SABERES ORIUNDOS DA CANA-DE-AÇÚCAR: UMA PROPOSTA DE EXPERIÊNCIA TURÍSTICA PARA A COMUNIDADE

A fabricação da rapadura no Brasil remonta ao período colonial quando as primeiras mudas da cana-de-açúcar foram introduzidas, notadamente na porção litorânea do território brasileiro. Essa região, beneficiada pelo solo de massapê e clima tropical úmido, representou o principal polo produtor da cana-de-açúcar e seus derivados: açúcar mascavo, cachaça, melaço e rapadura. Os primeiros engenhos constituíam a base para a produção de alimentos destinados, aparentemente, aos escravos, ganhando o estigma de comida de pobre⁸, e, posteriormente, convertendo-se em um dos principais produtos agrícolas do país, representados pelo açúcar.

No estado de Mato Grosso o ciclo da cana-de-açúcar iniciou-se no século XVIII, concomitante à mineração do ouro, porém o maior desempenho econômico ocorre no final da primeira metade do século XX. Nesse período, as fábricas e engenhos localizavam-se preferencialmente em terras de Serra Acima, região pertencente à Freguesia de Santana de Chapada dos Guimarães e Rio Abaixo, em terras pertencentes à Freguesia de Santo Antônio de Rio Abaixo e Barão do Melgaço, em Cuiabá, Livramento, Guia e Brotas, que deixaram legados na paisagem e cultura mato-grossense⁹.

Atualmente, a produção de rapadura em Mato Grosso encontra-se restrita aos engenhos que se localizam nas comunidades tradicionais próximas às margens do Rio Cuiabá, nas terras pertencentes aos municípios de Santo Antônio de Leverger, Barão do Melgaço, Várzea Grande, Cuiabá e nas áreas rurais dos municípios de Nossa Senhora do Livramento, Poconé, Chapada dos Guimarães e Rosário Oeste.

As comunidades tradicionalmente produtoras da rapadura, localizadas às margens do rio Cuiabá, reduziram drasticamente tanto no que se refere a sua permanência física quanto em termos produtivos, ou seja, a sua produção se apresenta em pequena escala e local. Mesmo com os entraves enfrentados, a produção de rapadura tem sobrevivido e apresenta características típicas de atividade de base local, buscando um processo de

⁷ SILVA, 2015.

⁸ ANDRADE, 2008.

⁹ ARRUDA *et al.*, 2018.

expansão e mudança que possibilite atingir novos mercados de consumo¹⁰. Em estudo realizado, constatou-se que a produção da rapadura que abastece o mercado da Região Metropolitana do Vale do Rio Cuiabá procede, notadamente, do município de Nossa Senhora do Livramento, com destaque para a comunidade de Campo Alegre de Baixo.

Constata-se que o espaço das unidades produtivas da rapadura de Campo Alegre de Baixo permanecem similares aos engenhos tradicionais. As fornalhas utilizadas são feitas de barro, argila, tijolos e com a espuma da garapa extraída após o processo de filtragem. Para o processo de cozimento, os produtores ainda utilizam a lenha e o tacho de cobre. Ao realizarem o batimento/resfriamento do melado (caldo), utilizam o cocho, a gamela, a mesa, as formas de madeira para sua moldagem e os instrumentos que auxiliam na produção, como as conchas de cabaça, a panela de alumínio perfurada e espátulas, como podemos visualizar na Figura 3.

Figura 3. Equipamentos utilizados na produção da rapadura.

Fonte: Arruda (2018).

Todo o processo produtivo da rapadura começa pelo corte da cana, o qual é praticado por produtores rurais que pertencem à comunidade de Campo Alegre de Baixo, que participa desde o plantio até a entrega da cana para o fabricante da rapadura, incluído o transporte da cana, que é levada por um veículo equipado com uma carreta até o engenho. A partir da descarga da cana, inicia-se a parte da limpeza e higienização, para que a matéria-prima esteja pronta para o processo de moagem.

¹⁰ PINTO, 2001.

Figura 4. Transporte e moenda da cana-de-açúcar.
Fonte: Sleutjes (2018).

Após executar o processo de limpeza, é ligado o engenho para iniciar a moagem da cana, que imediatamente escorre para uma peneira para que faça a filtragem e separe alguns fragmentos do bagaço da cana. Posteriormente, é realizada a decantação da garapa, para que as impurezas mais pesadas possam ficar no fundo do recipiente. A fervura do caldo é o próximo passo para dar continuidade na produção da rapadura. O produto já bem concentrado é transferido do tacho para um recipiente de madeira denominado cocho para iniciar o processo de batimento/mexedura com duração média de uma hora. Nesse processo, o material perde calor e assim inicia o resfriamento. A massa é batida no cocho de madeira até ficar com um aspecto brilhante. A partir desse estágio já podemos chamá-la de rapadura, que é retirada do cocho e colocada devidamente nos moldes de madeira, como pode ser observado na Figura 5.

Figura 5. Imagens do processo de produção da rapadura.
Fonte: Arruda (2018).

Depois disso, é preciso aguardar que a rapadura resfrie, para adquirir uma consistência mais dura e, finalmente, ser embalada e armazenada em um local adequado.

Dentre os produtos fabricados na comunidade, podemos citar: rapadura da cana-de-açúcar (simples), rapadura de cana com mamão, rapadura de cana com coco de babaçu, rapadura de goiaba, rapadura de mandioca, rapadura de abóbora e o tradicional «chincho», uma rapadura de leite, típica da região.

Figura 6. Tipos de rapaduras produzidas.

Fonte: Arruda & Sleutjes (2018).

A variedade de sabores produzidos, cuja base é a cana-de-açúcar, representa um saber singular na comunidade e possui uma grande aceitação no mercado consumidor regional devido ao caráter tradicional produzido.

Além de vivenciar a produção, o turista poderá conhecer os produtos já fabricados através da visita ao ponto de memória, onde os produtos serão expostos para uma possível degustação e comercialização. Assim, o turismo de experiência na comunidade Campo Alegre de Baixo está atrelado ao projeto do ponto de memória da rapadura, concomitante à proposta de turismo, oferecendo uma nova forma de prestar serviços diferenciados, proporcionando memoráveis experiências, que geram emoção e engajamento¹¹.

Pautado na concepção «experiencial dos sabores» é que se propôs a implantação do turismo de experiência na comunidade de Campo Alegre de Baixo, ancorado na produção da rapadura em tempo real, na degustação dos seus sabores e no conhecimento da história da comunidade. O turista-visitante quer ver e vivenciar o que realmente tem em uma comunidade rural, por isso é importante que o cenário seja preservado de uma forma que seja o mais original possível, mostrando os hábitos e as práticas diárias que são comuns nas comunidades.

¹¹ SEBRAE, 2015.

Constatamos que a comunidade possui um patrimônio imensurável, pois a sua cultura e identidade se manifestam através das habilidades e técnicas adquiridas de seus ancestrais. E será através deste intercâmbio de conhecimentos entre moradores e visitantes que iremos demonstrar que os serviços existentes na comunidade viabilizam a possibilidade da implantação de um produto que possa ser comercializado como uma experiência turística, proporcionando o desenvolvimento local.

Com esta prerrogativa, que corresponde ao desenvolvimento comunitário, os moradores pretendem fazer a construção de um ponto de memória da rapadura, apropriando-se de técnicas utilizadas por seus antepassados, as quais irão possibilitar a reprodução das antigas moradias, casa de pau a pique, que será construída pela própria comunidade, sob a orientação da equipe de pesquisa, aproveitando o saber/fazer que a comunidade tem a oferecer, utilizando os principais materiais, diretamente extraídos da natureza, como o barro, a madeira e a taquara.

PONTO DE MEMÓRIA COMO SUPORTE PARA A ATIVIDADE TURÍSTICA E PRESERVAÇÃO DO SABER/FAZER DA RAPADURA

A concepção de ponto de memória está ancorada nos pressupostos do Programa Mais Cultura e Cultura Viva, do Ministério da Cultura e da Organização dos Estados Ibero-americanos (OEI), que propõe fortalecer a memória social e coletiva de comunidades, a partir do cidadão e de suas origens, histórias e seus valores. Essa iniciativa parte da compreensão da memória como amálgama das representações identitárias das diferentes comunidades e dos grupos sociais que não tiveram a oportunidade de narrar e expor suas próprias histórias, memórias e seus patrimônios nos museus¹².

Na comunidade Campo Alegre de Baixo, essas memórias são relacionadas ao patrimônio imaterial existente na comunidade Campo Alegre de Baixo, preservados e repassados por várias gerações, que é a arte de saber fazer a rapadura tradicional da cana-de-açúcar e outros sabores. Entende-se que esse saber fazer deve ser resguardado através do ponto de memória, para que as novas gerações possam vivenciar essas experiências. Podemos dizer que esse resgate é pertinente, devido à riqueza de detalhes do saber e fazer da rapadura.

A criação do ponto de memória consiste em salvar o patrimônio imaterial, resgatando o passado, com a criação e reestruturação da unidade produtiva da rapadura. Com isso, podemos englobar as particularidades culturais, como a linguagem e a construção histórica do espaço físico, o que possibilita a realização do turismo de experiência junto ao ponto de memória, preservando o saber/fazer tradicional.

---

¹² OEA, 2016.

O espaço será construído com o método de taipa de mão ou pau a pique, levando em conta o saber/fazer da própria comunidade acerca desse tipo de habitação típica da região rural do Vale do Rio Cuiabá e outrora prevalecente na comunidade. Largamente utilizada no Brasil rural, essa técnica constitui legado português e consiste em um tipo de habitação construída com matéria-prima local como a madeira, a taquara, o barro e o cipó.

A taipa de mão, também chamada de pau a pique ou taipa de sebe, é uma técnica construtiva que consiste em comprimir a terra em uma estrutura construída de madeira ou bambu, no formato de uma grade. Para a construção desse quadro (grade) utiliza-se de madeira ou taquara vertical cravados no chão e os horizontais são encaixados ou amarrados nos verticais com cipós e, posteriormente, é feito o «barreamento» das paredes.

O aspecto cultural da comunidade pode ser mantido com a construção do Centro de Memória da Rapadura, que, além de preservar a cultura, visa conservar a natureza, já que serão utilizados materiais de menor impacto ambiental, pois os recursos naturais são limitados e precisam ser utilizados de forma consciente. Os materiais sugeridos para o projeto da construção do centro de memória constituem também uma alternativa para os inúmeros impactos decorrentes do uso irracional pela construção civil e a mudança na utilização dos recursos naturais pode contribuir para um planeta mais saudável.

A figura a seguir demonstra a concepção do projeto do Ponto de Memória:

Figura 7. Projeto arquitetônico do Ponto de Memória da Rapadura.
Autor: Aquino (2018).

Todo o processo de construção do ponto de memória é realizado de maneira participativa, desde a discussão do projeto construtivo, coleta do acervo doado pelos membros da comunidade, preparação do acervo que deverá ser exposto e execução do projeto construtivo que será executado em «*Muxirum*», termo regional utilizado para a execução de trabalho coletivo e participativo.

Figura 8. Participação da comunidade no planejamento para a realização do Centro de Memória.
Autor: Arruda (2018).

A ideia principal do Ponto de Memória é expor os instrumentos relativos ao processo produtivo tradicional da rapadura, assim como outros objetos e fotos que façam parte do cotidiano e memória coletiva da comunidade. Na parte externa serão expostas as máquinas e outros objetos de maior porte relevantes ao processo produtivo. Por exemplo, o engenho movido a tração animal, que pertence a um dos moradores mais antigos, bem como a construção de forno tradicional, que será utilizado para a produção de bolos regionais que serão comercializados para os visitantes.

Figura 9. Esboço do Centro de Memória da Rapadura.
Autor: Aquino (2018).

A coleta dos objetos doados ou cedidos pelos moradores da comunidade deverá ser feita pelos membros da comunidade e por um responsável do projeto para identificar, catalogar e, simultaneamente, sistematizar todas as informações acerca dos objetos em português, espanhol e inglês. Posteriormente, esses objetos devem ser guardados até que sejam devidamente colocados em seus lugares definitivos assim que o memorial da rapadura estiver concluído. Serão confeccionados folders informativos sobre a história da comunidade Campo Alegre de Baixo em português, inglês e espanhol, feitos pelos próprios moradores da comunidade, sob a orientação do grupo de pesquisa.

Assim, para complementar e seguir a proposta Turística na Comunidade Tradicional de Campo Alegre de Baixo juntamente com a implantação do memorial da rapadura, pretende-se realizar um planejamento junto à comunidade para a adequação da infraestrutura local e uma educação/orientação voltada para um atendimento de qualidade, respeitando a cultura e o meio ambiente, pois são primordiais para o desenvolvimento local, em consonância com as normativas vigentes e correlatas com as políticas públicas voltadas ao setor do turismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se que o turismo de experiência em base comunitária, quando bem planejado e assistido junto à comunidade, pode valorizar a cultura e ao mesmo tempo gerar renda de forma sustentável, bem como resguardar o meio ambiente, com o intuito de fomentar o crescimento econômico de forma sustentável, fugindo do modelo tradicional, que, quando mal planejado, gera a degradação do meio ambiente e a dilapidação da cultura.

Com a implantação do ponto de memória da rapadura e a revitalização do engenho, esperamos introduzir novas ideias sem gerar impacto cultural e ambiental na comunidade de Campo Alegre de Baixo. A revitalização do engenho tem a finalidade de fomentar o comércio e de resguardar a cultura, através de uma Proposta de Turismo de Experiência, para manter os jovens na comunidade.

Espera-se que a construção do ponto de memória possa fortalecer as tradições locais e os laços de pertencimento, impulsionar o turismo e a economia local e que a adequação do espaço produtivo às exigências ambientais e da comunidade para a visitação turística contribua para ampliação da geração de renda da comunidade por meio da venda direta dos produtos e derivados (doces, rapadura, caldo de cana, etc.), artesanatos, bem como para a preservação da memória do saber/fazer local.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Zuleika (2018) — *Mapa Georreferenciado da Comunidade Campo Alegre de Baixo*. Projeto Cartografias Culturais dos Municípios do Vale do Rio Cuiabá. NPGA – Instituto Federal de Mato Grosso.
- ARRUDA, Zuleika Alves de; BITTENCOURT, Nadir de Fátima Borges; ARRUDA, Leila Alencar; SILVA, Arivan Salustiano da; SILVA, Nayra; AQUINO, Joyce de Arruda; SLEUTJES, Paulo (2018) — *Projeto de extensão Descobrindo sabores produzindo saberes: uma proposta de turismo comunitário para Campo alegre de Baixo – Nossa senhora do Livramento Mato Grosso*. DPIEx, Instituto Federal de Mato Grosso (IFMT).
- ANDRADE, Juliana Alves (2008) — *A Mata em Movimento: Coroa portuguesa, Senhores de Engenho, Homens livres e a produção do espaço na Mata Norte de Alagoas*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História. João Pessoa, AL.
- CARVALHO, Mariana Sousa (2013) — *Cultura e Turismo na Experiência Integral do turismo Rural*. Portugal: Departamento de Economia, Gestão e Engenharia Industrial da Universidade de Aveiro.
- COUTO, Renan Evangelista (2006) — *Turismo como mecanismo de desenvolvimento local e empreendedorismo sustentável: análise da demanda e do espaço rural do Alto Aiuruoca*. Niterói, RJ: Itamonte MG/Renan Evangelista Couto.
- MALDONADO, C. O. (2009) — *Turismo Rural Comunitário na América Latina: Gênese, Características e Políticas*. In BARTHOLO, R.; SAN SOLO, D. F.; BURSZTYN, I., org. — *Turismo de Base Comunitária: Diversidades de Olhares e Experiências Brasileiras*. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, p. 25-44.
- MELO, Alberto (1998) — *Ditos e Reditos em Torno do Desenvolvimento Local*. «A REDE», Novembro, p. 5-8.
- OEA (2016) — *Pontos de memória: metodologia e práticas em museologia social/Instituto Brasileiro de Museus, Organização dos Estados Ibero-americanos para a Educação, a Ciência e a Cultura*. Brasília (DF): Phábrica.
- PINTO, G. L. (2001) — *Fabricação de rapadura e açúcar batido. Conselho de Extensão*. Universidade Federal de Viçosa, MG, Informe Técnico, 65, p. 09.
- SEBRAE (2015) — *Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas*. Turismo de Experiência. Cartilha desenvolvida pelo SEBRAE. Recife, PE.
- SILVA, Vanda da (2015) — *Engenhos: produção e abastecimento do termo do Cuiabá*. Dourados, MS: UFGD.

ACESSADOS

- LIMA, Carina (2018) — Copyright©2018 Viridis Soluções em Energia S.A.T. Triple Bottom Line: Sustentabilidade e eficiência energética. Disponível em <<https://viridis.energy/pt/blog/triple-bottom-line-sustentabilidade-e-eficiencia-energetica>>. [Acessado em 30/11/2018].

VIOLA-DE-COCHO: O SABER/FAZER QUE DÁ RITMO ÀS CELEBRAÇÕES MATO-GROSSENSES (BRASIL)

LETÍCIA M. TAMIOZZO*

ZULEIKA ALVES DE ARRUDA**

NADIR. F. B. BITTENCOURT***

ARIVAN S. SILVA****

Resumo: A viola-de-cocho (variante da viola regional brasileira) é um instrumento musical essencial nas manifestações culturais e celebrações tradicionais, notadamente dos municípios pertencentes à Região do Vale do Rio Cuiabá e Pantanal Mato-grossense, como o Cururu, o Siriri, a Dança de S. Gonçalo, o Boi-à-Serra e outras festas religiosas que acontecem, principalmente na zona rural. Tombado como Patrimônio Imaterial Brasileiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), esse instrumento musical é singular em relação à forma e sonoridade por possuir um formato piriforme, de tamanho aproximado de 58 cm a 78 cm de comprimento e 10 cm de lateral e composto de cinco ou seis cordas. O presente trabalho discute a relevância do modo de fazer da viola-de-cocho no que tange ao valor patrimonial, bem como o seu valor simbólico, o reconhecimento e valorização desses agentes culturais produtores desse saber para a formação e contribuição de uma identidade cultural.

Palavras-chave: viola-de-cocho; instrumento musical; arte de fazer; manifestação cultural; patrimônio imaterial.

Abstract: The *viola-de-cocho* (variant of the Brazilian regional viola/guitar) is an essential musical instrument in cultural manifestations and traditional celebrations, such as *Cururu*, *Siriri*, *São Gonçalo* Dance, *Boi-a-Serra* and other religious festivals that take place mainly in the countryside, notably in the municipalities belonging to the Region of the Cuiabá River Valley and Pantanal in Mato Grosso state. Listed

---

* Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso – Campus Cuiabá/Curso de Turismo Bacharelado. Email: leh.mainardi@gmail.com.

** Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso – Campus Cuiabá/NPGA. Email: zuleika.arruda@cba.ifmt.edu.br.

*** Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso – Campus Cuiabá/NPGA. Email: nadir.bittencourt@cba.ifmt.edu.br.

**** Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso – Campus Cuiabá/NPGA. Email: arivan.silva@cba.ifmt.edu.br.

as Brazilian Intangible Heritage by the Institute of National Historic and Artistic Patrimony (IPHAN), this musical instrument is singular in relation to the form and sonority of having a pear-shape, approximately 58 cm to 78 cm in length and 10 cm depth and composed of five or six strings. The present work aims to demonstrate the relevance of the *viola-de-cocho*'s way of making and its heritage value as well as the recognition and appreciation of these cultural agents producing this knowledge for the formation and constitution of a cultural identity.

Keywords: *viola-de-cocho*; musical instrument; art of making; cultural manifestation; intangible heritage.

INTRODUÇÃO

A *viola-de-cocho* (variante da *viola* regional brasileira) é um instrumento musical essencial nas manifestações culturais e celebrações tradicionais e/ou divertimento, produzida por mestres artesãos, violeiros e cururueiros, que guardam conhecimentos específicos do saber/fazer.

Instrumento típico do Pantanal de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, a *viola-de-cocho* encontra-se como núcleo de difusão e prática desse saber fazer, nos municípios pertencentes à Região do Vale do Rio Cuiabá e Pantanal mato-grossense. Essas regiões, pertencentes ao bioma Cerrado e Pantanal, possuem a abundância de matéria-prima necessária para a produção artesanal desse instrumento. A diversidade da fauna e flora existentes nesses biomas, assim como o saber das comunidades tradicionais ribeirinhas e pantaneiras, constituíram o amálgama para a produção de um instrumento musical singular nesta região.

O termo «*viola-de-cocho*» está relacionado à técnica de escavação da caixa de ressonância da *viola* em uma peça de madeira inteiriça, a mesma utilizada na fabricação dos «*cochos*», um recipiente regionalmente utilizado na zona rural para depositar o sal e/ou outros alimentos que servem para saciar a fome do gado.

A historiografia aponta referências ao uso da *viola-de-cocho* em notícias no final do século XIX (1940) nos registros realizados pelo etnólogo alemão Karl Von den Steinen a respeito das festas do cururu e da *viola-de-cocho* que ocorriam notadamente na região de Rosário Oeste e Cuiabá, realizadas pelos índios Guatós. Ela era descrita como um violino de cordas de tripa, feito de madeira de salgueiro, chamado Koschó e também como violino de cordas de arame. Mas foi Max Schmidt, outro etnólogo alemão, que registrou o que mais se aproximou à versão da *viola-de-cocho* atual, utilizada pelos índios Guatós na prática do cururu¹.

Outra versão está relacionada à origem da *viola-de-cocho* ao legado português. Anjos Filho² defende a ideia de que a *viola-de-cocho* trata-se de uma adaptação da *viola* de Braga e da *guitarra* portuguesa, que se abasileirou por meio do uso de materiais e de

¹ IPHAN, 2005.

² ANJOS FILHO, 2002.

referências disponíveis no local à época como o cocho, a cola de póca de peixe e linhas feitas a partir das fibras de uma palmeira conhecida como tucum³.

Segundo Anjos Filho⁴, no conhecimento popular é propalado que a viola-de-cocho passou a ser confeccionada após o contato de um artesão ribeirinho, produtor de canoas e de outros instrumentos em madeira local, com um viajante que chegou à comunidade carregando uma viola. A experiência vivenciada fez com que o mesmo se apaixonasse pela melodia emitida pelo instrumento e o desejo de adquirir um semelhante fez com que o ribeirinho reproduzisse uma viola similar a partir da matéria-prima existente na região e de seu conhecimento.

Embora produzida com pequenas variações de material de acordo com o artesão, todos os materiais são típicos da região Pantaneira e do Vale do Rio Cuiabá, o que proporcionou o diferencial e reconhecimento da viola-de-cocho cuiabana e seu tombamento como Patrimônio Imaterial, assim como um elemento catalisador na construção da identidade ribeirinha e pantaneira.

Tombado como Patrimônio Imaterial Brasileiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) como Patrimônio Cultural do Brasil em 14 de janeiro de 2005, por meio do Decreto-Lei 3551, de 4 de agosto de 2000, esse instrumento musical é singular em relação à forma e sonoridade por possuir um formato piri-forme, de tamanho aproximado de 58 cm a 78 cm de comprimento e 10 cm de lateral e composto de cinco ou seis cordas, conforme figura abaixo.

Figura 1. Viola-de-cocho tradicional.
Foto: Antônio Siqueira.

³ IPHAN, 2005.

⁴ ANJOS FILHO, 2002.

A viola é composta pelas seguintes partes: palheta, pestana, pontos, cordas, tampo, cavalete, corpo e cravelhas. Há dois tamanhos de viola-de-cocho, o tamanho padrão ou *standard*, com 78 cm de comprimento, e a violinha de 60 cm de comprimento, como pode ser observado abaixo.

Figura 2. Partes da viola-de-cocho.

Fonte: Joyce Arruda Aquino.

Para a confecção da viola utilizam-se madeiras de espécie regional, sendo as mais utilizadas: a ximbuva, pinho cuiabano para o corpo e braço da viola; a figueira e o sarã para o tampo, e o cedro-rosa, que é utilizado para fazer as palhetas, cravelhas e pestana. Esse instrumento é fabricado também de outras madeiras, como a mangueira, cajá-manga, imbiruçu, consideradas madeiras macias, o que proporciona uma excelente ressonância.

De acordo com Sasso⁵, a maior parte do processo de construção da viola se dá pelo corte de uma tora de madeira bruta em pranchas, seguido pelo recorte e escavação dessa prancha maciça de madeira, onde é desenhado a lápis o contorno da viola a ser escavada como guia. Essa etapa é o que diferencia a viola-de-cocho das demais violas, que são montadas de fora para dentro, ao invés da viola-de-cocho, que é montada de dentro para fora, sendo a escavação que dará forma para a caixa de ressonância e o braço, com exceção do tampo, como pode ser conferido a seguir.

⁵ SASSO, 2011.

Figura 3. Viola-de-cocho secando ao sol.
Foto: Zuleika Arruda.

Há duas etapas no processo de escavação: a primeira é a escavação rústica, que retira os excessos de madeira dando o contorno à viola feito com a madeira ainda verde, e a escavação de seu interior deixando uma borda de 1 cm; a segunda etapa é feita após a secagem da madeira, que pode durar de 10 a 15 dias expostas ao sol, em seguida são realizados os refinamentos, deixando a faixa lateral da viola com 3 mm de espessura e o fundo com 5 mm, dando acabamento ao braço e à palheta.

A próxima etapa no processo de fabricação da viola consiste no tampo, retirado da raiz da figueira, devendo ter aproximadamente 40 cm de largura por 60 cm de comprimento e dois milímetros de espessura. Após a remoção da madeira é feito o contorno do tampo com lápis usando como molde o bojo já entalhado da viola. Em seguida é feita a colagem do tampo no bojo e, posteriormente, as partes que irão compor o instrumento musical, como a palheta, a pestana, os pontos, as cordas, o cavalete e cravelhas.

Até a década de 1980, a viola-de-cocho era feita de maneira tradicional, com a cola feita de póca (uma membrana respiratória dos peixes que, após fervida, cria uma liga), e cordas construídas a partir de fibras de coco e, posteriormente, por tripas de pequenos animais silvestres, como o macaco ou ouriços, que atualmente foram substituídas por materiais industrializados como as cordas de nylon e colas industriais e instrumentos de trabalho modernos.

Sasso⁶ pondera que as ferramentas tradicionalmente utilizadas para a confecção da viola eram a faca, o enxó, a goiva, a plaina manual e o facão. Porém, atualmente

⁶ SASSO, 2011.

essas ferramentas tradicionais vêm sendo substituídas por ferramentas elétricas e a combustão como furadeira, serra tico-tico e motosserra, que facilitam o trabalho dos artesãos/cururueiros.

Figura 4. Ateliê do artesão da viola-de-cocho em Rosário Oeste – MT.
Foto: Antônio Siqueira.

Após a confecção da viola, a próxima etapa consiste em lixar a madeira e, posteriormente, envernizá-la ou não, ficando a gosto do fabricante, com ressalva para o tampo da viola, que não pode ser envernizado, pois pode comprometer o som do instrumento. Após a secagem do verniz é então colada a pestana, feita com madeira de roxinho, e o cavalete feito de teca. Na palheta são feitos 8 furos para fixar cravelhas onde serão presas as cordas. As cravelhas assim como a palheta possuem formatos diferenciados de acordo com o fabricante, podendo assim identificar quem foi seu criador. As notas são dadas por três pontos, que equivalem aos trastes, feitos com barbante tratado com cera de abelha e as distâncias dos pontos em relação à pestana são: o primeiro 3 cm, o segundo 5 cm e o terceiro 7 cm. A última etapa consiste nas cavilhas na pestana para dar passagem às cordas, quatro cordas sendo de nylon e uma de aço, como pode ser observado na figura que segue.

Figura 5. Cururueiro colocando a corda de nylon na viola-de-cocho.
Foto: Zuleika Arruda.

A primeira corda é chamada de prima, feita com nylon 045; a segunda é chamada contra e é feita com nylon 070; a terceira, chamada do meio, é feita com nylon 0100; a quarta, chamada de canotilho, é feita com corda ré do violão de aço; e quinta corda, chamada corda de cima, é feita com nylon 080. Após a afinação a viola está pronta para dar ritmo às festas e aos divertimentos tradicionais.

Figura 6. Cururueiro afinando viola.
Foto: Antônio Siqueira.

A viola-de-cocho, confeccionada artesanalmente e utilizada por músicos (cururueiros) das camadas populares nas festas católicas da Região do Vale do Rio Cuiabá e Pantanal Mato-grossense, é a que dá o ritmo às rodadas de cururu, às danças de siriri e de São Gonçalo e às manifestações do Boi-à-Serra. Embora a viola-de-cocho seja a sustentação harmônica do canto, essas manifestações populares apresentam estilos próprios no que tange à coreografia, música e poesia.

O cururu ou Função, quase sempre associado ao Siriri é um divertimento típico e popular dos mais antigos de Cuiabá e de algumas outras cidades de Mato Grosso. Ele se fez presente em muitas festas devocionais, demonstrando que práticas consideradas pagãs ou próprias de negros escravizados ou alforriados misturavam-se com manifestações sagradas. Tocar, dançar e cantar o cururu dizem respeito a uma vinculação do indivíduo com o santo. Nessa dança, é marcante a presença dos homens no desenvolvimento dessa função. Dele participam pelo menos dois cantadores, um deles tocando instrumentos musicais, como a viola-de-cocho, e o ganzá (instrumento de percussão feito de taquara). O cururu é composto por maior número de cantadores, a maioria toca a viola-de-cocho; os demais, o ganzá e o adufo, que consiste num pandeiro feito de couro de cotia, veado ou outro animal. Os que não tocavam instrumento seguem dançando. São comuns nas rodas de cururu os desafios, também chamados de porfias, ocasião em que um cururueiro desafia, com versos, o outro que, como o primeiro, responde com outro desafio.

Figura 7. No ritmo da viola, cururueiros dançando, cantando e trovando.

Foto: Zuleika Arruda.

O cururu é cantando sempre a duas vozes, sendo uma mais grave e outra mais aguda. Os cantadores se colocam num semicírculo ou em roda e iniciavam a apresentação com quadrinhas sobre a região.

O siriri é um dos folguedos mais populares do estado de Mato Grosso. Ele faz parte das festas tradicionais e festejos religiosos que remetem às brincadeiras indígenas, com ritmo e expressão hispano-lusitanos. Como instrumentos musicais, acompanham a viola-de-cocho, o cracacha (ganzá) e o mocho ou tamboril, conforme Figura 8.

Figura 8. A viola, o ganzá e mocho.
Foto: Zuleika Arruda.

O siriri é dançado em forma de roda, por crianças, homens e mulheres, que podem estar sozinhos, em dupla ou em fileiras. Os movimentos são rápidos e ágeis acompanhados pelo bater de palmas e dos pés, pelas mãos na cintura, gingadas e rodadas sobre os pés.

Figura 9. Siriri de Roda x Siriri em Fila.
Foto: Zuleika Arruda.

A dança reflete o *modus vivendi* simples e festivo das comunidades ribeirinhas e sua coreografia transmite o respeito e o culto à amizade presentes nessas comunidades. A viola-de-cocho, que embala os sons do cururu e as coreografias do siriri, faz parte das manifestações folclóricas do Vale do Rio Cuiabá e Pantanal Mato-grossense.

DO SABER/FAZER QUE DÁ RITMO ÀS CELEBRAÇÕES MATO-GROSSENSES AO VALOR SIMBÓLICO, PATRIMONIAL E IDENTITÁRIO

Embora reconhecida pelo seu modo de fazer, a viola-de-cocho não representa apenas um instrumento musical que embala os sons do cururu e as coreografias do siriri e dança de S. Gonçalo, as festas de santos, os aniversários, os casamentos e as festividades organizadas como pagamento de promessas. Ela possui um significado simbólico que extrapola o lado funcional de um mero instrumento musical e constitui um elemento catalisador da formação da identidade e manutenção da cultura das comunidades tradicionais rurais do vale do Rio Cuiabá e pantaneira.

Figura 10. Cururueiros comandando festa de Santo no município de Rosário Oeste (Alto Cuiabá).
Foto: Antônio Siqueira.

A viola-de-cocho, símbolo da identidade mato-grossense, é um objeto imbuído de signos e significados que vão muito além de um mero instrumento musical. Para o curureiro, a viola possui um valor simbólico, constituindo um instrumento sagrado e um meio de contato com o divino. É um instrumento cuidado com muito respeito e zelo pelos cururueiros, que aprenderam a arte de fazer e tocar com seus pais ou parentes próximos e assim fazem com seus filhos, perpetuando a cultura.

Daí a relevância do entendimento dos signos existentes no objeto (a viola) como uma forma de compreender os valores — as representações — dos artesões/cururueiros, bem como os signos existentes nas práticas culturais associadas ao uso funcional da viola nos rituais e festas religiosas, nas danças, na música e nas coreografias, que se constituem em representações do sagrado durante as festividades.

O processo de produção da viola-de-cocho é imbuído de saberes e fazeres, crenças, rituais e devoções que estão implícitas no objeto produzido e que foram transmitidos pela oralidade por diversas gerações evidenciando a relação com a natureza e a religiosidade existentes nas comunidades tradicionais do Vale do Rio Cuiabá e Pantanal.

Baudrillard⁷ chama a atenção para o fato de os objetos possuírem significados imanentes em que a funcionalidade não está ligada apenas à finalidade prática dos objetos, mas também à sua capacidade de fazer parte de um jogo de relações, ou seja, em que os objetos passam continuamente do enfoque funcional para o simbólico dentro de um determinado sistema cultural.

O papel das interações entre indivíduos e grupos constitui uma rede de significações em torno do objeto representado, o qual passa a ser integrado aos valores e às práticas sociais dos grupos⁸. Essas representações sociais dizem respeito à produção dos saberes sociais desenvolvidos no cotidiano e que pertencem ao mundo vivido e constituem os modos de conhecimento, saberes do senso comum que surgem e se legitimam na conversação interpessoal cotidiana e saberes cotidianos que pertencem ao mundo social das comunidades tradicionais ribeirinhas e pantaneiras.

As comunidades tradicionais ribeirinhas/pantaneiras, com suas características e especificidades locais, possuem um modo de viver e habitar representativo nos detalhes arquitetônicos, na configuração espacial dos povoados voltados para o rio, nos quintais com finais na margem do rio, pela prática de usar o rio como via de deslocamento. O modo simples de viver, o conhecimento ecológico, os saberes e fazeres transmitidos ao longo das gerações pela oralidade, a forte religiosidade, os laços prevaletentes de parentesco e um imaginário popular permeado de signos e símbolos provenientes da água e religiosidade, são características prevaletentes nessas comunidades⁹.

Figura 11. *Modus Vivendi Ribeirinho*.

Foto: Antônio Siqueira.

⁷ BAUDRILLARD, 2008.

⁸ JODELET & PAREDES, 2009.

⁹ TAMIOZZO, 2019.

A água faz parte do seu cotidiano, representa-os, sendo dotada de significado cultural. [...] As comunidades tradicionais que habitam ao longo dos rios ou região pantaneira, como sujeitos sociais, possuem representações que caracterizam seu grupo cultural e que foram instituídas, a partir de um imaginário social, construídas em sua relação íntima com a dinâmica das águas. [...] Para os moradores das comunidades tradicionais ribeirinhas e pantaneiras a água é muito mais que um elemento da paisagem natural, ela representa fonte de subsistência, de (re)produção da vida; espaço do ócio e lazer, da religiosidade e das lendas e mitos¹⁰.

Assim como a dinâmica das águas, o ciclo das cheias e a seca interferem na vida dessas comunidades circundadas pelas águas do Rio Cuiabá e do Pantanal, associados ao conhecimento popular, a arte de fazer a viola-de-cocho também está impregnada de representações sociais que o homem tem com o meio ambiente. A retirada das madeiras a serem usadas na viola-de-cocho está relacionada à dinâmica da natureza, pois acredita-se que o corte da madeira sofre influência dos períodos de seca e chuva, assim também como o estágio da lua. De acordo com o saber popular, a madeira deve ser cortada apenas na lua minguante evitando assim que rachem ou que sofram ataques de insetos como cupins. Esses conhecimentos estão imbuídos no processo de produção desse instrumento musical, que vão além do processo de fabricação e contribuem para a manutenção da cultura e dos saberes relacionados à sua fabricação e execução musical.

A marca da paisagem pantaneira está implícita nas violas que são decoradas com elementos da fauna e flora local, desenhadas a fogo e pintadas com tinta colorida, ou bem branquinhas, na madeira crua, regional. Representativa das práticas culturais e identidade cuiabana, a viola traz signos da religiosidade representados pelos adornos usados pelos cururueiros. A título de exemplificação é uma prática comum entre os cururueiros amarrarem fitas coloridas no cabo como da viola-de-cocho. Essa prática indica o número de rodas de cururu em que a viola foi tocada em devoção a um santo, conforme imagens abaixo.

---

¹⁰ TAMIOZZO, 2019: 6-8.

Figura 12. Símbolos e signos da fé e devoção ao santo na viola.
Foto: Zuleika Arruda.

Na simbologia católica cada cor representa a fé e devoção a um santo: o amarelo é utilizado no dia de Nossa Senhora da Conceição, o verde no dia de São Gonçalo, o verde e vermelho para S. Sebastião, o rosa para S. João, o vermelho para o Divino Espírito Santo, a branca para Nossa Senhora das Graças e o azul para S. Benedito.

A viola-de-cocho, desde sua fabricação, como mencionado acima, até o momento de sua utilização dando ritmo às canções dos cururueiros, constitui um objeto extremamente carregado de signos e de linguajar cheio de expressões e sotaque tipicamente ribeirinho.

Nas festas de santos realizadas nas comunidades tradicionais rurais, a presença dos cururueiros é garantida. As festas, geralmente organizadas por devotos que se reúnem em casa e convidam um grupo de cururueiros para tocar e dançar, seja para pagar uma promessa atendida por um santo de sua devoção, seja como forma de demonstrar sua fé ou cumprir com a tradição de homenagear o santo de devoção anualmente. No momento da ladainha os tocadores/cururueiros seguem todo um ritual religioso e, passado esse momento, eles se divertem fazendo repentes que exigem grande habilidade para improvisar sobre temas reais de suas vivências.

Figura 13. Participações diversas em rituais e festas religiosas — cururueiros.
Foto: Zuleika Arruda.

As toadas e repentis dos cururueiros são imbuídos de muitos significados (práticas cotidianas, de fé e devoção ao Santo, etc.) que vão dando direcionamento às festas, desde o seu início com o levantamento do mastro do santo ao qual é dedicada a festa até o seu encerramento, com a retirada do mesmo, até os ritmos que comandam a coreografia das danças. No universo dos cururueiros tocar a viola-de-cocho, dançar e cantar o cururu diz respeito a uma vinculação do indivíduo com o santo.

Figura 14. A devoção e homenagem ao santo.
Foto: Zuleika Arruda.

A viola que dá ritmo às toadas dos cururueiros e às danças de Siriri e São Gonçalo são extremamente constituídas de um linguajar cheio de expressões e sotaque tipicamente ribeirinho. A oralidade, o improviso dos repentistas das trovas e cantorias e a ritualização do festa também constituem características marcantes nesse grupo social. Mesmo destituídos do conhecimento formal, reproduzem frases de origem latina nos rituais religiosos adquiridos pela oralidade. Consideramos que a memória coletiva em conjunto com a oralidade constitui uma forma de preservação e reprodução da sabedoria do patrimônio cultural local. Além da importância linguística estão envolvidos diversos significantes relacionados ao lugar de pertencimento desse instrumento, que são produzidos com materiais disponíveis na região e sofrem influências geoculturais do lugar onde são confeccionadas.

De acordo com o dossiê do Iphan¹¹, há dois tipos distintos de tocar a viola-de-cocho: os chamados sotaques rio-acima ou a viola-rio-acima, em referência ao trecho do rio Cuiabá em direção à nascente e formado por corredeiras que impedem a navegação, e sotaques rio-abaixo ou viola-rio-baixana, que corresponde ao trecho navegável do rio a partir da cidade de Cuiabá em direção ao Pantanal e sua foz. No trecho denominado rio-acima a viola-rio-acima é tocada em ritmo mais lento e, em consequência, o cururu tem também andamento mais moderado. No trecho denominado de rio-abaixo, a viola é tocada em andamento mais vivo refletindo no ritmo do cururu. As diferenças de andamento são acompanhadas por maneiras diferentes de dançar o siriri nessas localidades.

¹¹ IPHAN, 2005: 25.

Na atualidade, a (re)produção do saber fazer da viola-de-cocho está comprometida devido à substituição da matéria-prima de origem animal pelos materiais industrializados e por uma legislação ambiental que determina o corte de árvores à medida que dificulta o licenciamento e o acesso dos artesãos/cururueiros à matéria-prima necessária à confecção da viola. Essa questão relacionada ao patrimônio ambiental ocorre devido ao fato de a viola-de-cocho ser tradicionalmente confeccionada por madeiras com qualidades muito específicas ou animais silvestres, protegidos por lei.

Outro aspecto está relacionado ao envelhecimento da população masculina e portadora desse conhecimento da arte de fazer esse instrumento. À medida que os cururueiros vêm envelhecendo, reduz-se o número de fabricantes e tocadores e a população jovem apresenta pouco interesse em dar continuidade ao saber fazer da viola-de-cocho, assim como a sua musicalização.

Diante desses fatos e, também, do crescente reconhecimento da viola-de-cocho como um símbolo da identidade do Estado de Mato Grosso, o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/CNFCP utilizou a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais/ INRC para a sistematização de dados, levantamento, identificação e localização de documentos e referências sobre a viola-de-cocho¹² necessários para sua incorporação no Livro de Saberes.

Segundo o Dossiê do IPHAN¹³ o processo de reconhecimento da dimensão patrimonial dos saberes e fazeres engendrados no modo de fazer da viola-de-cocho constitui um dos caminhos viáveis para o reconhecimento social e da valorização de indivíduos e grupos que vêm sendo regularmente colocados à margem do processo histórico de construção da identidade e da cultura brasileira.

O seu tombamento como patrimônio imaterial cultural significou o reconhecimento pelo Estado do valor cultural desse saber/fazer para a construção da identidade cultural, bem como a consolidação do desejo do poder público de construir uma representação cultural identitária para Mato Grosso.

Com esse processo de patrimonialização e o cenário socioeconômico da sociedade contemporânea, a arte de fazer da viola-de-cocho é (re)significada com reflexos na produção de novos objetos e expressões culturais a elas associadas como o siriri e o cururu.

O «siriri de fundo de quintal», vinculando as sociabilidades festivas que articulam em seu interior como as relações de parentesco e vizinhança, se converte na espetacularização da cultura por meio da representação do *modus vivendi* e práticas culturais do ribeirinho representados nos objetos culturais e nos adornos utilizados nas coreografias como o chapéu, a peneira, a rede, a canoa, o mocho, o pote, o pilão, etc., que passam a ser representativas nos festivais culturais como símbolo da cultura mato-grossense.

---

¹² IPHAN, 2000.

¹³ IPHAN, 2005: 19.

Figura 15. Siriri estilizado (Grupo Flor Ribeirinha).

Foto: Zuleika Arruda.

A representação da viola-de-cocho como símbolo da cultura mato-grossense faz também com que surja um novo nicho no mercado para a produção padronizada de novos objetos culturais para atender ao mercado turístico por meio da confecção de souvenir como chaveiros, ímãs de geladeira e pequenas violas com inscrições criptografadas como recordações para os turistas. A funcionalidade do objeto (viola-de-cocho) passa a ser imbuído de novos signos e se converte em uma mercadoria cultural que passa a ser valorizada como um dos símbolos de identidade mato-grossense.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É inegável a relevância do tombamento da viola-de-cocho como Patrimônio Imaterial Brasileiro e como signo identitário da cultura mato-grossense. Entretanto o seu tombamento como patrimônio imaterial não deve ser concebido apenas pelo risco de desaparecimento desse um instrumento musical singular e especial em relação à forma e sonoridade. O seu valor patrimonial transcende a produção material como simples instrumento musical à medida que possui um valor simbólico tanto para o artesão/cururueiro quanto para os demais membros da comunidade que participam das práticas socioculturais cotidianas mediatizadas pela viola-de-cocho. A viola está presente nos momentos de lazer e na reza, sofrimento e agradecimento. É um instrumento que faz parte do cotidiano dessas comunidades, das suas vivências e suas memórias sociais.

Apesar das ameaças de desaparecimento, tanto do instrumento musical quanto da sua musicalidade e celebrações culturais associadas, a viola-de-cocho vai sendo produzida e tocada quase que exclusivamente pelas comunidades tradicionais rurais, que têm

se mantido fiel à sua origem, no seu modo de saber/fazer e cantar presentes nos ritos e festejos religiosos e profanos. A oralidade presente nesse grupo social, o improviso dos repentistas das trovas e cantorias e a ritualização da festa também representam uma forma de manutenção da cultura à medida que (re)produzem um saber transmitido por seus antepassados.

Nesse sentido é que o saber/fazer da viola-de-cocho que dá ritmos às celebrações mato-grossense deve ser preservado, pois é por meio da música produzida nessas práticas culturais que a viola revela a sua identidade e marca a cultura do povo mato-grossense.

BIBLIOGRAFIA

- ANJOS FILHO, Abel Santos (2002) — *Uma melodia histórica: eco, cocho, cocho-viola, viola-de-cocho*. Cuiabá: Ed. do Autor.
- ARRUDA, Rinaldo (1999) — *Populações tradicionais e a proteção de recursos naturais em unidades de conservação*. «Ambiente & Sociedade». Ano II, n.º 5, 2.º Semestre. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/asoc/n5/n5a07>>. [Consulta realizada em 07/06/2018].
- BAUDRILARD, J. (2008) — *O Sistema dos Objetos*. Trad. Zulmira Ribeiro Tavares. 5.ª Ed. São Paulo: Perspectiva.
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN (2000) — *Inventário Nacional de Referências Culturais: manual de aplicação*. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.
- (2005) — *Dossiê Iphan: modos de fazer da Viola de Cocho*. Brasília: Centro Nacional de Cultura Popular. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_modos_fazer_viola_cocho.pdf>. [Consulta realizada em 16/09/2018].
- (2013) — *Educação Patrimonial: Manual de aplicação: Programa Mais Educação/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Brasília: Iphan/DAF/Cogedip/Ceduc.
- JODELET, Denise; PAREDES, Eugênia C. (2009) — *Pensamentos míticos e representações sociais*. Cuiabá: EdUFMT/FAPEMAT/EdUNI, 266 p. (Coleção Educação e Psicologia; v. 13).
- SASSO, Wilson (2011) — *Manual de construção da viola de cocho*. Curitiba: Ed. do Autor.
- TAMIOZZO, Leticia Mainardi (2019) — *As narrativas dos mitos e lendas como estratégia para a elaboração de rota turística cultural no vale do rio Cuiabá, Mato Grosso – Brasil*. Cuiabá: Instituto Federal Mato Grosso – Octayde Jorge da Silva. Artigo de conclusão de curso.

CARTOGRAFIA DOS LUGARES DE RESISTÊNCIAS DOS MODOS DE FAZER DA REDE DE DORMIR: REDEIRAS DE VÁRZEA GRANDE (MT) — BRASIL

LAURENICE LOPES DE SOUZA*

NADIR F. B. BITTENCOURT**

ZULEIKA ALVES DE ARRUDA***

Resumo: A rede de dormir é um tipo de leito herdado do saber/fazer dos indígenas, originalmente tecida da fibra da palmeira tucum e buriti, cipós e algodão, de formato retangular e suspenso por duas extremidades por meio de punhos. A historiografia regista que foram as mulheres dos colonos portugueses que adaptaram a técnica indígena por meio da substituição das fibras vegetais pelo algodão, assim como incorporaram varandas (guarnições laterais da rede) e franjas ornamentais nas redes. Em Mato Grosso, a tradicional arte de tecer rede de dormir é evidenciada nos municípios que pertencem ao Vale do Rio Cuiabá, nas comunidades rurais do município de Várzea Grande. As redes produzidas se diferenciam da produção de outras redes e tecidos artesanais pela urdidura realizada em teares verticais, com tecedura de baixo para cima e pelo tecido grosso resultante da trama, um legado da etnia Guaná. O presente trabalho objetiva cartografar os lugares de resistências, as (re)significações do modo de saber/fazer da Rede Cuiabana e os entraves enfrentados pelas artesãs para a comercialização do produto.

Palavras-chave: rede de dormir; saber/fazer; resistência; (re)significação.

Abstract: The sleep hammock is a type of hanging bed whose knowledge is part of the indigenous cultural heritage in Brazil. Originally these artifacts were made by weaving vegetal fibers as palm trees and cotton and were rectangular shaped objects. The Brazilian historiography also registers that the Portuguese wives were responsible for adapting the indigenous weaving technology by replacing the palm trees fibers by cotton fibers and introduced the macramé hangings (varandas) in the hammocks sides and decorative fringes as well. In Mato Grosso State the art still resists in several communities placed around Cuiabá River valley in

---

* Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso — Campus Cuiabá/Curso de Turismo Bacharelado. Email: lopes.laurenice@gmail.com.

** Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso — Campus Cuiabá/NPGA. Email: nadir.bittencourt@cba.ifmt.edu.br.

*** Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso — Campus Cuiabá/NPGA. Email: zuleika.arruda@cba.ifmt.edu.br.

Mato Grosso State. However, this practice is more intensive in some communities located in the rural area of Varzea Grande municipality due to their extraordinary artistic beauty. This research aims to map the communities where hammocks artisans are still resisting and commercialization.

Keywords: sleep hammock; traditional knowledge; resistin.

INTRODUÇÃO

A rede de dormir é um tipo de leito herdado do saber/fazer dos indígenas, originalmente tecida da fibra de palmáceas e algodão, de formato retangular e suspenso por duas extremidades por meio de punhos. A historiografia registra que foram as mulheres dos colonos portugueses que adaptaram a técnica indígena por meio da substituição das fibras do tucum pelo algodão, assim como incorporaram varandas (guarnições laterais da rede) e franjas ornamentais nas redes.

Esse tipo de leito somente passou a ser denominado de rede quando os portugueses adentraram o território brasileiro no ano de 1500. O escrivão Pero Vaz de Caminha, ao descrever os hábitos e costumes indígenas para o Rei Dom Manuel, a nomina rede em referência à rede de pescar portuguesa, no dia 27 de abril, sem ao menos considerar que a mesma pudesse ter outra denominação. Segundo Holanda¹ «esses leitos maneáveis e portáteis constituíram objeto de ativo intercâmbio com os naturais da terra», bem como foi amplamente incorporado no cotidiano dos recém-chegados por meio da prática do costume de dormir em rede.

Em Mato Grosso, os disseminadores da rede foram os bandeirantes paulistas que as carregavam em suas incursões para o interior da capitania mato-grossense no final do século XVII nos apresamentos indígenas e a partir do século XVIII, durante o ciclo mineiro. A situação de isolamento geográfico nesse período contribuiu para a produção de uma rede singela e sem muitos adornos².

Peca utilitária fundamental em todo o período colonial, «o leito da terra» foi usado até a primeira metade do XIX por administradores da coroa portuguesa, padres, comerciantes, senhores de terra, bandeirantes, colonos, caboclos e viajantes. No caso de Mato Grosso, essa utilidade transcorre até a segunda metade do século XX. Com efeito, o cônego Vicenzi em visita à Cuiabá, no início de 1920, segundo Leonzo³ observa que não existia o uso da cama como leito por estes ermos. E, que o autor ao descrever o cotidiano da cidade, pondera «as casas estavam aparelhadas para abrigar, se necessário, diversas redes armadas, havendo, particularmente em Cuiabá e em Poconé, uma espécie de indústria desses objetos destinados ao repouso».

---

¹ HOLANDA, 2008.

² HOLANDA, 2008.

³ LEONZO, 2004.

Nesse período, até o final da primeira metade do século XX, as artesãs dominavam todo o processo produtivo, desde as etapas do plantio do algodão, passando ao descaroçamento, cardamento, fiamento, tingimento, enovelamento e, por fim, a própria confecção da rede. Toda essa tecnologia resultou num modo de produção singular em que o tecido artesanal se destacava pela sua firmeza e espessura, característica resultante do tipo particular da trama sem avesso que era urdida em tear vertical, com tecedura de baixo para cima.

Signo da artesanania mato-grossense, a rede de dormir cuiabana é confeccionada em uma trama firme e um tipo de bordado denominado de lavrada. A memória coletiva do modo de saber/fazer da Rede Cuiabana é um legado da etnia Guaná em seu processo de reterritorialização, por volta da primeira metade do século XIX, na margem direita do rio Cuiabá, em frente ao atual bairro do Porto⁴. A territorialidade desse saber/fazer encontra-se nos municípios que pertencem ao Vale do Rio Cuiabá, mas são nas comunidades rurais do município de Várzea Grande e principalmente na comunidade de Limpo Grande que a rede conquista o mercado regional pela sua beleza artística.

O presente trabalho objetiva cartografar os lugares de resistências, as (re)significações do modo de saber/fazer da Rede Cuiabana e os entraves enfrentados pelas artesãs para a comercialização do produto.

TECENDO OS CAMINHOS, A TERRITORIALIDADE E AS URDIDURAS DA REDE CUIABANA: O SABER/FAZER

No imaginário coletivo das comunidades tradicionais e ribeirinhas do Vale do Rio Cuiabá e, fortemente propalado no município de Várzea Grande, a Rede Cuiabana é de origem da etnia Chané-Guaná de língua Aruak. Cujo território imemorial era o Chaco Paraguai, migrando no século XVIII, para as margens do rio Paraguai e, por volta de 1819 migraram novamente, em processo de (re)territorialização, em aldeamento voluntário, para a margem direita do rio Cuiabá, atualmente município de Várzea Grande. Silva⁵ analisa o encantamento do desenhista Hercule Florence da Expedição Langsdorff em relação às redes durante sua passagem por Cuiabá em 1827. Sua obra registra esse saber/fazer de forma detalhada, destacando a originalidade da arte e trama do tecido da rede e dos «panões» produzidos pelas mulheres guanás, que utilizavam quadrados e régua de madeira e empregavam uma técnica única e singular de unir até 1000 fios verticais, tramados inteiramente na horizontal, formando uma trama fechada. O tecido poderia ser tingido utilizando-se pigmentos minerais e vegetais. Observa ainda o autor que as técnicas e os utensílios das mulheres guanás eram os mesmos empregados pelas mulheres cuiabanas para tecer as redes de dormir.

---

⁴ SILVA, 2001.

⁵ SILVA, 2001.

A Rede Cuiabana, confeccionada em algodão natural, era produzida em dois tipos: a lisa feita de algodão cru na cor natural e sem adornos, e a listrada, que também era confeccionada a partir de algodão cru, porém tingida com folhas, raízes, cascas de plantas locais, como as folhas da negramina e as cascas do chico magro, que eram amplamente utilizadas para tingir o tecido tramado. Estes eram os tipos mais comuns, produzidos para o uso doméstico dos menos abastados.

A partir do acesso aos novelos de linhas industrializadas, na segunda metade do século XX, as artesãs passam a produzir a rede lavrada, ou seja, bordada, colorida e com mais adornos. Nesse processo constata-se a ressignificação do saber/fazer da rede com a presença do uso de amostras de bordados de domínio doméstico de cada artesã e de famílias abastadas que tinham sob sua tutela redeiras/artesãs exclusivas para tecer suas redes. De acordo com as habilidades de cada redeira/artesã em manipular os bordados e monogramas, as redes eram confeccionadas como presentes (redes de presente) ou para uso familiar⁶.

Palma⁷ pondera que o *modus operandis* do uso da Rede Cuiabana também está na composição do imaginário do século XX, mais precisamente no período de poderio das famílias locais, quando a rede passa de peça utilitária para objeto de poder. Em uma semântica imagética, constitui-se em *status* sendo produzida nas cores branca e preta a serem presenteadas exclusivamente aos ilustres da terra como políticos, padres, médicos, compadres, nubentes e visitantes à cidade de Cuiabá. O mesmo se dava com a confecção de redes com desenhos tramados/bordados que traziam inscrições com o oferecimento, datas para serem lembradas, nomes entrelaçados e/ou descrições significativas, reservando-se às redeiras mais habilidosas o privilégio de tecer as redes que seriam presenteadas.

---

⁶ PALMA, 1996.

⁷ PALMA, 1996.

Figura 1. Redes lavradas com amostras (bordadas) permanentes e ressignificadas.
Fonte: Arruda (2018).

Parafraseando Baudrillard⁸, esse valor simbólico, agregado ao valor funcional dos objetos de consumo, possui o objetivo de acompanhar as mudanças das estruturas sociais e interpessoais premente na sociedade, ou seja, constitui um reflexo da sociedade e dos seus tempos. No caso da sociedade mato-grossense, a rede constitui um objeto imbuído de valor funcional agregado ao valor simbólico.

A TERRITORIALIDADE DO SABER FAZER DA REDE CUIABANA

A territorialidade da Rede Cuiabana encontra-se nos municípios que pertencem ao Vale do rio Cuiabá, mais precisamente nas comunidades de Várzea Grande. Nessas comunidades foi construída uma teia de relações de poder, primeiro por meio da reterritorialidade dos guanás, segundo por ocupar determinados territórios especializados na produção da rede cuiabana e terceiro pelo compartilhamento de saberes de sua cultura material e imaterial, além de estar manifestada nas relações cotidianas de trabalho e casamento entre a população tradicional. A comunidade de Limpo Grande, na atualidade, é a representante da resistência desse saber.

A comunidade rural de Limpo Grande, reduto das redeiras, pertence ao município de Várzea Grande, a 23 km do seu centro urbano. O acesso se dá pela Rodovia dos Imigrantes no km 517. Dentro da jurisdição do município de Várzea Grande, a comunidade de Limpo Grande pertence ao distrito de Capão Grande, antiga sesmaria do Capão do Pequi.

⁸ BAUDRILLARD, 2000.

Figura 2. Cartografia das resistências das redeiras de Limpo Grande – Várzea Grande MT.
Fonte: Arruda (2018).

Limpo Grande se constituiu por volta de 1946 e, dois anos após o surgimento, foi incorporado ao município de Várzea Grande. Todavia, a comunidade está culturalmente mais interligada à comunidade de Ribeirão do Cocaís, pois as três principais famílias formadoras de Limpo Grande derivam desse distrito. Assim, mantêm-se estreitas relações de parentescos, obrigações de compadrio e festividades em devoção aos santos(as) com os antigos moradores de Ribeirão dos Cocaís no município de Nossa Senhora do Livramento.

A prática cultural de fazer a rede, de baixo para cima e sentada no chão junto ao tear, se faz presente no cotidiano e na paisagem cultural da comunidade de Limpo Grande, onde uma parentela e ou comadres se organizavam e ainda se organizam para confeccionar redes, xales, tapetes ou caminhos de mesa.

Figura 3. Artesã tecendo sentada junto ao tear vertical e produção de jogo de mesa, tapetes e xales.

Fonte: Souza (2018).

Compondo o mobiliário da residência dessas artesãs, notadamente na sala, encontra-se o tear vertical que ocupa um lugar de destaque, juntamente com os novelos de linha e amostras, apetrechos do tear como a espichadeira, o buriti, a abrideira, as taquarinhas de trocar os fios, a bateadeira e o puçá de fazer a varanda.

Em Limpo Grande, nas casas das artesãs/redeiras mais velhas, há sempre um nicho/oratório em devoção ao santo(a) da família, juntamente com imagens de Santa Clara e Santa Luzia, que representam as duas festas religiosas organizadas pela comunidade. Essas festas são tradições que mantêm, atual, o antigo sistema de relações parentais e de compadrio, materializado nas obrigações, organização e feitura da festa.

O universo das tecelãs está imbuído de signo, símbolo, significante e significado. Não é apenas no saber/fazer da rede que estão impressas a cultura e a identidade dessa comunidade, mas também no linguajar singular que envolve o processo produtivo. Há um vocabulário específico usado no cotidiano das artesãs como [sic]: enovelar, urdir, encastão, troque, lavrado, amostra, bilros, tecer de ganho, rederas, corte de fio, tecer, punho, sobrepunho, cadarcinho, travessado, canto, liço, puçá, meeiro, limpinho, guarda ou cercadeira, varanda, urdume, subideira, topinho e, os apetrechos tear, buriti, cunhas, puçá, tear, abrideira e taquarinhas. Esse linguajar está vinculado ao modo de fazer da rede e ao cotidiano das redeiras.

A respeito do particular ato de falar, Certeau⁹ observa que esse ato se produz na fabricação do cotidiano, mas não se coadunando com as chamadas «normas da língua culta». Assim é que no cotidiano se constroem ‘performances’ de falas, imagens que

⁹ CERTEAU, 1994.

esses usuários criam ao partilharem suas experiências. E ‘essas maneiras de fazer’ constituem as mil práticas pelas quais os usuários se (re)apropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sociocultural.

A matriz cultural que contribui para a transferência e transmissão do saber/fazer a rede de uma geração para outra é a mesma que medeia as tramas e urdiduras desse saber/fazer. Holanda¹⁰ constatou, no ano de 1946, na paisagem cultural das comunidades produtoras da rede na região de Cuiabá/Várzea Grande, que as artesãs detinham na memória um variado número de desenhos e demonstravam uma grande perícia e exclusividade em tramar combinações das amostras. O domínio dessa habilidade era motivo de honra ou dignidade profissional, possibilitando a posição de destaque como a «melhor redeira».

Quanto a esse destaque, registra a máxima expressão que «redeira de um desenho só merece pouco caso», cabe lembrar, que essa expressão somente se adequa, naquele contexto histórico, pois na atualidade novos rearranjos produtivos surgem na confecção da rede alterando a paisagem, a dinâmica espacial e produtiva dessa comunidade.

Na realidade, o processo produtivo atual tem se configurado em uma nova divisão social do trabalho, marcado pela especialização de tarefas como: urdir, lavar, fazer punho e sobrepunho, fazer a guarnição da varanda no puçá, tear retangular onde se executa a técnica de filé e tramar determinadas amostras.

Figura 4. Composição das varandas com motivos tradicionais e (re)significados e um dos tipos de punho trançado.
Fonte: Arruda (2018).

¹⁰ HOLANDA, 2008.

Esta especialização que surge para atender à lógica de um mercado consumidor emergente, foi engendrada pelos comerciantes que financiavam a produção da rede, com a matéria-prima da linha industrializada, como estratégia para reduzir o tempo de confecção, que acabou por provocar a fragmentação do saber/fazer das artesãs.

Corroborando a lógica desse mercado emergente de outros estados consumidores da rede de dormir, o processo produtivo passou a incorporar o uso de linhas industrializadas com cores vibrantes na confecção das redes, notadamente nas matizes verdes, rosas, azuis, amarelas e lilás, e também pela presença de desenhos bordados com elementos da paisagem natural e cultural de Mato Grosso.

Figura 5. Rede com elementos da paisagem natural mato-grossense.

Fonte: Souza (2018).

Houve também a mudança dos bordados geométricos gregos existentes na guarda do meeiros (borda da rede) por flores e aves ou pela combinação dos dois elementos, como pode ser observados nas figuras 1 e 5.

Figura 6. Rede sendo tecida no tear vertical com motivos da fauna pantaneira e tapete com bordado floral.
Fonte: Souza (2018).

As artesãs/redeiras têm preferências declaradas por cores e desenhos que, no conjunto, formam um estilo particular que as identificam. São as ‘carreiras’, isto é, a composição de redeiras que tanto pode ser formada por laços de mãe e filha, nora e sogra, quanto por laços de amizade e compadrio, que marcam suas preferências estéticas e afetivas. Observa-se que essas suas relações interpessoais são construídas no processo de confecção da rede configurando-se como uma complexa rede de ambiência.

Esse universo feminino de amostras, urdiduras, teceduras, tramas, bordados e linhas coloridas, vem sendo mescladas com a presença de tessituras (estratégias) incorporadas à vida cotidiana e ao processo produtivo conferindo no espaço-tempo visibilidades e legibilidades nas relações sociais da comunidade tecelã¹¹.

Parafraseando Certeau¹², no cotidiano há sempre atores, no caso as redeiras, que seriam esses agentes produtivos que tramam urdiduras nos seus fazeres da vida cotidiana, permeando-as com reinvenções de um «cotidiano que se inventa com mil maneiras de caça não autorizada».

No processo evolutivo da rede, este objeto inicialmente era caracterizado pela sua bidimensionalidade estrutural, por ser constituído basicamente por linhas verticais (urdidura) e horizontais (trama). Enquanto permaneceu como um utensílio na função de leito de dormir e transporte, a rede expressava basicamente essa estrutura, sendo produzida apenas nas variedades lisa (cor única) ou listrada (duas cores)¹³.

¹¹ SOUZA, 2018.

¹² CERTEAU, 1994.

¹³ SOUZA, 2018.

A partir do momento que a função da rede desloca do valor utilitário cultural/simbólico para objeto decorativo/estético, novos elementos (signos) são agregados e passam a compor sua tridimensionalidade, com a urdidura (vertical), trama (horizontal) e o bordado, terceira dimensão, entremeados na urdidura e trama do tecido, bem como as varandas que guarnecem suas bordas. Essas dimensões estéticas são corroboradas por diferentes cores e desenhos (amostras), com apelo da comunicação visual da paisagem natural do Pantanal, procurando transformá-la em um produto para o turismo. Mesmo com a inserção desses novos motivos, ainda não houve o esperado retorno financeiro para as artesãs/redeiras de Limpo Grande na comercialização, venda mais célere, e visibilidade de produção de uma artesanaria singular e ímpar do artesanato brasileiro¹⁴. A identificação e a identidade da comunidade de Limpo Grande estão vinculadas ao saber/fazer da rede cuiabana, uma vez que essa comunidade passa a ser reconhecida e identificada como o lugar de produção da rede. Se foram as mulheres guanás que ensinaram as mulheres de Limpo Grande a tecer ou se esse saber fazer vem de outra fonte não importa, pois a matriz cultural guaná permanece como referência simbólica da identidade da rede que se tece em Limpo Grande.

O SABER/FAZER DAS REDEIRAS: RESISTÊNCIA E ENTRAVES PRODUTIVOS

O saber/fazer da Rede Cuiabana perdura há algumas gerações. Até meados da segunda metade do século XX, as artesãs dominavam todo o processo de produção da rede, que consistia em plantar e cultivar o algodão, bem como descaroçar, cardar, enovelar e tingir o fio. A matéria-prima utilizada pelas artesãs, após o advento da linha industrializada, é adquirida nos comércios especializados existentes em Cuiabá e Várzea Grande.

No processo de produção da rede, os entraves atuais estão relacionados à dificuldade de aquisição da linha industrializada, que é a matéria-prima desse artesanato, e à comercialização final dos produtos. O alto custo da linha industrializada necessária à produção de redes de alta qualidade e de preço final elevado acaba diminuindo a renda das redeiras, o que compromete a sobrevivência do artesanato.

Tabela 1. Resistências e resiliência das redeiras em Limpo Grande – VG 2018.

Ativas	Aposentadas	Ensina a arte	Concilia a arte com outra atividade	Especialista em partes da rede	Total
23	07	02	08	09	49
Número de redeiras resistentes no ano de 2005					80

¹⁴ SOUZA, 2018.

O quadro social atual da comunidade de redeiras de Limpo Grande está resumido na Tabela 1. Nos levantamentos de campo foram encontradas 49 artesãs em atividade, um número que representa 60% do encontrado por Campo¹⁵, indicando uma tendência de decréscimo. Por outro lado, o levantamento também indicou que cerca de metade delas (23) dedica-se exclusivamente à tecelagem. Quanto ao ensino da arte, foi encontrada uma artesã que ensina na Casa de Artes e Ateliê de Várzea Grande e outra que ensina na escola municipal da comunidade de Limpo Grande, para o público infantil, num caráter mais recreativo.

Portanto, o aprendizado mais importante acontece de forma tradicional no âmbito da família. O levantamento detetou também que algumas artesãs conciliam a tecelagem com trabalho informal em outras atividades, principalmente como diaristas. Portanto, no conjunto, percebe-se um quadro bastante precário para a manutenção dessa arte, que só existe graças à capacidade das artesãs em sobreviver conciliando seus saberes especializados com o meio envolvente.

Além disso, o baixo poder aquisitivo da maioria das redeiras gerou uma relação assimétrica entre esse grupo social e as lojas especializadas na comercialização da linha industrializada. Primeiramente, as redeiras não dispõem de recursos excedentes para a aquisição da matéria-prima, além disso as artesãs mais jovens, destituídas das estratégias de reprodução social, passaram a se empregar como trabalhadoras assalariadas em outras atividades econômicas, desistindo de dar continuidade ao saber/fazer da Rede Cuiabana.

A falta de ações e projetos que propiciem alternativas para a manutenção da atividade, pelos órgãos institucionais do município de Várzea Grande e Secretaria de Cultura e Turismo do Estado de Mato Grosso, é explicado por Canclini¹⁶ como tradicionalismo substancialista, onde pequenas intervenções de garantia de preservação das práticas tradicionais são simuladas em cumplicidade social pelos setores oligárquicos locais. Precisamente, como prestígio simbólico, dom de saber/fazer, que não cabe discutir e, ou promover efetivas ações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As artesãs de Limpo Grande, principal polo produtor da Rede Cuiabana no contexto da região do vale do rio Cuiabá, que resistem em resguardar seu modo de tecer, sentadas no chão e/ou em um banquinho, junto ao tear e demais apetrechos, compõem uma simbologia secular de criatividade artesanal transmitida de geração em geração, baseada na observação e na prática no âmbito familiar. Prática esta que perdura historicamente, sem perder a originalidade, a qualidade e a singularidade no processo do fazer.

¹⁵ CAMPO, 2006.

¹⁶ CANCLINI, 1997: 160.

A dificuldade de acesso à comunidade, ainda hoje por precárias vias de acesso, afasta o consumidor/turista, prevalecendo, assim, a vinculação assimétrica do produtor com os diferentes intermediários no processo de confecção e comercialização do produto. No que se refere à possibilidade de visitação turística, outro entrave relevante a ser considerado é a total falta de sinalização turística e ausência total de informações específicas que deveriam estar divulgadas junto ao trade turístico na área metropolitana de Cuiabá e Várzea Grande.

Em decorrência dos entraves enfrentados para realização do processo produtivo, as artesãs criaram subjetividades que (re)produziram em táticas internas de enfrentamento para a permanência dessa prática cultural peculiar, transformando a rede cuiabana de peça utilitária em adereço estético voltado ao turismo, com a inserção de detalhes da fauna e flora mato-grossense tornando-a mais florida e colorida, assim como a produção de xales, tapetes e caminhos de mesa.

Finalmente, sabendo-se que o artesanato faz parte da cultura e que esta é um dos componentes mais significativos para o desenvolvimento do turismo cultural/patrimonial, há que se pensar em inserir a produção da Rede Cuiabana em um programa de economia criativa, baseada no capital cultural do saber/fazer da comunidade de Limpo Grande para o seu desenvolvimento e contribuição para a valorização e preservação do saber/fazer desse objeto representativo na identidade e cultura mato-grossense.

BIBLIOGRAFIA

- ARRUDA, Zuleika A. (2018) — *Mapa das Redeiras da Comunidade de Limpo Grande. Projeto Cartografias Culturais dos Municípios do Vale do Rio Cuiabá*. NPGA – Instituto Federal de Mato Grosso.
- BAUDRILLARD, Jean (2000) — *O Sistema dos Objetos*. Edição Semiologia. São Paulo: Ed. Perspectiva S. A., p. 81-114.
- CAMPO, Maria Lúcia Coradini (2006) — *A paisagem simbólica de Bonsucesso e Limpo Grande, Várzea Grande – MT*. Dissertação de mestrado, Departamento de Geografia, UFMT, Cuiabá, 185 p.
- CANCLINI, Néstor Garcia (1997) — *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp.
- CERTEAU, Michel de (1994) — *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, Cotidiano.
- HOLANDA, Sérgio Buarque (2008) — *Caminhos e Fronteiras*. 3.^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, p. 245-264.
- LEONZO, Nanci (2004) — *Pão e pano ou prato e trato um ensaio sobre a casa mato-grossense*. *Rev. Territórios e Fronteiras – Prog. de Pós-graduação em História*. UFMT, vol. 5, n.º 1, jan/jun., p. 255-272.
- PALMA, Lúcia C. (1996) — *Rede de dormir: algumas abordagens interpretativas na semiótica da cultura*. Cuiabá: Especialização Instituto de linguagens. UFMT.
- SILVA, Verone C. (2001) — *Missão, Aldeamento e Cidade. Os Guaná entre Albuquerque e Cuiabá (1819-1901)*. Dissertação (mestrado) Cuiabá: ICHS/UFMT.
- SOUZA, Laurence Lopes (2018) — *(Des)construindo as tramas invisíveis do modo de saber-fazer a Rede Cuiabana – Comunidade de Limpo Grande – MT*. Trabalho de Conclusão de Curso de bacharelado em Turismo. Cuiabá: IFMT.

MODOS DE FAZER DA «ANTROPOLOGIA COLONIAL»: A MISSÃO CIENTÍFICA DE MENDES CORREIA À GUINÉ PORTUGUESA (1945-1946)

PATRÍCIA FERRAZ DE MATOS*

Resumo: Entre 1945 e 1946 Mendes Correia, principal mentor da Escola de Antropologia do Porto, esteve na então Guiné Portuguesa acompanhado pelo seu assistente Amílcar de Magalhães Mateus para preparar uma missão antropológica. O roteiro denota os interesses científicos de Mendes Correia e o modo como procurava produzir conhecimento – estabelecendo uma rede de contactos entre cientistas internacionais e informantes locais. Tal *modus operandi*, presente em outros países colonizadores, fornece-nos material para refletir como a antropologia esteve articulada com o projeto colonial português, nomeadamente através da criação de missões científicas. Esta visita permitiu ainda desmitificar algumas ideias preconcebidas de Mendes Correia, nomeadamente as relativas à classificação racial, e suscitou a necessidade de desenvolver novos campos de estudo, como as línguas nativas e os sistemas de numeração.

Palavras-chave: antropologia colonial; missão científica; Guiné; Mendes Correia.

Abstract: Between 1945 and 1946, Mendes Correia, the principal mentor of the Porto School of Anthropology, was then in Portuguese Guinea accompanied by his assistant Amílcar de Magalhães Mateus to prepare an anthropological mission. The script denotes Mendes Correia's scientific interests and the way he sought to produce knowledge — establishing a network of contacts between international scientists and local informants. Such *modus operandi*, present in other colonizing countries, provides us with material to reflect how anthropology was articulated with the Portuguese colonial project, namely through the creation of scientific missions. This visit also allowed to demystify some preconceived ideas of Mendes Correia, namely those regarding racial classification, and raised the need to develop new fields of study, such as native languages and numbering systems.

Keywords: colonial anthropology; scientific mission; Guinea; Mendes Correia.

---

* Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Email: patricia_matos@ics.ul.pt.

INTRODUÇÃO

Um dos objetivos do livro do qual este texto faz parte é o de dar conta do que aprendemos com os «modos de fazer». Partindo da ideia de que «fazer» pode significar impor uma forma ou um modo de agir e produzir conhecimento, irei debruçar-me sobre alguns dos modos de fazer antropologia, ou do que se entendeu como tal, no contexto colonial português. Aí, a tensão entre teoria e prática foi, por vezes, evidente e só o contacto com o terreno permitiu produzir teorias diferentes. Olhando para esse período no presente é possível refletir sobre como determinadas práticas estiveram relacionadas com os recursos disponíveis, humanos e materiais, assim como com o contexto social, económico e geopolítico envolvente.

A produção de conhecimento sobre as colónias contribuiu para dar visibilidade à antropologia; embora esta já se diversificasse por vários assuntos, saiu reforçada pelas investidas neste campo. Em 1875 foi criada a Sociedade de Geografia de Lisboa (SGL)¹, onde foi instituída a Comissão de África e se prepararam as expedições de Hermenegildo Capelo, Roberto Ivens e Serpa Pinto, entre 1877 e 1885. Silva Porto tinha empreendido uma expedição de Angola a Moçambique em 1853, mas é a SGL que, de facto, vem proporcionar novos desenvolvimentos. Em 1883 surgiu a Comissão de Cartografia — o organismo português mais antigo dedicado à investigação em áreas tropicais. De um modo geral, a presença de Portugal em África foi reforçada entre o final do século XIX e o início do século XX². Nesse período, os responsáveis pelas recolhas eram sobretudo os funcionários administrativos, os missionários, ou os militares, como Fonseca Cardoso (1865-1912) na Índia³, e os médicos viajantes, como Américo Pires de Lima (1886-1966), que integrou uma expedição militar ao norte de Moçambique durante a Primeira Guerra Mundial (1916-1917)⁴.

Apesar destas primeiras diligências, foi sobretudo a partir da década de 30 do século XX, com as missões antropológicas (e em outros domínios) apoiadas pelo governo, que o investimento no conhecimento científico das colónias foi mais decisivo. Nesse processo a atuação de Mendes Correia (1888-1960), mentor da Escola de Antropologia do Porto, revelou-se determinante; dela se dará conta na primeira parte do texto, exemplificando as iniciativas empreendidas para conhecer as colónias e especificamente a então Guiné Portuguesa. A segunda parte será dedicada a analisar a preparação da missão antropológica à Guiné, descrevendo a viagem ao território, realizada entre 1945 e 1946, por Mendes Correia, acompanhado de Amílcar de Magalhães Mateus, os contactos com a população e os objetivos delineados. No final, apresenta-se a discussão do material

---

¹ GUIMARÃES, 1984.

² ALEXANDRE, 2000; MARTINS, 2010.

³ ROQUE, 2001.

⁴ MARTINS, 2006.

analisado (relatório oficial⁵, diário de campo⁶ e livro sobre a viagem⁷), procurando tirar conclusões sobre alguns dos modos de fazer da «antropologia colonial».

MODOS DE FAZER DA «ANTROPOLOGIA COLONIAL»

Mendes Correia, formado em medicina, mas cujo trabalho foi dedicado essencialmente à antropologia e à arqueologia, desenvolveu um programa colonial a partir dos anos 30, que incrementou o ensino e a investigação científica e, adicionalmente, promoveu o envio de missões antropológicas às então colónias de África e Timor. Algumas delas estiveram a cargo de investigadores do Instituto de Antropologia da Universidade do Porto (IAUP). No Primeiro Congresso Nacional de Antropologia Colonial, realizado no Porto em 1934, Vítor Fontes, presidente da Comissão de Antropologia da SGL, apelou para que o pessoal médico e administrativo seguisse algumas instruções antropológicas para recolher materiais de análise, como «ossos, cabelos e moldes das mãos, orelhas e pés»⁸. Mas já em 1931 Mendes Correia tinha considerado que as decisões de administração pública, ou de fomento, deviam ser tomadas tendo conhecimento não só dos caracteres físicos, mas também das características psicossociais das populações⁹.

Por proposta de Francisco Vieira Machado, ministro das Colónias (de 18/01/1936 a 06/09/1944), foram criadas missões antropológicas, dependentes da Junta das Missões Geográficas e de Investigações Coloniais (JMGIC) — criada em 1936 e que constituía uma ampliação da já referida Comissão de Cartografia. Esta junta dependia do Ministério das Colónias e foi reformada em 1946 pelo ministro das Colónias Marcelo Caetano (de 06/09/1944 a 02/02/1947); era independente da Junta de Educação Nacional (JEN), mas procurou partilhar com esta o pessoal e o equipamento dos institutos universitários e outros estabelecimentos escolares e científicos metropolitanos^{10/11}. Pelo Decreto-lei n.º 34.478, de 03/04/1935, o governo era autorizado pelo ministro das Colónias a «organizar e enviar às colónias missões antropológicas e etnológicas para o estudo das respectivas populações no ponto de vista bio-étnico»¹² (Art.º 1.º). A 11/11/1935 a Comissão Executiva da JEN, depois Instituto para a Alta Cultura (IAC), adotou um relatório elaborado por Mendes Correia, onde é salientada a «urgência» e a «importância nacional e científica do assunto», reforçando não ser «aconselhável separar o Portugal-metrópole do Portugal-colónias»¹³.

⁵ *Processo n.º 306 de António Augusto Esteves Mendes Correia*, 1.º volume, IICT, Doc. n.º 1.

⁶ *Diário de campo de Mendes Correia sobre a viagem à Guiné (1945-1946)*.

⁷ CORREIA, 1947.

⁸ FONTES, 1934: 189.

⁹ CORREIA, 1931: 10.

¹⁰ Além da antropologia, a JMGIC patrocinou a investigação na área da geografia, geodesia, hidrografia, meteorologia, astronomia, assuntos diplomáticos e de fronteiras.

¹¹ CORREIA, 1945: 4.

¹² «Missões Antropológicas e Etnológicas às Colónias, Decreto-lei n.º 34.478», 1951: 146-147.

¹³ CORREIA, 1945: 4.

Ainda em 1936 foi criada a primeira das missões, pelo Decreto-lei n.º 26.842, de 28/07/1936, destinada a Moçambique, com seis campanhas entre 1936 e 1956, todas chefiadas por Joaquim Rodrigues dos Santos Júnior — colaborador do IAUP, bolseiro do IAC e da JMGIC, e orientando de Mendes Correia. Além desta missão, foram realizadas: uma à Guiné, chefiada por Amílcar de Magalhães Mateus, com campanhas entre 1945 e 1947; outra a Angola, chefiada por António de Almeida com campanhas entre 1948 e 1955; e a Timor, também chefiada por António de Almeida, com campanhas entre 1953 e 1975.

A 12/03/1941 Mendes Correia estrutura um «plano de estudos antropológicos coloniais (antropologia, arqueologia e etnografia) para um período de 6 anos», em resposta a um ofício da JMGIC enviado à direção da Faculdade de Ciências da Universidade do Porto (FCUP)¹⁴. No que respeita à «prioridade de ramos científicos e coloniais a estudar», refere que: «os estudos de antropologia física estão em primeiro lugar», pois permitem «estabelecer as características somáticas e as possibilidades psicofísicas dos diferentes povos»; a psicotecnia procurará averiguar as «características psíquicas, (...) vocações e capacidades dos mesmos povos»; e «a etnografia surgirá como auxiliar útil destes estudos». A arqueologia aparece em terceiro lugar, mas não porque «o seu interesse especulativo seja menor», já que «a arqueologia em geral, e dum modo especial a pré-história» constituíam uma «base imprescindível para o conhecimento das origens étnicas e da evolução dos povos»¹⁵. Na qualidade de diretor dos desígnios da Escola de Antropologia do Porto, revela ainda o propósito de encaminhar os seus discípulos e colaboradores para o trabalho de terreno.

A maioria das campanhas científicas veio a realizar-se depois de 1945, após a reforma da JMGIC. Por outro lado, passou a ter como objetivos principais a melhoria das condições de vida de «indígenas» e colonos, a exploração eficiente dos territórios colonizados e a contribuição para aumentar o conhecimento científico, contemplando sobremaneira os conteúdos socioculturais. Houve um investimento especial em Moçambique, com permanência mais longa no terreno e mais elementos recolhidos¹⁶. Este texto foca-se, contudo, no caso guineense.

O CENTRO DE ESTUDOS DA GUINÉ PORTUGUESA

A criação do Centro de Estudos da Guiné Portuguesa (CEGP) em 1945 resultou também do interesse em conhecer melhor este território. Como apontou Clara Carvalho, este projeto foi pioneiro relativamente a iniciativas idênticas em outras colónias portuguesas, mas anacrónico se tivermos em conta o contexto internacional, «tanto da dinâmica da colonização que nessa altura chegava ao fim como das formas, meios e

¹⁴ *Processo n.º 306 de... Mendes Correia...*

¹⁵ *Processo n.º 306 de... Mendes Correia...*

¹⁶ MATOS, 2018.

produtos da investigação científica»¹⁷. A autora estudou a produção etnográfica deste centro, sobretudo no seu principal órgão, o *Boletim Cultural da Guiné Portuguesa*, que contém textos e fotografias reveladores de um olhar colonial — «científico, classificatório, enumerador e exaustivo», mas também «propagandístico» e «político»¹⁸.

Terá sido o contexto de instalação efetiva da organização administrativa e militar na colónia que permitiu a pesquisa etnográfica. Ao contrário de Angola e Moçambique, a Guiné trazia um benefício económico fraco. Os interesses portugueses na região foram revelados logo na Conferência de Berlim (1884-1885). Todavia, a ocupação efetiva do território apenas ocorreu no século XX, através das campanhas de «pacificação» entre 1913 e 1936. O CEGP acaba por se inserir no projeto colonial na Guiné depois de 1945. Uma das iniciativas de promoção desta colónia foi a realizada em 1946 no âmbito das comemorações do 5.º Centenário da sua «descoberta». O governador Manuel Maria Sarmiento Rodrigues, que viria a ser ministro das Colónias, empenhou-se no processo desde a sua chegada em 1945. Assim, «entre 1945 e 1946 foram lançadas obras públicas por todo o território guineense, construídas as casas dos membros da administração, instalados postos sanitários»¹⁹. Entre os elementos mais visíveis desta política cultural, destaca-se a fundação do Museu da Guiné Portuguesa, em 1945, e a publicação do referido *Boletim Cultural* a partir de 1946 (que até 1973 reuniu mais de 100 números). O CEGP organizou ainda a II Conferência dos Africanistas Ocidentais, decorrida em Bissau em 1947, e foi mantendo colaborações com sociedades científicas, como o IFAN (Institut Français d'Afrique Noire, criado em 1936 e designado por Institut Fondamental d'Afrique Noire após 1966), em Dakar.

O CEGP promoveu a realização de etnografias locais, tendo estas sido elaboradas, amiúde, por administradores coloniais. As primeiras foram editadas na sequência do inquérito etnográfico realizado em 1945 sob a orientação de Avelino Teixeira da Mota, oficial da marinha e historiador a quem se devem diversos estudos sobre a zona²⁰. Foi realizado ainda um inquérito à habitação indígena em 1946. Alguns dos resultados dos inquéritos foram publicados através do CEGP. Este centro não esteve ao mesmo nível do Rhodes-Livingstone Institute na Rodésia do Norte, criado em 1938, mas através dele foram criadas redes internacionais de investigadores, sobretudo no âmbito da história. São de salientar os contactos com os investigadores do IFAN.

---

¹⁷ CARVALHO, 2004: 120.

¹⁸ CARVALHO, 2004: 120.

¹⁹ CARVALHO, 2004: 123.

²⁰ CARVALHO, 2004: 124.

A VIAGEM DE MENDES CORREIA À GUINÉ

No mesmo ano em cujo Verão termina a Segunda Guerra Mundial, Mendes Correia desloca-se à Guiné, com Amílcar de Magalhães Mateus, para preparar a missão antropológica ao território, que seria chefiada no ano seguinte por esse colaborador do IAUP. Marcelo Caetano era o ministro das Colónias e Sarmento Rodrigues o governador do território. A propósito da visita, Mendes Correia elaborou três registos: relatório oficial dirigido à JMGIC, diário de campo e livro²¹. Antes de chegar à Guiné, passaram por Casablanca (Marrocos), onde Mendes Correia esteve com dois dos seus antigos alunos da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (o cônsul português em Rabat e a sua esposa). Contudo, como refere no livro, a sua missão era na África Ocidental Francesa e na Guiné Portuguesa, ou seja, «na África negra e não na África branca»²². Estiveram depois em Dakar (Senegal) onde visitaram o IFAN, se encontraram com vários professores e investigadores e se mobilizaram para continuar a estabelecer conexões e permutar trabalhos com estudiosos.

Durante a estadia, entre 26/12/1945 e 20/01/1946, Mendes Correia foi anotando tudo o que via, assim como as suas experiências, num diário de campo (*Diário de campo de Mendes Correia...*). As suas notas dão conta de impressões mais imediatas e de registos espontâneos. São estas, porém, que utiliza para a publicação do livro. Apesar da superficialidade da visita, no sentido em que se tratava da preparação, e não da missão em si, e não tenha havido um apetrechamento prévio, ao nível teórico ou linguístico, alguns elementos constituem fontes importantes. No início do livro, Mendes Correia refere que o mesmo não apresenta «um estudo exaustivo e profundo sobre as gentes da nossa Guiné, mas apenas das impressões e resultados de uma missão preliminar»²³. Acrescenta que alguns assuntos são alheios aos seus estudos habituais, mas a escassez de trabalhos publicados a isso o levou. O livro é dedicado aos «indígenas da Guiné», «seres humanos, almas, portugueses», cuja dignidade elogia, e refere que «defeitos, maldades, também existem (...) entre os civilizados»²⁴.

O diário de campo inclui descrições de entusiasmo, vontade de estar no local e de absorver a máxima informação. Ao longo do percurso descreve pormenorizadamente os sítios por onde passa e os indivíduos que encontra, sobretudo os que revelam ter determinadas particularidades físicas. Na colónia francesa em Dakar apercebe-se das mudanças sociais a decorrer:

---

²¹ CORREIA, 1947.

²² CORREIA, 1947: 20.

²³ CORREIA, 1947: 5.

²⁴ CORREIA, 1947: 6.

*os indígenas abandonaram então todos o serviço doméstico nas casas dos europeus. Nos hotéis e restaurantes os criados e cozinheiros negros ausentaram-se do trabalho. Fazemos nós próprios a cama, servimo-nos a nós próprios no balcão dos restaurantes. Isto tem o seu pitoresco, mas... não é tranquilizador*²⁵.

Enquanto em Portugal se procurava reforçar a presença colonial, no caso francês avançava-se para a autonomia das colónias: a greve atingia vários serviços e em breve o ministro estava demissionário com a queda do governo de Charles de Gaulle.

Tanto na ida, como na volta, Mendes Correia e Magalhães Mateus ocuparam parte do tempo no IFAN, descrito como uma «esplêndida instalação de investigação científica» (*Diário de campo...*), dirigido por Théodore Monod (1902-2000) do Museu de História Natural de Paris. Com Monod e Léon Pales (discípulo de Paul Rivet e autor de um volume sobre paleopatologia, que chefiava uma missão científica relacionada com o IFAN e os serviços coloniais de saúde), visitaram as secções de etnologia, botânica, zoologia, antropologia e pré-história, e a biblioteca. Estiveram também com Georges Duchemin (chefe da secção de etnologia); com o linguista M. Darot, que mostrou gráficos de um aparelho de fonética, inventado por si, e sugeriu acompanhar Magalhães Mateus à Guiné (ideia aprovada por Mendes Correia, indo a seu turno um português para o IFAN, o que Monod aceitou); e com M. Joire, pré-historiador e delegado do IFAN em Conacri, na Guiné Francesa. Mendes Correia aproveitava para comparar o trabalho desenvolvido em Portugal e em França:

*Estão em projecto ou em curso investigações científicas nas nossas colónias, especialmente na Guiné, inspiradas no mesmo interesse pelas populações indígenas que se manifesta na actividade do Instituto Francês da África Negra em relação às gentes das colónias francesas daquelas regiões*²⁶.

Para o autor, «França e Portugal são naturalmente ciosos dos (...) direitos sobre os territórios africanos em que exercem a sua soberania e (...) acção civilizadora»²⁷. Tais afirmações são, não obstante, proferidas num contexto em que não só a França possuía mais recursos humanos e materiais para fazer investigação, como em alguns dos seus territórios já se verificavam movimentos sociais de emancipação.

No Senegal visitaram ainda a Escola de Medicina Indígena e o Instituto de Anatomia, onde havia muitos «estudantes negros» dissecando «cadáveres de negros» (*Diário de campo...*). O professor da FCUP acordou com Monod em estreitar a colaboração mútua e a troca de publicações. Júlio Martinez de Santa-Olalla (arqueólogo de Madrid)

²⁵ CORREIA, 1947: 27.

²⁶ CORREIA, 1947: 34.

²⁷ CORREIA, 1947: 34.

sugeriu a Monod a participação portuguesa na Conferência Internacional dos Africanistas Ocidentais (que o instituto promoveu em Dakar em Janeiro de 1945 — a primeira de uma série a realizar em várias colónias da parcela da África Ocidental a norte do Congo e a sul da Mauritânia)²⁸. Portugal não participou nessa altura, mas Mendes Correia enviou uma comunicação, sobre os estudos antropológicos nas ilhas de Cabo Verde e na Guiné, e Judite dos Santos Pereira (assistente da FCUP) enviou um estudo sobre a geologia da Guiné. Os cientistas trocaram ainda impressões sobre o centenário da «descoberta» da Guiné (a realizar em 1946) e a possível colaboração do IAUP e da Conferência Internacional dos Africanistas Ocidentais nesse evento.

Ao longo da visita, Mendes Correia descreve alguns indivíduos de acordo com a cor da sua pele — mais ou menos escura — e aponta certas características psicológicas associadas a determinados grupos, embora estas lhe tenham sido transmitidas sobretudo pelos interlocutores com quem se cruzou. O seu diário expõe aspetos relativos à saúde e a indisposições físicas comuns nos trópicos, assim como a doenças (ou malformações) como a filariose, lepra, exonfalia (hérnia umbilical), doença do sono, tuberculose, boubá (doença tropical infecciosa da pele, ossos e cartilagens causada pela bactéria espiroqueta), bócio, varíola, sífilis, elefantíase ou filária, evidenciando assim os seus conhecimentos na área médica. Neste âmbito visita ainda o hospital de Bissau. No campo da antropologia física, observa cerca de duas dezenas de felupes e conclui que são leptosomas²⁹ e magros, sendo as mulheres mais pequenas. Faz medições de soldados e recrutas, enquanto Magalhães Mateus copia os registos das inspeções médicas do recrutamento militar. Em Bissau ambos examinam «27 Fulas pretos, 3 Futa-Fulas (...) e 1 Futa forro»; em Bolama observam «de manhã no quartel uns 20 Nalús, 12 Biafadas e 10 Bijagós» (*Diário de campo...*).

Por outro lado, descreve práticas socioculturais. Refere-as às tabancas (aldeias) e a algumas situações particulares: monogamia (entre os felupes, onde não é permitido o adultério); mutilações triangulares dos incisivos superiores (felupes); circuncisão de 30 em 30 anos (felupes); tinham «um chefe para os homens e uma chefe para as mulheres» (felupes); são «muito trabalhadores, cultivadores» (balantas); desenvolvimento de que não estava à espera (papéis); respeitam a mulher (felupes); «não queriam ter um cabo-verdiano, mas um branco como chefe de posto» (felupes); «o grande lutador da colónia» (felupes); «as mulheres biafadas têm em média 5 a 6 filhos cada, mas nascem muitos mortos»; o fanado «é todos os anos segundo o rito islâmico» (biafadas); «as raparigas fazem a clitoridectomia» (biafadas); «é pena o biafada não ser laborioso»; «são muito mais civilizados do que os outros [...] quer no vestuário, quer na habitação» (mandingas); «o fula aprende melhor na escola do que o mandinga» (informação obtida pela

²⁸ CORREIA, 1947: 32.

²⁹ Segundo a classificação do psiquiatra Ernst Kretschmer (1888-1964), o leptossómico é magro, pequeno e fraco.

monitora da escola missionária, filha do administrador de Gabu); «trabalhando nas muitas culturas, bastante pastoreio» (balantas); barqueiros (mandingas); «não parecem ter animais totens» (banhuns); «alternam arroz, milho preto, milho cavalo, carne do mato» (banhuns); têm «5 dialectos diferentes: calequisse, costa de baixo, caio, pecixe e choro» (manjacos); tatuagens muito frequentes (nalus e bijagós) (*Diário de campo...*).

Em Bolama registam «palavras e numeração (...) verificando que a língua nalu é banto, a biafada e os dialetos bijagós não»; visitam «as tabancas dos soldados» (que viviam todos com uma mulher); vêem mulheres bijagós (tatuadas), nalus, manjacos, papéis e balantas, e constataam que não havia «divergências entre eles» (*Diário de campo...*).

Quanto à ação missionária, Mendes Correia refere que as únicas escolas oficiais da Guiné são em Bissau, Bolama, Farim, Bafatá e Canchungo: «foram extintas outras e entregues a missionários, em virtude da concordata»; no entanto, constata que não havia «escolas missionárias», mas apenas «postos de catequese» (*Diário de campo...*).

Quando janta com o governador em Bissau, critica a «falta de escolas, o problema da concordata, a islamização, a assistência sanitária, as distilanas e o alcoolismo», entre outros assuntos. Depois desta viagem Mendes Correia critica as práticas de missionação nas colónias; considera que não se deveria destruir a fé religiosa de um ser humano, mas questiona se será legítima a catequese das crianças e a ação missionária em «populações indígenas»³⁰. O autor proclama a legitimidade dessa catequese na medida em que fosse «criteriosa, prudente e lealmente orientada» e não constituísse «apenas uma lamentável substituição de superstições grosseiras, obceçadas e perigosas por outras não menos grosseiras, obceçadas e perigosas» e duvida que todos os sacerdotes e educadores estejam à altura do seu papel³¹.

Em resultado desta viagem, Mendes Correia ficou mais sensibilizado para a importância do domínio das línguas nativas. Por essa razão, foi registando tudo o que via, voltando posteriormente a fazer referência ao assunto nos seus escritos e nas sessões da Assembleia Nacional enquanto deputado (1945-1957). Conhecer e falar a «língua dos naturais» era fundamental para a sua compreensão, para ajuizar acerca dos seus sentimentos e divulgar as histórias do cristianismo em línguas vernaculares dos índios do Brasil, dos «negros africanos» e de muitas populações orientais³². No caso da Guiné, existiam por exemplo diferenças entre a forma de designar os números pelos felupes, baiotes, banhuns, nalus ou bijagós. Segundo ele, era necessário estudar as «velhas línguas indígenas» enquanto, «como irá sucedendo aos costumes indígenas, não desaparecerem ou não se irão confundindo umas com as outras»; além disso, «a linguística dos negros africanos é do maior interesse científico para esclarecimento dos problemas etnológicos

³⁰ CORREIA, 1946: 150.

³¹ CORREIA, 1946: 151.

³² CORREIA, 1956: 228.

mais transcendentess³³. Com o seu apoio foi criado em 1946 o Instituto de Línguas Africanas e Orientais na Escola Superior Colonial, onde eram lecionadas cadeiras de sânscrito, árabe, concanim (Goa), quimbundo (Angola), ronga (Moçambique), teto (Timor), entre outras. Para o autor³⁴, os estudos linguísticos tinham ademais um interesse psicológico (conhecer o horizonte mental dos nativos) e ao nível de estrutura científica; além de permitirem utilizar os meios da fonética experimental, gravação, reprodução e análise de sons e fonemas, possibilitavam uma apreciação objetiva, comparativa e classificatória.

DISCUSSÃO E CONCLUSÃO

Em Portugal, e no entender de Mendes Correia, o estudo das populações colonizadas do ponto de vista físico, mas também o resgate das culturas «primitivas», os seus modos de vida e os seus artefactos, eram fundamentais para que as gerações futuras pudessem conhecer esses exemplos de humanidade quase em vias de extinção. É por isso que, apesar de ter passado alguns dias em Bissau, o seu interesse esteve mais virado para fora da capital nos meios sertanejos das colónias «em contacto directo com as populações», que desejou estudar no seu «ambiente natural, nos seus povoados típicos, o menos possível influenciados pela acção deformadora dos núcleos urbanos e civilizados»³⁵.

Por um lado, a sua viagem à Guiné constituiu uma missão exploratória, uma vez que pouco se conhecia do território, mas, por outro, e também por isso, constituiu um dos primeiros passos para desbravar terreno no que à ciência colonial no campo antropológico se referia. Foi esse carácter que permitiu a Mendes Correia dar conta da diversidade geográfica e humana da Guiné e perceber as áreas de estudo que poderiam ali desenvolver-se — não apenas a antropologia física, mas também aspetos sociais e culturais, a linguística, a geografia, a medicina (com ênfase para a medicina tropical), a história e a arqueologia, entre outros saberes.

O seu princípio foi conferir alguma autonomia às investigações e tomar conhecimento, através de autores estrangeiros e de outras instituições científicas, de modos distintos de abordagem, assim como promover a permuta de estudos com Portugal. É notório que Mendes Correia valoriza o contacto direto com as populações locais, fica fascinado com as suas observações e estimula o envio de pessoas (em especial os que foram seus alunos no Porto) para as missões antropológicas. É esse contacto que lhe permite discernir o muito que ainda havia por conhecer, tarefa comum a países vizinhos das colónias portuguesas em África. Esse empreendimento foi encarado pelo professor como uma missão no sentido mais lato, uma missão nacional na qual se deviam investir os melhores recursos — humanos e materiais.

³³ CORREIA, 1947: 100-101.

³⁴ CORREIA, 1947.

³⁵ CORREIA, 1947: 48.

No seu caderno de campo utiliza termos nativos e crioulos, o que demonstra o seu interesse pelas culturas locais, pelos modos de vida e organização social. Considera que tanto a numeração como os vocábulos deviam ser melhor estudados e que o nalu tinha caracteres do grupo linguístico banto, enquanto o bijagó não tinha caracteres desse grupo linguístico. Contudo, utiliza termos pejorativos como «indígena», populações atrasadas e «raças». A visita ao terreno não lhe permitiu, no entanto, comprovar algumas suposições que tinha ou existiam na metrópole, como, por exemplo: a ideia da falta de higiene dos negros («há mais asseio nos negros do que muitos supõem»³⁶; e o entendimento de que certos grupos africanos estavam em decadência e podiam extinguir-se em pouco tempo:

*Penso no destino desses Biafadas, que alguns supõem condenados à extinção em algumas gerações mas em cuja sobrevivência e revigoração tenho fé pelo que vi e observei, fé aliás condicionada por uma intensificação de providências de carácter sanitário e social*³⁷.

O autor vem a constatar que o imaginário que tinha (ao qual recorreu anos antes para vários dos seus escritos) não correspondia ao que veio a verificar no terreno. Assim, profere afirmações como: «tínhamos lido algures que os Felupes eram bígamos. Asseveram-nos que são monógamos, sendo o adultério severamente punido entre eles»³⁸; «não vemos em parte alguma os crânios humanos cortados em taças. O chefe diz-nos que esse uso desaparecera»³⁹. Em outros locais refere:

*O que verificámos é que, ao contrário do que nos disseram, também sobre os Nalús (os quais antigamente bons e fieis, teriam começado agora, sobre a acção dos sossos, a ser manhosos e menos dignos de confiança como este) nos pareceram antes, uns e outros, muitos agradáveis e atenciosos. Como essas definições psicológicas globais são frequentemente precárias e subjectivas!... (...) Averiguámos que ainda hoje há os Machol, mas ninguém admite a ideia de que eles pratiquem os actos canibalescos que lhes atribuem*⁴⁰.

A estas formulações acresce que a experiência tida com os guineenses levados para a metrópole, por ocasião das exposições de 1934 e 1940⁴¹, revelou-se distinta da sua vivência no terreno. Finalmente, e ao contrário das formulações racialistas por si

³⁶ CORREIA, 1947: 68.

³⁷ CORREIA, 1947: 68.

³⁸ CORREIA, 1947: 42.

³⁹ CORREIA, 1947: 42.

⁴⁰ CORREIA, 1947: 71-76.

⁴¹ MATOS, 2014.

enunciadas previamente⁴², uma das grandes conclusões da visita é a de que se devia banir a palavra raça e a própria ideia de raça, pelo menos no que ao contexto guineense respeitava. Era óbvia a dificuldade em caracterizar os tipos físicos: «mesmo com a pele do negro mais retinto possível, aparecem figuras de um prognatismo reduzidíssimo ou nulo, de nariz estreito e saliente»; para ele, eram «europeus pintados de negro»⁴³. Assim, conclui:

Creio que, mesmo que originariamente, os vários grupos da Guiné fossem racialmente puros, fossem bem distintos uns dos outros no ponto de vista físico, os «raptos das sabinas», a exogamia fácil de alguns desses grupos, tornariam no decurso dos tempos essa pureza um mito. São a língua, a religião, a organização política e social, que conferem a um indivíduo o direito de se considerar de um grupo étnico e não de outro. O sangue não basta. (...) Há muitos casos de adopção, e nos mixtos prevalece, para atribuição a um grupo ou a outro, nuns casos a origem paterna, noutros a materna. Quem pode, depois disto, continuar a chamar raças aos povos ou grupos étnicos indígenas, da nossa Guiné? (...) Insistimos, pois, na necessidade de se não continuar a dar a estes a designação absolutamente descabida de «raças»⁴⁴.

Mendes Correia chama ainda a atenção para o facto de a «acção civilizadora» poder desfigurar ou fazer desaparecer «factos de interesse etnológico», cujo conhecimento se podia perder se o seu estudo não fosse feito no imediato⁴⁵. No campo das reformulações, defendeu ainda a abolição do estatuto de indígena (que limitava o acesso à cidadania de uma grande parte dos habitantes das colónias portuguesas⁴⁶) numa das sessões da Assembleia Nacional em 1951, proposta que não foi aceite e teria de esperar dez anos para ser concretizada, já depois do seu falecimento⁴⁷.

No geral, é notório que esta viagem despertou a revisão de algumas das suas ideias e preconceitos. Porém, só a partir dos anos 50 os estudos ditos etnológicos passaram a incluir outros parâmetros científicos, pois, no que respeita a este professor, as abordagens sobre a realidade social e cultural serviram amiúde para contextualizar as apreciações do âmbito da antropologia física. As análises de Mendes Correia não se circunscreveram, todavia, apenas a esse âmbito, como exemplificam algumas das suas elaborações referentes a outros territórios. É o caso de Timor, por exemplo, que também visitou, cujas publicações incluem aspetos de contextualização geográfica, histórica e sociocultural⁴⁸.

⁴² MATOS, 2013.

⁴³ CORREIA, 1947: 127.

⁴⁴ CORREIA, 1947: 127-129.

⁴⁵ CORREIA, 1947: 138.

⁴⁶ MATOS, 2013.

⁴⁷ MATOS, 2012.

⁴⁸ CORREIA, 1944, 1955.

Por outro lado, alguns dos trabalhos produzidos por ele, e por outros seus contemporâneos, estiveram relacionados com o carácter do colonialismo português e as políticas dirigidas às colónias, sobretudo durante o Estado Novo (1933-1974). No conjunto, estamos perante um projeto colonial frágil forjado num regime autoritário, que veio a influenciar os modos de fazer e produzir conhecimento científico. A ação de Mendes Correia, embora indicativa de várias limitações, revelou-se, contudo, pioneira no que respeita a desbravar novos terrenos no domínio da antropologia.

FONTES

Diário de campo de Mendes Correia sobre a viagem à Guiné (1945-1946), coleção familiar.
Processo n.º 306 de António Augusto Esteves Mendes Correia, 1.º volume, IICT, Doc. n.º 1.

BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDRE, Valentim (2000) — *Velho Brasil, Novas Áfricas: Portugal e o Império (1808-1975)*. Porto: Afrontamento.
- CARVALHO, Clara (2004) — *O olhar colonial: antropologia e fotografia no Centro de Estudos da Guiné Portuguesa*. In CARVALHO, Clara; PINA-CABRAL, João de, coord. — *A Persistência da História: Passado e contemporaneidade em África*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, p. 119-145.
- CORREIA, António Augusto Esteves Mendes (1931) — *A Nova Antropologia Criminal*. Porto: Imprensa Portuguesa.
- (1944) — *Timor Português: Contribuições para o seu Estudo Antropológico*. Lisboa: Ministério das Colónias.
- (1945) — *Missões antropológicas às Colónias*. Separata de «Jornal do Médico», VII (149), n.ºs 11-12. Porto: Costa Carregal, p. 1-10.
- (1946) — *Em face de Deus: Memórias e Confissões*. Porto: Fernando Machado.
- (1947) — *Uma jornada científica na Guiné Portuguesa*. Lisboa: AGC.
- (1955) — *Um Mês em Timor: Palestras na Emissora Nacional*. Série «A Ciência ao Serviço da Humanidade». Lisboa: s.n., 24 p.
- (1956) — *O interesse dos estudos de linguística e o seu carácter científico*. «Boletim da SGL», LXXIV, n.º 7, p. 227-242.
- FONTES, Victor (1934) — *Instruções antropológicas para uso nas Colónias*. In *Trabalhos do I Congresso Nacional de Antropologia Colonial*, Vol. I. Porto: Edições da I Exposição Colonial Portuguesa, p. 188-197.
- GUIMARÃES, Ângela (1984) — *Uma Corrente do Colonialismo Português: A Sociedade de Geografia de Lisboa – 1875-1895*. Lisboa: Livros Horizonte.
- MARTINS, Ana Cristina (2010) — *(Re)conhecer para ocupar. Ocupar para (re)conhecer. A colonização científica de além-mar*. In MARTINS, Ana C.; ALBINO, Teresa, coord. — *Viagens e Missões Científicas nos Trópicos. 1883-2010*. Lisboa: IICT, p. 26-34.
- MARTINS, Leonor Pires (2006) — *Ossos do ofício: antropometria e etnografia no Norte de Moçambique (1916-1917)*. In SANCHES, Manuela Ribeiro, coord. — *Portugal não é um país pequeno: contar o «império» na póscolonialidade*. Lisboa: Cotovia, p. 113-139.
- MATOS, Patrícia Ferraz de (2012) — *Mendes Correia e a Escola de Antropologia do Porto: Contribuição para o estudo das relações entre antropologia, nacionalismo e colonialismo*. Lisboa: ICS, Universidade de Lisboa. Tese de doutoramento.

- (2013) — *The Colours of the Empire: Racialized Representations During Portuguese Colonialism*. Oxford & Nova Iorque: Berghahn Books.
- MATOS, Patrícia Ferraz de (2014) — *Power and identity: the exhibition of human beings in the Portuguese great exhibitions*. «Identities: Global Studies in Culture and Power», 21 (2), p. 202-218.
- (2018) — *Conhecimento Científico como Promotor de Potência Colonial: O Caso das Missões Científicas de Foro Antropológico*. In MARÍN-AGUILERA, Beatriz, coord. — *Repensar el Colonialismo: Iberia, de Colonia a Potencia Colonial*. Madrid: JAS Arqueología, p. 371-400.
- ROQUE, Ricardo (2001) — *Antropologia e Império: Fonseca Cardoso e a expedição à Índia em 1895*. Lisboa: ICS.

PARTE II

PESSOAS, CORPOS, SUBJETIVIDADES, REPRESENTAÇÕES, CONFLITOS

O título desta parte do livro ilustra bem a heterogeneidade de temas que ela abarca, desde a construção das subjetividades até às representações do espaço coletivo e aos conflitos que as desigualdades sociais necessariamente geram. Entramos aqui num âmbito extremamente sutil e difícil, porque muitas vezes denegado, recalcado, esquecido por teorias abstratas dos indivíduos e das comunidades, procurando dar de uns e de outras visões estáticas, sistemáticas, a-históricas, ou mesmo orgânicas, quando o contrário parece ser aquilo que mais ressalta à vista: não uma simples variabilidade do humano e do social, mas uma inquietação, desassossego, tensão, inerentes a estes campos «sensíveis».

CANTANHEZ NATIONAL PARK: HOW PEOPLE PERCEIVE LANDSCAPES

GONÇALO SALVATERRA*

CATARINA CASANOVA**

Abstract: What we think about nature and landscape is deeply cultural. Habitats are not abstract places. Many landscapes are produced by human cultures, even the ones named «wild» or «pristine». We identify the changes occurred in the landscape of Cantanhez National Park (CNP) according to local peoples' perceptions since the period before the «liberation war», until today. We address the influence of hegemonic development narratives and how these influence the perception of the CNP landscape by locals. Our data reveals that locals are often influenced by «West» categories: the process of nature commodification accompanies global conservation narratives, which are a product of the dominant socio-economic system. But the complex knowledge of the landscape assists locals building these «wild» landscapes, which tourists seem to enjoy. Knowledge transmission cannot only be described as a simple top-down process, since locals adapt and use/re-shape these concepts in a complex negotiation. Our analysis is based on data mainly collected in 2016, through direct observation and semi-structured interviews conducted in Creole.

Keywords: landscapes; local perceptions; Cantanhez National Park; Guinea-Bissau.

Resumo: O que pensamos sobre a natureza e a paisagem é profundamente cultural. Os habitats não são lugares abstratos. Muitas paisagens são produzidas pelas culturas humanas, mesmo as chamadas de «habitat natural» ou até «pristinas». Identificamos as mudanças ocorridas na paisagem do Parque Nacional de Cantanhez (PNC) de acordo com as percepções das comunidades locais desde o período anterior à «guerra da libertação» até hoje. Abordamos a influência das narrativas de desenvolvimento dominantes e como estas influenciam a percepção da paisagem pelos locais. Os dados revelam que os locais são frequentemente

---

* PhD Student at ISCTE-IUL, FCSH-UNL. Centre for Research in Anthropology (CRIA), Portugal. Email: goncalosalvaterra@fcsch.unl.pt.

** Research Centre for Anthropology and Health, Department of Life Sciences, University of Coimbra, 3000-456 Coimbra, Portugal. CAPP/Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade de Lisboa, Polo Universitário do Alto da Ajuda, Rua Almerindo Lessa, 1300-663 Lisboa, Portugal. Email: ccasanova@iscsp.ulisboa.pt.

influenciados pelas categorias «ocidentais»: o processo de mercantilização da natureza acompanha as narrativas conservacionistas dominantes, que são um produto do sistema político e económico dominante. Mas o conhecimento complexo da paisagem ajuda os locais a construir essas paisagens «selvagens» que os turistas apreciam. A transmissão de conhecimento não pode ser vista apenas como um processo simples de cima para baixo uma vez que os habitantes locais adaptam e usam/reformulam esses conceitos numa complexa negociação. A nossa análise é baseada em dados recolhidos sobretudo em 2016, via observação direta e entrevistas semiestruturadas.

Palavras-chave: paisagens; percepções locais; Parque Nacional de Cantanhez; Guiné-Bissau.

INTRODUCTION

The way human communities interact with other living beings is essential for human adaptation. When adapting, human communities enhance their chances to persist and survive for endless generations in world landscapes¹. Such adaptation implies co-evolutionary processes that go beyond the human species. It is crucial to have empirical studies on the different ways in which people produce livelihoods, ensuring the reproduction of life. Especially if we are looking to the myriad of ways that human beings and nature are related and how people of a given society conceived that interaction². Human beings produce society when they act on the surroundings and thus produce culture and create History. According to Ingold³ we live and act upon environments. The current global narratives define environment as «myriads of landscapes, wildlife, and peoples from around the globe»⁴. What we think about nature and landscape is deeply cultural. Habitats are not abstract places. In fact, what we think about nature is deeply cultural, and landscapes are no exception to this rule⁵. Ethnosphere encompasses all interactions between ecosystems and human communities⁶ and can be defined as political, religious, economical and normative perceptions and attitudes towards ecosystems and its wildlife⁷. It is the sum of all thoughts, beliefs, myths and institutions made manifest today by the myriad cultures of the world⁸. Such thoughts incorporate the complex web of human-ecosystem relationships⁹, which include human perceptions of landscapes and wildlife. Humans value ecosystems and wildlife elements differently¹⁰. Most landscapes are a product of human cultures, even those that some authors named «wild» or «pristine»¹¹. Some of these «wild» landscapes are located in the global South

---

¹ GADGIL & BERKES, 1991.

² GODELIER, 2011.

³ INGOLD, 2011.

⁴ INGOLD, 2011: 95.

⁵ NYAMWERU & SHERIDAN, 2008.

⁶ DAVIS-CASE, 2002; CASANOVA *et al.*, 2014.

⁷ NYAMWERU & SHERIDAN, 2008.

⁸ DAVIS-CASE, 2002.

⁹ GARIBALDI & TURNER, 2004.

¹⁰ DAVIS-CASE, 2002; CASANOVA, 2008.

¹¹ ADAMS, 2010.

hemisphere, where the capitalist mode of production is not in its most advanced developmental state. «Wild» landscapes and its wilderness are one of the most powerful concepts in conservation¹². One could consider that the last remaining sub-humid forests in West African¹³ fall into the category of «wilderness». Nevertheless, «wilderness» is a dangerous concept because in its idyllic roots, it does not conceive human presence and, therefore, it expresses the separation of human society from the realm of nature, which is one of the two canonical characteristics of Western tradition thinking¹⁴, common amongst societies that live under the Christian-Judaic paradigm¹⁵. Western conservationist thinking is deeply connected to the worldview of a threatened world. According Leach and Mearns¹⁶ the powerful and well-known picture of environmental change is the driven force behind many environmental policies.

The concern with global environment, nature and biodiversity conservation is not a new topic¹⁷. However, since the 70s the programs of international institutions, governments, State institutions, NGO's and all the type of formal and informal organizations from around the globe transformed this concern into a major topic that is present in all national and international agendas. Although protected areas are not a recent phenomenon¹⁸, much attention has been paid to the loss of biodiversity since the 1970s until now. That attention has contributed to the growth of protected areas¹⁹. The Stockholm Conference held by the UN in 1972 was very clear regarding the human responsibility towards the environment. The fourth principle²⁰ states that:

Man has a special responsibility to safeguard and wisely manage the heritage of wildlife and its habitat, which are now gravely imperilled by a combination of adverse factors. Nature conservation, including wildlife, must therefore receive importance in planning for economic development.

The association between conservation and development is in action. Community-based conservation became one of the most used concepts in conservation projects²¹ as well as the key idea of win-win relationships between conservation, development and local communities. This concept was «beneficial in aggregate terms for communities,

---

¹² CRONON, 1995.

¹³ CASANOVA *et al.*, 2014; IBAP, n.d.

¹⁴ INGOLD, 2011.

¹⁵ CASANOVA *et al.*, 2014; CASANOVA, 2016.

¹⁶ LEACH & MEARNES, 1996.

¹⁷ See ORLOVE & BRUSH, 1996.

¹⁸ There are several examples of colonial policies in Africa and Asia establishing game reserves and National Parks (ORLOVE & BRUSH, 1996; WEST *et al.*, 2006).

¹⁹ ORLOVE & BRUSH, 1996; WEST *et al.*, 2006.

²⁰ UNITED NATIONS, 1972.

²¹ BROCKING *et al.*, 2012; COFFMAN, 2006; HULME & MURPHREE, 2001.

relative to the pre-existing regimes of fortress conservation or purely coercive conservation»²². The proposal for a win-win strategy, where communities and wildlife could benefit from a harmonious system has fallen successively²³.

Environmentalism and community-based conservation constitute a powerful narrative that interferes with the way people perceive their surroundings. Both can be seen as capitalocentric tools, narratives that were born in the West and that were (and are being) exported worldwide²⁴. It is important to state that many local communities in the global South hemisphere have been living, adapting and surviving along thousands of years and have their own ways of relating with the environment²⁵. In many cases no lessons need to be learned from the «West», from the so-called «developed world». In fact, Western societies should look at the ecosystems where they live for millions of years and assess the way they have been relating to the environment. The Western world history is known for colonialism, racism, habitat destruction, perceiving nature as a commodity, and wiping out entire species until extinction²⁶.

More than accidental artefacts of specific cultures, traditional conservation practices are probably the result of long reciprocal interactions between sympatric organisms through out evolutionary history²⁷. Such reciprocal interactions have been changing via nature commodification that reaches the global South hemisphere via globalization²⁸. Dualism between humans and nature is the social-construct from most Western civilization where humans do not recognize their role as mammals and primates and engage in a constant need to separate themselves from other animals²⁹.

In the present paper we aim to assess how local communities living in Cantanhez National Park (CNP, formerly known as Cantanhez Forest National Park) perceive and produce their landscape and how global conservationist narratives³⁰ may influence this speech and points of view.

STUDY BACKGROUND

CNP — also known by the locals as Cubucaré — is a protected area (lat: 11°16'42.78"N; long: 14°54'42.30"W) officially created by decree in March 2008³¹. The CNP stretches along a considerable part (105,700 ha) of the Cubucaré Peninsula in the

---

²² HULME & MURPHREE, 2001: 281.

²³ ADAMS & HULME, 2001.

²⁴ MOORE, 2016.

²⁵ E.g. BLACKBURN & ANDERSON, 1993; ANDERSON, 1996; GADGIL *et al.*, 1998; TURNER, 1999; MINNIS & ELISENS, 2000.

²⁶ MOORE, 2016.

²⁷ GADGIL & BERKES, 1991.

²⁸ MOORE, 2016.

²⁹ CASANOVA *et al.*, 2014; CASANOVA, 2016.

³⁰ See CAMPBELL, 2002.

³¹ COSTA, 2010; TEMUDO, 2012.

South of Guinea-Bissau. CNP was formed one year earlier in a meeting between traditional political leaders from all Cubucaré villages, state institutions (IBAP) and a national NGO that worked since the very beginning on the park project³².

According to INEP's 2007 demographic data, as well as the data provided by Carvalho³³, the population living inside CNP increased about 150% in 50 years, having an estimated population of 25.000 people.

The Cubucaré peninsula is often referred by its inhabitants as Nalu floor («tchon di Nalu»: c), since this ethnic group was the first to inhabit the region³⁴. Apart from the Nalu, Cubucaré is home of inumerus ethnic groups such as Balanta, Fula, Sosso and Mandinga, among others.

METHODOLOGY

This paper is supported by three months of fieldwork in CNP and by scientific knowledge about the area of study produced by other researchers³⁵. We carried our data collection from January to April 2016.

For the present paper we conducted 45 semi-structured interviews, informal conversations and direct observations in order to obtain the qualitative data necessary to fulfil the proposed goals. The interviews were focused on agricultural practices, feeding habits, relations with organizations acting inside the CNP (State institutions, NGO's and researchers) and local perceptions on landscape change.

An interpreter was used, as many informants did not speak Creole but only other local languages. Informal conversations were conducted in the last month of the data collection period.

LANDSCAPES ON THE MOVE

In the present paper the concept «landscape» is used to refer to the myriad of living and non-living organisms that together form the environment, thus including humans and the ecosystems that support life. The Cubucaré people do not have a word for «landscape». They use the word «matu» (the forest that surrounds the villages) — which is also where they cultivate crops, orchards, to the places where ritual ceremonies occur («matu sagradu» or sacred forest, especially among the Nalu). To simplify, we will use the word «forest» to refer to the landscape that is beyond the villages («tabankas»).

To distinguish wild animals from livestock, locals call the first ones «limarias di matu» (bush animals) and «limarias di kasa» (house animals). Every single place that constitutes their environment is a valuable place. This contrasts with the western

³² TEMUDO, 2012.

³³ CARVALHO, 1949.

³⁴ FRAZÃO-MOREIRA, 2009; TEMUDO, 2009.

³⁵ E.g. Casanova has been working in CFNP since 2006 and in Guinea-Bissau since 2003.

«wilderness» visions that exclude humanity from the natural world³⁶. In fact, they probably do not conceive the «landscape» as «other» such as anthropologists or tourists. This is due to the fact that they are «victims» — not in the negative sense — of their condition of existence, a condition as said by Ingold³⁷ of «immersion of the organism-person in an environment or lifeworld as an inescapable condition of existence».

Cubucaré people are mainly farmers and forest may be turned into cultivated land. For tourists who visit the CNP, forests are a product of the sublime land, a product of nature. Local people tend to speak about forests in two different, even though connected, ways. Very often, they talk about its importance to social reproduction and also mention the danger forests face. They see forests as something that is threatened, ironically, according to them, due to their own fault. A connection between population growth, forest depletion as well as hunting pressure is well established in local narratives. It is very common to hear that the lack of rain is due to deforestation. Many of the Cubucaré people describe technically the water cycle to explain how deforestation interferes in the weather and the lack of rain. This technical narrative, carefully explained with all the details, is a narrative also disseminated by local NGO's.

In CNP, agricultural production techniques continue to rely on traditional models based on human labour while machinery and animal traction almost do not exist. Rice is the basis of all Guinean cooking. There are three main agricultural practices: two are for rice production (mangrove swamp rice and swidden agriculture) and one for orchard production.

Population growth is a key argument used by local people to resume how swidden agriculture has increased in the past decades. Informants also pinpoint cashew as the major force of deforestation:

There are more people than mangrove swamp rice plots. [...] some people started cutting the bush, but then we saw the values of the bush and we started to cut as well, to get cashew. (B11 07/02/2016)

According to our informants, this major change into rain fed rice (swidden agriculture) is recent when compared with the mangrove swamp rice (that does not imply deforestation). Mangrove swamp rice is practiced since immemorial times. Meanwhile, since the last decades of colonization, cashew plantations rose. And this cashew increased not only due to population growth but also due to the decrease of mangrove swamp rice sites.

Most mangrove swamp rice, locally known as «bolanhas salgadas» (Creole), was planted by the Balanta ethnic group. According to our informants, nowadays this

---

³⁶ CRONON, 1995.

³⁷ INGOLD, 2002: 153.

technique is part of an inter-ethnic system of knowledge exchange. Nalu and Sussu ethnic groups also produce rice using this system, even though the Balanta are connected with the origin and source of the technique, and are usually seen as the ones who master it. This agricultural technique («bolanha salgada» is the only one capable to produce rice surplus³⁸. Its use has decreased since the «liberation war» (1963-1974) and never fully recovered, as one of the informants mentioned:

Before the war, there were many bolanhas salgadas, but then the liberation war began. In ancient times we planted a lot, because it rained a lot. Then, during the fighting times, bolanhas salgadas were abandoned. During the struggle for independence the Portuguese troops attacked the tabanka and the people move away to live far away from the roads, in other places [...] When the airplanes came, we fled from the bolanhas salgadas to the bush because when they saw a person in the bolanhas, they would drop bombs. (B 30/01/2016)

According to Temudo³⁹ the Balanta were the ethnic group that recovered better from the bombing of mangrove swamp rice fields, mostly due to the fact that they had a deeper technical knowledge of mangrove swamp rice system. Since historical times this rice planting technique has always been associated to this ethnic group while for other ethnic groups, rain-fed rice was a rapid solution. As previously mentioned, rice is the basis of every meal in the country. The importance of rice can be seen when people say they starve because there is no rice but other food items are available⁴⁰. Many factors are responsible for the lack of mangrove swamp cultivated rice such as the mobilization of labour force (due to the migration of young people to the capital, Bissau, or other cities) or the generalization of formal education throughout the country, pushing still more the Cubucaré people towards the rain-fed rice. According to our informants, rain-fed rice does not demand such labour force as mangrove swamp cultivated rice.

The liberation war (1963-1974) caused irreparable damage on the mangrove swamp cultivated fields by damaging the dikes. Furthermore, people turned their attention to cash crops (cashew) since, according to our informants; this was being encouraged by the State during the 1980s. Informants referred that cashew cash income has allowed households to buy rice rather than to produce it, and cashew is much more easy to grow than to cultivate rice in mangrove swamps.

Balanta people are also cultivating their own cashew orchards and, according to our informants, the process of acquiring land is not going well since the traditional agreement between Balanta and Nalu (as previously mentioned, the last are known as

³⁸ TEMUDO, 2009.

³⁹ TEMUDO, 2009.

⁴⁰ E.g. beans, cassava, fish, among other — see COSTA, 2010.

the «landowners») established that Balanta should mostly occupy the mangrove areas, where they could plant rice.

«ENVIRONMENTALIST» VISIONS AMONG THE CUBUCARÉ PEOPLE

People living in CNP pay attention to the forest, which is the place where they live: any change is understood as having potential consequences on their lives. According to our informants, the forest inside CNP was vaster than it is today. Very often, informants mentioned that:

There was a lot of forest, you could walk on the forest for a long time, and it was only forest. (B6 04/02/2016)

First, landscapes should be understood and seen inside a specific cultural spectrum. Cubucaré forest is for many outsiders an idyllic landscape where endangered species occur: that is the case of chimpanzees (*Pan troglodytes verus*) and other species. The Guinean-Bissau State along with local traditional authorities did agree about creating the CNP. The forests along with most species that live there are now protected. In 2016 there was still a lack of law enforcement in the area. One must ask, law enforcement for protection from what or whom? Governmental authorities argue that the forests must be protected, and it must be ensured that the sustainable exploitation of natural resources occurs mainly for resident communities. Activities that concern central authorities range from reducing illegal fishing and hunting; reducing illegal exploitation of forest resources such as wood; controlling the expansion of slash-and-burn agriculture to the cashew monoculture control. Central authorities are also concerned with population growth and the human migration phenomenon that are both responsible for increase pressure on natural resources. The same concerns are central to the local NGO working at CNP. In fact, these concerns were also expressed by some of our informants.

Nevertheless, this does not need to be understood as an uncontested truth. Since undated times, the Nalu have had traditional ways of preserving their landscape and the forest. As expressed by one of our Nalu elderly informants:

My great ancestors were planting and cutting. But, first of all, our fathers [...] created forests reservations, after that people began to admire the reservations, because our ancestors had reservations. At our parents times, they said to us that what is in the forest was not to eat at once. (N42 10/03/2016)

But we must also pinpoint different narratives amongst the Nalu people, probably influence by the *entrepreneur* narrative that accompanies the globalization process⁴¹. In February of 2007, Casanova & Sousa heard the following from an informant in the CNP:

I sell entrances to people so that they can watch a football game in my TV. I spent money buying the TV, the parabolic antenna and the generator. I also spent money in diesel. I have to amortize the equipment and also, I need money. So I charge entrances in my place because i have a business to run. Others hunt and sell «limaria di matu» in the city and earn a lot of money... they can even start their own business or buy a zinc roof; these are not Nalu but others. Everyone needs capital. (N52 02/2007)

In the conservationist dominant narratives⁴², much emphasis is placed in local communities versus natural resources, in which resources are not enough. This would lead to a stagnation period where human population growth would not be manageable according to the resources available. Such neo-Malthusian approach has been widely accepted in conservation⁴³, and Guinea-Bissau is not an exception⁴⁴. According to Temudo⁴⁵, the connection between population growth and resource over-exploitation is not based in empirical data; rather it is based on pre-conceived assumptions. Local people are adopting the same ideas. This can turn into a real problem in the future, if we think that Nalu resource management is changing with the implementation of the CNP and with the globalization process. Nowadays we hear locals talking about the «benefits of tourism», and that «biodiversity brings money». The transformation of nature into a commodity raises other issues that were not problematic a few decades ago but are now. In the past, a farmer would accept that part of his crop would be lost to wild animals (crops are right in middle of forests so wild animals would consume part of it). Nowadays farmers look at that part of their crop (that is lost of wild animals) and they see money that they do not earn, which results in the death of animals that crop raid. On the other hand, cashew cash crops have a specific goal: accumulate capital (just like previous cash crops that used to be more widely present in the past such as peanut, for example). Thus, promoting the sustainable use of wildlife by via national and international organizations is in part based in the perceived need to give wildlife and economic value⁴⁶. Freese⁴⁷ argues that giving wildlife a market value without implementing control regimes might encourage unsustainable exploitation of species. Furthermore, it has often

---

⁴¹ CAMPBELL, 2002; MOORE, 2016.

⁴² CAMPBELL, 2002.

⁴³ LEACH & MEARNS, 1996.

⁴⁴ TEMUDO, 2009.

⁴⁵ TEMUDO, 2009.

⁴⁶ ROE, 1991.

⁴⁷ FREESE, 1996.

been assumed — particularly in «developing countries» — that economic benefits are key to gaining support for conservation of protected areas and species. However, this assumption has proven false in some situations⁴⁸. If economic benefits are not perceived or valued as significant by its users, conservation and protected areas will not be sufficiently supported. In May 2019 Salvaterra had the opportunity to visit some informants in CNP and heard how in recent times law enforcement has become stronger. The CNP guards are not community-guards anymore. Now they receive a salary and to each of them were given a motorcycle to support their daily work. A CNP central headquarter was built. Locals perceive this as a sign of money entering but only centered in the people that work in conservation. The relation between some locals and traditional and national political authorities is tense and marked by conflict and co-existence. According to one informant:

My father worked for the Park in the past 10 years and he doesn't even have a proper chair to sit on. We want to change the agreement made by our parents in 2007.
(N3 05/2019)

Also in 2019 a traditional leader in CNP told us what he expects from the conservation institutions to be a priority: schools and water pumps. «The NGO's and the governmental organizations are not helping the population as we expect», stated the traditional political leader.

It appears that the win-win strategies, mostly based on the value of wildlife (for tourists) are not working, in part due to the lack of tourists.

FINAL REMARKS: LANDSCAPES & DEVELOPMENT

The value of forest traditional use, despite being important, is no longer the only one: the monetary income that forests can provide, through the commodification of the forest (and its «products»), is now a process spreading throughout the region, and it can be identified in the local narratives. Social change is a certainty. Communities and cultures are not static and they have been constantly influencing each other throughout human history.

«Forests have value» not because «forests give us everything» (S31 01/03/2016) but also because «animals that tourists want to see live in the forest» (S31 01/03/2016), moreover, «it is in the forest that we plant cashew» (B23 22/02/2016).

Cashew orchards are seen for some, as development, since via this cash crop, motorcycles, zincs roofs, mobile phones, flashlights are bought, but also schools for

---

⁴⁸ ROE, 1991.

children and medical care can be acquired. Many argue that (cashew) monocultures are problematic in terms of human security and biodiversity.

Local narratives tell a story where there is a form of nature commodification, deeply influenced by State institutions and NGOs. This type of nature commodification has behind a conservationist win-win strategy, trying to persuade local people to adopt new narratives and behaviour (e.g. «touristification») with the promise of a future income provided by eco-tourism. Many locals now attribute a market value to the forest and the animals living there.

Use, value and significance of landscape are constantly being shaped in local people's imaginaries. The same is true for what is considered development. These imaginaries express the dualistic vision of nature, produced by the western tradition. We should keep in mind that the roots of western environmentalism have a connection with colonialism⁴⁹.

REFERENCES

- ADAMS, W. M. (2010) — *No land Apart: Nature, Culture, Landscape*. In PILGRIM, Sara; PRETTY, Jules, coord. — *Nature and Culture. Rebuilding Lost Connections*. London: Earthscan, p. 65-82.
- ADAMS, W. M.; HULME, David (2001) — *Community Conservation as Policy. Promise and Performance*. In HULME, David; MURPHREE, Marshall, coord. — *African Wildlife and Livelihoods: The Promise and Performance of Community Conservation*. Oxford: James Currey Ltd., p. 9-23.
- ANDERSON, M. Kat (1996) — *Tending the wilderness*. «Restoration and Management Notes», XIV série, vol. 2, p. 154-166.
- BLACKBURN, Thomas C.; ANDERSON, Kat (1993) — *Before the Wilderness: Environmental Management by Native Californians*. Menlo Park: Ballena Press Anthropological Papers.
- BROCKING, Dan; DUFFY, Rosaleen; IGOE, Jim (2012) — *Nature Unbound: Conservation, Capitalism and the Future of Protected Areas*. London: Earthscan.
- CAMPBELL, Lisa (2002) — *Conservation Narratives in Costa Rica: Conflict and Co-existence*. «Development and Change», 33 série, vol. 1, p. 29-56.
- CARVALHO, Joaquim (1949) — *Nota sobre a distribuição e história dos povos da área do Posto de Bedanda*. «Boletim Cultural da Guiné Portuguesa», 5 (14), p. 307-318.
- CASANOVA, Catarina (2008) — *Viagem ao Lugar do Outro*. In FRIAS, Sónia, coord. — *Etnografia e Emoções*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Técnica de Lisboa, p. 19-33.
- (2016) — *Serão os não humanos os últimos «outros» na Antropologia? Representações sobre a superioridade humana*. «Trabalhos de Antropologia e Etnologia», vol. 56, p. 106-134.
- CASANOVA, Catarina; SOUSA, Cláudia; COSTA, Susana (2014) — *Are Animals and Forest Forever? Perceptions of Wildlife at Cantanhez Forest National Park*. «Memória», vol. 16, Lisboa. p. 69-104.
- COFFMAN, Jennifer (2006) — *Conservation and Globalization: a Study of National Parks and Indigenous Communities from East Africa to South Dakota*. «Journal of Ecological Anthropology», X série, vol. 1, p. 80-81.

---

⁴⁹ GROVE, 1996.

- COSTA, Susana Gonçalves (2010) — *Social Perceptions of nonhumans in Tombali, (Guinea-Bissau, West Africa): a contribution to chimpanzee (Pan troglodytes verus) conservation*. Stirling: University of Stirling, Department of Psychology. Doctorate thesis.
- CRONON, William (1995) — *The trouble with wilderness, or, getting back to the wrong nature*. In CRONON, William, coord. — *Uncommon Ground: Towards reinventing nature*. New York: WW Norton & Company, Inc., p. 319-349.
- DAVIS-CASE, D'Arcy (2002) — *The Reflexive Practitioner: Learning and Teaching in Community-based Management*. «Conservation Ecology», V série, vol. 2, p. 15.
- FRAZÃO-MOREIRA, Amélia (2009) — *Plantas e Pecadores: Percepções da Natureza em África*. Lisboa: Livros Horizonte.
- FREESE, Curtis (1996) — *The Commercial, Consumptive Use of Wild Species. Managing it for the Benefit of Biodiversity*. Gland, Switzerland: WWF – International and WWF-US, Washington, USA, 60 p.
- GADGIL, Madhavi; BERKES, Fikret (1991) — *Traditional resource management systems*. «Resource Management and Optimization», vol. 18, p. 127-141.
- GADGIL, Madhavi; HEMAM, Natabar Shyam; REDDY, B. Mohan (1998) — *People, refugia and resilience*. In BERKES, Fikret; FOLKE, Carl; COLDING, Johan, coord. — *Linking Social and Ecological Systems: Management Practices and Social Mechanisms for Building Resilience*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 30-47.
- GARIBALDI, Ann; TURNER, Nancy (2004) — *Cultural Keystone Species: Implications for Ecological Conservation and Restoration*. «Ecology and Society», IX série, vol. 3, p. 1.
- GODELIER, Maurice (2011) — *The mental and the material*. London: Verso.
- GROVE, Richard (1996) — *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island and the Origins of Environmentalism, 1600-186*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HULME, David & MURPHREE, Marshall (2001) — *African Wildlife and Livelihoods: The Promise and Performance of Community Conservation*. Oxford: James Currey Ltd.
- IBAP. (n.d.) — *Plano de Gestão do Parque Nacional de Cantanhez*. Bissau: IBAP.
- IBAP (2014) — *Estratégia Nacional para as Áreas Protegidas e a Conservação da Biodiversidade 2014-2020*. Bissau: IBAP.
- INGOLD, Tim (2002) — *The perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- (2011) — *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.
- LEACH, Melissa; MEARNES, Robin (1996) — *The Lie of the Land: Challenging Received Wisdom on the African Environment*. In LEACH, Melissa; MEARNES, Robin, coord. — *The Lie of the Land: Challenging Received Wisdom on the African Environment*. London: The International African Institute, p. 1-33.
- MINNIS, Paul; ELISENS, Wayne (2000) — *Biodiversity and native North America*. Oklahoma: University of Oklahoma.
- MOORE, Jason (2016) — *The rise of cheap nature*. In MOORE, Jason, coord. — *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crises of Capitalism*. Oklahand: Kairos PM Press, p. 78-115.
- NYAMWERU, Celia; SHERIDAN, Michael (2008) — *African Sacred Groves: Ecological Dynamic and Social Change*. Oxford: James Currey Ltd.
- ORLOVE, Benjamin; BRUSH, Stephen (1996) — *Anthropology and the Conservation of Biodiversity*. «Annual Review of Anthropology», XXV série, vol. 1, p. 329-352.
- ROE, Emery M. (1991) — *Development narratives of making the best blueprint development*. «World Development», 19, p. 287-300.
- TEMUDO, Marina Padrão (2009) — *A narrativa da degradação ambiental no Sul da Guiné-Bissau: uma desconstrução etnográfica*. «Etnográfica», Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, XIII série, vol. 2, p. 237-264.

- (2012) — *The white men bought the forests: conservation and contestation in Guinea-Bissau, Western Africa*. «Conservation and Society», X série, vol. 4, p. 354.
- TURNER, Nancy (1999) — *Time to burn: traditional use of fire to enhance resource production by aboriginal people in British Columbia*. In BOYD, Robert, coord. — *Indians, Fire and the Land in Pacific Northwest*. Oregon: Oregon State University Press, p. 185-218.
- UNITED NATIONS (1972) — *Report of the United Nations Conference on the Human Environment*. Stockholm: United Nations.
- WEST, Paige; IGOE, James; BROCKINGTON, Dan (2006) — *Parks and People: the Social Impact of Protected Areas*. «Annual Review of Anthropology», XXXV série, vol. 1, p. 251-277.

ORGANIZAÇÕES DE BASE COMUNITÁRIAS E DIREITOS À CIDADE EM SALVADOR (BA – BRASIL): UMA EXPERIÊNCIA DE FAZER PESQUISA ENGAJADA*

MARIA GABRIELA HITA**

JOHN GLEDHILL***

Resumo: A partir das perspectivas da antropologia urbana e debates sobre desenvolvimento e pobreza, e com base numa análise longitudinal de um estudo de caso, este artigo visa refletir, desde um foco epistemológico-metodológico, sobre as virtudes e limites do papel do etnógrafo, quando para além de buscar compreender o contexto e problema de pesquisa desde um ponto de vista externo e acadêmico, ele ou ela decide fazer parte do processo, ao se envolver afetiva, política e responsavelmente com os seus co-sujeitos de estudo, comprometendo-se a participar lado a lado e até o fim do processo em curso. Esta abordagem é fundamental para o diagnóstico dos principais problemas de locais que precisam passar por intervenções urbanas profundas, e para a formulação de políticas de planejamento urbano mais sensíveis e adequadas às necessidades de cada cidade.

Palavras-chave: antropologia urbana; etnografia; organizações comunitárias; pesquisa colaborativa.

---

* Esta é uma versão levemente modificada de um trabalho originalmente publicado em inglês: HITA, Maria Gabriela; GLEDHILL, John (2019) — *Chapter 19: Neighbourhood Grassroots Organizations and Rights to the City in Salvador, Bahia, Brazil*. In LOW, Setha, coord. — *The Routledge Handbook of Anthropology and the City*, p. 283-296. London & New York: Routledge. ©Individual chapters copyright the contributors. Reproduced with permission of the Licensor through PLSclear. Agradecemos ao licenciante, Informa UK, o ter nos permitido republicar este material em português. Maria Gabriela Hita agradece ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) no Brasil pela bolsa de produtividade em Pesquisa recebida para realizar esta pesquisa e a Camila Hita de Aguiar pela tradução do texto.

** Maria Gabriela Hita é Professora Titular do Depto. de Sociologia da Universidade Federal da Bahia (Brasil), e dos PPGs em Ciências Sociais (PPGCS) e o de Gênero, Mulher e Feminismo (PPGNEIM), Pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) no ECSAS-PPGCS-UFBA. Atual Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia.

*** John Gledhill é Professor Emérito da Universidade de Manchester (Reino Unido) e membro da Academia de Ciências Sociais do Reino Unido e da Academia Britânica.

Abstract: Drawing on perspectives in urban anthropology and debates on development and poverty, and building on a longitudinal case study, this article aims to reflect, in epistemological and methodological terms, on the virtues and limitations of the role of ethnographer, when, beyond seeking to understand the context and research question from an external and academic viewpoint, he or she decides to become part of the process being studied, involving him or herself emotionally, politically and in terms of personal responsibility with the co-subjects of study, committed to participating side-by-side with them until the end of that process. This approach is fundamental to diagnosis of the principal problems of places destined to pass through profound urban interventions, and for the formulation of urban planning policies that are more sensitive and appropriate to the needs of each city.

Keywords: urban anthropology; ethnography; community organizations; collaborative research.

INTRODUÇÃO

O relatório de 2012 da UN-Habitat intitulado *Estado das Cidades da América Latina e do Caribe*, observou que aproximadamente 80% do total de habitantes desses territórios vivem atualmente nas cidades. A Organização das Nações Unidas (ONU) considera essa transformação urbana ainda relativamente recente, como uma transição para um «novo tipo de urbanismo» que busca incluir um número cada vez maior de pessoas na rede de serviços básicos, mas também uma que vem oferecendo uma melhor qualidade desses serviços às populações carentes, que foram totalmente excluídas do acesso a esses bens públicos nas décadas anteriores. No entanto, apesar dos avanços significativos, as cidades brasileiras (e as cidades latino-americanas em geral) continuam sendo muito desiguais, segregadas e divididas, tanto espacial quanto socialmente¹. Segundo o diagnóstico da ONU, entre os principais problemas das cidades atualmente em expansão, encontra-se a falta de interconexão e integração adequada da infraestrutura de transporte². Essa avaliação é altamente relevante para a situação atual da cidade de Salvador, foco de discussão neste capítulo. Salvador vem passando por um processo acelerado de modernização urbana baseado em diversificadas redes de transporte. Um processo que foi iniciado efetivamente apenas em 2014, devido aos preparativos para a Copa do Mundo no Brasil. No entanto, resolver problemas de mobilidade urbana implica necessariamente aumentar a complexidade da gestão urbana. Tal incremento na complexidade da administração exige, por um lado, considerar os distintos processos de participação popular em debates sobre o tipo de cidade que os setores mais privilegiados da sociedade querem construir e, por outro lado, entender e ocupar-se de como essas transformações podem impactar os grupos mais pobres e vulneráveis da sociedade civil.

Neste capítulo, refletiremos sobre como um tipo particular de organização comunitária, o Fórum Permanente de Entidades do Bairro da Paz (FPEBP), criado em um dos maiores assentamentos irregulares de Salvador, tem mantido relações com entidades

---

¹ GLEDHILL & HITA, 2012.

² ESTADO DE LAS CIUDADES DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE, 2012.

governamentais que visam a participação, ainda que limitada, de moradores do bairro na tomada de decisões acerca das intervenções urbanas que afetam seus membros mais diretamente. E, mais amplamente, visando também que esses locais ganhem voz na definição do tipo de cidade e comunidade que desejam ter para suas vidas. Nossa equipe de pesquisa ajudou a criar o Fórum e o aconselhou desde 2007, permitindo-nos fazer um estudo longitudinal de um experimento que terminou fornecendo um novo instrumento para o desenvolvimento de políticas locais de planejamento urbano para este bairro, assim como para suas regiões adjacentes e a cidade como um todo. No decorrer de nossa discussão, refletimos sobre os dilemas enfrentados pelos acadêmicos ao optarem por desenvolver um relacionamento com um coletivo, especialmente quando este relacionamento envolve dar conselhos sobre seu processo de organização democrática, enquanto realiza simultaneamente pesquisas que permitem estudar o desenvolvimento comunitário «de dentro e de perto»³, com vários focos temáticos e ângulos de análise diferentes. Ao participar ativamente do processo de desenvolvimento do FPEBP, procuramos minimizar a nossa interferência nos processos de discussão e tomada de decisões do próprio coletivo, mas reconhecemos que não seria possível que a nossa presença e participação não tivessem impacto algum. A seguir, argumentamos que o tipo de engajamento que praticamos não torna, nem tampouco de fato tornou impossível atingirmos distância crítica nas nossas análises acadêmicas, apesar de membros da equipe, incluindo os alunos que estávamos treinando, haverem se comprometido com as lutas e demandas de seus interlocutores e da comunidade em geral. Embora tenhamos sido originalmente solicitados a ajudar na criação do Fórum como contrapartida à nossa pesquisa acadêmica, a relação entre a dita pesquisa e a nossa participação ativa no trabalho do Fórum se apresentou, por momentos, com um caráter conflitivo. Certos líderes da comunidade chegaram a reclamar que eles e outros residentes estavam sendo tratados como «ratos de laboratório». No entanto, o mero fato da presença de sentimentos negativos para com a pesquisa acadêmica poder articular-se abertamente, tal como o exemplificado acima (mesmo quando não sejam esses sentimentos amplamente compartilhados por todos), simplesmente reforça o argumento para que acadêmicos sigam buscando formas mais próximas de engajamento com a vida da comunidade. Mesmo sabendo que qualquer engajamento, por mais próximo que ele venha a ser, não poderá garantir relações (entre os pesquisadores e aqueles que eles pesquisam) sempre tranquilas e livres de conflitos.

---

³ MAGNANI, 2005: 17.

SALVADOR E A QUESTÃO DA PARTICIPAÇÃO POPULAR NA FORMAÇÃO DO DESENVOLVIMENTO URBANO

A modernização dos sistemas de transporte de massa de Salvador chegou tardiamente e, sem dúvida, foi longamente esperada nesta cidade cuja região metropolitana tem agora uma população que se aproxima dos quatro milhões de habitantes. Novas estradas que reduzem o tempo de viagem de carro entre diferentes zonas estão sendo construídas, mas as obras que causam maior impacto nos moradores próximos a elas são os corredores BRT — sistema rápido de transporte público (Bus Rapid Transit). Assim como o das novas pistas sendo construídas para serviços ferroviários leves e os de uma segunda linha de metrô partindo do aeroporto internacional em direção ao centro da cidade, com estações de acompanhamento e vias de acesso⁴. Esses trabalhos exigiram a remoção e a realocação de famílias advindas das comunidades que habitavam tais territórios. Entre outros, o Bairro da Paz foi diretamente afetado pela construção de uma estação de metrô à sua frente, e pelo alargamento de uma estrada e linha de BRT (a vermelha) que conectará duas pistas até recentemente separadas pela Avenida Paralela (por onde já foi instalado e inaugurada toda a linha 2 do Metrô). Esta comunidade está localizada na zona mais importante da recente expansão urbana de Salvador, onde se concentram novos empreendimentos valiosos de utilidade comercial, privada e residencial de alto nível. A comunidade do Bairro da Paz surgiu por volta dos anos de 1980s, através de invasão dessas terras, quando a área ainda estava coberta por mata atlântica. Mas, agora está completamente cercada de condomínios ocupados por cidadãos abastados e estrategicamente localizada no cruzamento da Avenida Paralela que é a principal artéria de trânsito que liga o aeroporto ao centro da cidade e às duas novas pistas sendo conectadas pelo novo BRT (perpendicular à Avenida Paralela) do lado mais próximo à Orla, a avenida Orlando Gomes, que liga a Paralela à rodovia que corre ao longo da costa do Atlântico, com a Avenida 29 de Março, do outro lado da Avenida Paralela, em direção ao Miolo da cidade de Salvador.

Em última instância, quão realmente benéfica será ou não a evolução da mobilidade urbana para a população mais pobre da cidade de Salvador, ainda é uma questão que está para ser comprovada mais adiante. Acreditamos que a renovação das redes de transporte poderão de fato fazer parte do «novo tipo de urbanismo» descrito pela UN-Habitat (ONU-Habitat), melhorando o acesso aos serviços básicos e reduzindo os problemas cotidianos que os trabalhadores costumam sofrer diariamente dentro do transporte público, tais como o das extensas jornadas de deslocamento (em tempo e espaço), onde muitos precisavam pagar até 3 passagens distintas de ônibus, ou mais, para chegarem ao seu destino final, entrando como lhes era possível e seguindo viagem muito apertados e a pé em veículos coletivos superlotados. Ou problemas como os de falta de segurança,

---

⁴ HITA, 2017.

por conta dos frequentes roubos armados no transporte público, os quais costumam ocorrer nas zonas consideradas mais perigosas de alguns dos trajetos. Mas estas novas redes de transporte também incorporam preconceitos de classe, exemplificados pelas estradas com pedágio que permitem aos motoristas mais abastados acelerarem em zonas de privação urbana, e podem servir muito mais a agendas de desenvolvimento urbano socialmente excludentes. A renovação dos sistemas de transporte também é um dos resultados do aumento multifacetado das «cidades mundiais», comandando redes globalizadas de comunicação, transporte e negócios. Muitos estão se perguntando como cidades históricas que estão agora passando por crescente metropolização, bem como a de Salvador, estão inseridas nesses processos globais, e o que impacta essas diferentes escalas de transformação a nível regional e local⁵.

Contudo, essas são macro perspectivas globais que analisam a cidade e sua dinâmica desenvolvimentista como um todo, focando mais a nossa atenção nas relações entre diferentes segmentos de uma população diferenciada por classes mas, que tendem a ser racialmente flexionadas, juntamente com as relações de poder que as estruturam. Embora esse tipo de perspectiva realmente informe a nossa pesquisa, a nossa discussão está baseada em estudos etnográficos feitos no Bairro da Paz. Nosso trabalho seguiu os métodos processuais de estudos de casos estendidos e os de análise situacional desenvolvidos pela antropologia urbana inspirados nas metodologias da Escola de Manchester⁶. Buscamos aqui elucidar tanto as potencialidades como as dificuldades da pesquisa, que utiliza métodos reflexivos de observação participante⁷, e é a realizada em grupo e de modo longitudinal, com participação de diferentes pesquisadores e estudantes observando e conhecendo diferentes interlocutores e setores da comunidade por um longo período de tempo. O nosso objetivo foi o de estudar o que Norman Long⁸ denominou «a interface» entre os atores comunitários e a burocracia do planejamento urbano e outros agentes do governo, que incluem o comandante de uma base policial permanente instalada na comunidade desde 2012. Nos referimos especificamente ao programa governamental *Base Comunitária de Segurança* (BCS). O nosso objetivo foi, principalmente, o de acompanhar essa interface, mas buscando nos atentar muito mais para as relações de poder mais amplas de baixo para cima. O que nos traz de volta à questão da «participação popular» nas decisões sobre o desenvolvimento urbano.

O «Estatuto da Cidade», uma lei federal estabelecida em 2001, teoricamente obriga governos municipais a implementarem medidas para incluir a participação da sociedade civil na elaboração de instrumentos centrais de planejamento urbano, juntamente com a supervisão de sua gestão. Desse modo pretende-se assegurar um maior consenso social

---

⁵ SMITH, 2002; SASSEN, 2011.

⁶ GLUCKMAN, 1940; VAN VELSEN, 1967; HANNERZ, 1980.

⁷ BURAWOY, 1998.

⁸ LONG, 2004.

sobre as decisões em torno do desenvolvimento urbano e maior controle dos cidadãos sobre o que fazem os funcionários municipais. Os principais instrumentos para este fim são a LOUS (Lei de Uso e Ocupação da Terra) e o PDDU (Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano). O Estatuto da Cidade se aplica a todas as cidades brasileiras com mais de 20.000 habitantes, com o objetivo de estabelecer uma participação democrática dos cidadãos na determinação de seus futuros caminhos de desenvolvimento. No entanto, urbanistas brasileiros como Raquel Rolnik⁹, Erminia Maricato¹⁰ e Angelo Serpa¹¹, entre outros, questionam a enorme lacuna existente entre o potencial de organizar o desenvolvimento urbano democraticamente, de acordo com o Estatuto da Cidade, e a subsequente legislação acompanhada de práticas que determinam como o desenvolvimento urbano de fato vem ocorrendo, em cada cidade.

As formas acordadas de planos de intervenção urbana são geralmente dominadas por interesses imobiliários e de outros grupos privilegiados, que decidem em conjunto com os políticos que estejam no poder qual será a melhor distribuição de acesso e uso da terra urbana para a população do país. As revelações da «Operação Lava Jato» da polícia federal deixaram bem claro como grandes empresas de construção civil projetaram esse tipo de consenso através de um sistema de incentivos e financiamento de campanhas ilegais e, por vezes, legais que beneficiaram praticamente todos os maiores partidos políticos do país. Embora revelações da barganha de chefes de empresas que terminaram presos tenham sido usadas de modo muito seletivo, principalmente contra o Partido dos Trabalhadores (PT) para facilitar o golpe «constitucional» que tirou a presidente Dilma Rousseff do poder. A proposta de elaborar um planejamento urbano participativo mais democrático permanece longe de ser uma realidade eficaz e produtiva na maioria das cidades brasileiras. Mesmo naquelas cidades onde autoridades locais organizam rituais de participação, estes rituais tendem a ser manipulados de cima para baixo e, como Caldeira & Holston¹² apontam, isso acontece porque todas as partes interessadas, incluindo promotores imobiliários e grupos de classe média ou alta, têm o direito de participar «democraticamente» nesse planejamento urbano. De modo que não haverá garantias de que os resultados poderão vir a favorecer as necessidades e lutas das pessoas da periferia urbana. No entanto, o interessante sobre o FPEBP é que, em relação às suas lideranças, quaisquer que sejam as diferenças que tenham entre si, e que são muitas, elas tendem a ser todas fortemente conscientes e contrárias à probabilidade de «imposições» vindas de cima. O FPEBP procura reivindicar direitos à cidade e promover as prioridades da comunidade chamando o Estado para prestar contas a partir de suas demandas construídas desde abaixo, organizando reuniões públicas entre

---

⁹ ROLNIK & KLINK, 2011.

¹⁰ MARICATO, 2011.

¹¹ SERPA, 2017.

¹² CALDEIRA & HOLSTON, 2015.

funcionários públicos e residentes locais para discutirem juntos as melhores soluções ou algumas das suas demandas. No entanto, este caso também revela alguns dos problemas que ocorrem na interface desse tipo de relações que se estabelecem entre burocracias e movimentos «populares».

As reuniões públicas organizadas pelo Fórum revelam a natureza díspar da lógica da «conversa popular» e os distintos interesses que terminam se expressando quando se trata das posições de determinados grupos e líderes dentro da comunidade. Representantes do governo muitas vezes têm dificuldade em compreender os modos de auto-expressão dos grupos populares e consequentemente se tornam incapazes de interpretar exatamente o que querem. Mas o inverso também é o caso. Os grupos populares geralmente não entendem como a máquina estatal opera, sem a compreensão de lógicas burocráticas que facilitariam a obtenção do benefício máximo de seus encontros com autoridades e especialistas técnicos. Isso dificulta a negociação e a construção de consensos, tanto durante quanto após o evento, nos casos em que uma abertura para negociações é garantida. Ao acompanhar etnograficamente alguns destes processos de negociação, pudemos documentar casos em que o desentendimento operacional produziu resultados menos satisfatórios do ponto de vista da comunidade, justamente por esse motivo. Assim como também pudemos documentar casos que refletem esforços por parte do governo para manipular um resultado que lhe convenha. Como, por exemplo, convidar a participação de representantes da comunidade que de antemão se sabe terem posições políticas mais conservadoras e maior suscetibilidade à cooptação do que os indicados para conduzir as negociações lideradas pelo Fórum. Existe agora uma extensa literatura etnográfica a esse respeito, sobre o porquê de algumas instituições participativas em cidades brasileiras que receberam forte promoção política por parte das administrações do PT, como Porto Alegre e municípios da região do ABC de São Paulo, terem falhado em produzir resultados mais democráticos como os seus defensores haviam prometido. Mesmo com o Partido dos Trabalhadores no controle do governo do Estado, Salvador nunca foi particularmente notável pela promoção política de instituições participativas, mas sim uma cidade onde houveram fortes iniciativas de base, como as do Bairro da Paz, comunidade reconhecida pela sua capacidade de luta e resistência, pelo que nenhuma administração municipal conseguiu ignorá-las completamente, independentemente de sua complexidade política.

Isso nos leva a argumentar que, apesar das dificuldades que acabamos de esboçar, incentivar o diálogo com uma interface de baixo para cima entre comunidade e Estado, procurando diminuir o nível de «ruído» o máximo possível e tentar construir soluções acordadas, é um importante instrumento de planejamento urbano. Apoiando desta forma a realização de um dos pressupostos do Estatuto da Cidade, criando novos canais de comunicação que favoreçam a ampliação da participação popular e inclusão de todos os setores da sociedade nas discussões sobre que tipo de cidade as pessoas querem

desenvolver para o futuro. Indo além das assembleias de representantes políticos e dos mecanismos políticos de mediação interna associados a elas, aquelas formas de conexão com o Estado que partem das bases mostram-se mais eficazes para incentivar um tipo ativo de cidadania.

O PAPEL DOS ACADÊMICOS

É precisamente no enfrentamento de problemas ou dificuldades de comunicação, falta de tradução de discursos e confronto entre setores do governo e populações-alvo que impedem o diálogo adequado sobre intervenções, que a participação de acadêmicos pode ser útil. Produtores de conhecimento relevante e também bons intermediários, no caso de equipes treinadas por pesquisadores-orientadores, como os que as universidades podem oferecer, o papel da etnografia ocupa um lugar central. Não apenas como facilitador desse tipo de intermediação, mas também pelo estímulo à observação participante e à reflexão crítica que promove. A observação participante é uma maneira de construir conhecimento prático relevante dos contextos em que a ação ocorre, contribuindo para que as vozes das comunidades sejam ouvidas e para encontrar soluções que possam gozar de uma ampla base de apoio. Isto é especialmente importante quando as intervenções urbanas podem ter diferentes implicações para distintos grupos, mesmo dentro da mesma comunidade. Essa possibilidade foi ilustrada no caso do Bairro da Paz por um assunto ao qual retornaremos mais adiante: embora somente uma minoria de famílias precisou ser realocada por causa das obras viárias relacionadas à construção da estação de metrô, além da compensação oferecida às famílias deslocadas individualmente também foram prometidos novos investimentos a ser feitos pelo governo e empresas de construção dentro da comunidade, para beneficiar aqueles que ali permanecessem.

Vamos expandir um pouco mais sobre os princípios subjacentes à «etnografia participativa» de nosso grupo com referência a debates mais amplos. Como Charles Hale aponta, podemos distinguir a antropologia «ativista» da antropologia politicamente «engajada» baseada na «crítica cultural»¹³. É possível ser um antropólogo «engajado» e, possivelmente, também um antropólogo ou sociólogo «público» engajado¹⁴, produzindo escritos que buscam convencer os colegas, o público e os formuladores de políticas a favorecer medidas mais prováveis de produzirem sociedades mais justas e tolerantes, identificando as causas das contradições e «falando a verdade ao poder», criticando as relações de poder que, em última instância, produzem situações de injustiça, opressão e violência. Mas o ativismo implica um tipo diferente de relacionamento com as pessoas que estão sendo estudadas e uma gama mais ampla de expressões de solidariedade. Críticos da antropologia ativista têm apontado, por exemplo, que as

---

¹³ HALE, 2006.

¹⁴ BESTERMAN, 2013; BURAWOY, 2005.

suposições de feministas ocidentais ou ativistas negras dos Estados Unidos não necessariamente ressoam com as ideias e objetivos das pessoas que participam dos movimentos sociais do Sul global, e que, por sua vez, diferem quanto à sua própria realidade prática em complexas situações de pobreza, conflito e opressão. Mas reconhecer esses tipos de problemas não é realmente um argumento para recusar qualquer tipo de envolvimento com aqueles que estudamos, e então tratá-los apenas como objetos de pesquisa acadêmica: é simplesmente um argumento para entender melhor os atores com os quais estamos lidando, o que é uma condição fundamental para fazer uma boa pesquisa de qualquer maneira, para pensar alternativas e opções realistas em um dado contexto, e para tomar decisões sobre que tipos de apoio, e para quais atores, provavelmente faremos mais bem do que mal, devemos entender que sempre existe algo ou alguma coisa de uso prático para «eles» que «nós» podemos fazer para contribuir.

Outra contribuição importante para o debate sobre a relação entre «conhecer» e «fazer»¹⁵ veio do trabalho na antropologia do desenvolvimento internacional, especialmente na Grã-Bretanha, onde o desencantamento com as «críticas culturais» puramente desconstrutivistas cresceu nos últimos anos. Cética quanto ao poder dos textos acadêmicos para mudar o mundo, Maia Green¹⁶ argumenta que os tipos de «conhecimento» que as agências de desenvolvimento e de ajuda social exigem são qualitativamente diferentes daquelas que os antropólogos produzem. As agências exigem soluções para problemas concretos. Contudo, ideias como o valor da «participação» dos beneficiários no desenho de projetos e a utilidade de incorporar o conhecimento «indígena» tratam, na verdade, de demandas feitas pelos defensores do «desenvolvimento alternativo», demandas que já foram «incorporadas» pelo aparato internacional de desenvolvimento em si. Por isso os projetos precisam estar em conformidade com uma lógica administrativa que relaciona entradas e saídas; custos e benefícios. Os quais devem, em última instância, ser indicadores quantificáveis para uma avaliação final do sucesso ou fracasso relativo do projeto e as lições que a experiência pode trazer para o futuro. Assim, Green argumenta:

Ao contrário da antropologia, que procura descompactar e dissimular através da crítica e da desconstrução, a competência no desenvolvimento implica fazer o oposto: usar conceitos construtivamente para modelar e realizar mundos políticos. Conhecimento em desenvolvimento é uma forma de ação dentro de uma forma associada de organização social¹⁷.

---

¹⁵ YARROW & VENKATESAN, 2012.

¹⁶ GREEN, 2012.

¹⁷ GREEN, 2012: 45.

Assim, embora o «conhecimento participativo» seja diferente do «conhecimento especializado», sobre o qual quase todos os projetos de desenvolvimento dependiam exclusivamente no passado, e esse «conhecimento interno» pode até ser considerado mais válido do que o conhecimento produzido por um especialista externo, o «conhecimento participativo, assim como a experiência viva, deriva sua relevância e utilidade de sua situação dentro da organização de desenvolvimento»¹⁸. O que conta para os avaliadores do projeto é «o processo de produção do conhecimento, mas não a qualidade do conhecimento produzido, que, sendo local, é moralmente incensurável, literalmente além da crítica»¹⁹.

Antropólogos contestam essa impossibilidade de censura, apontando, por exemplo, que o «conhecimento» coletado pode não representar uma posição compartilhada entre homens e mulheres e pessoas em diferentes posições sociais e de classe. Pode até ser um artefato das técnicas usadas para coletar informações. No entanto, mesmo que a sua lógica esteja correta, a linha tênue de Green entre o conhecimento antropológico e o conhecimento das agências de desenvolvimento não é tão clara na prática. David Mosse²⁰, assumindo uma postura de «distância crítica» de um projeto no qual trabalhou como conselheiro de desenvolvimento social responsável por promover uma espécie de participação em que as mulheres adquirissem «voz» igual à dos homens, concorda que a pesquisa antropológica revela um tipo de realidade mais confusa, mais carregada de poder do que a «realidade gerenciável» que é eventualmente fabricada em documentos de projeto. Os atores locais de maior prestígio social inicialmente dominavam as discussões, os homens achavam mais fácil entender as técnicas usadas na Avaliação Rural Participativa do que as mulheres, e os benefícios direcionados às pessoas mais pobres e às mulheres eram distribuídos de forma desigual por meio de redes clientelistas e de parentesco. No entanto, com o passar do tempo, as coisas melhoraram, porque a equipe do projeto trabalhou nesses problemas. As atividades sustentadas do projeto acabaram criando novos espaços públicos nos quais o conhecimento das mulheres e o direito de falar alcançaram maior reconhecimento social. Mas também houveram consequências não intencionais. Os esforços do projeto para obter conhecimento local criou um novo grupo de intermediários que se tornaram reconhecidos como «conhecedores». Esses indivíduos recém-empoderados se identificaram com o projeto e procuraram alcançar mobilidade social pessoal através dele. O projeto, portanto, criou uma espécie de «conhecimento local» que não existia antes, mudando a sociedade local de uma forma que não havia figurado em seus objetivos originais. Essa é uma consequência comum de intervenções estatais, que exigem que os membros da comunidade atuem

---

¹⁸ *Op. cit.*: 50.

¹⁹ *Op. cit.*: 51.

²⁰ MOSSE, 2005.

como intermediários em situações nas quais as lideranças tradicionais podem não ter os tipos de habilidades ou qualidades que os agentes estatais estão procurando.

A análise de Mosse sugere que é possível injetar análises antropológicas no desenvolvimento contínuo de um projeto. A equipe do projeto respondeu a problemas que eles próprios reconheciam ao fazerem análise reflexiva, com base nas observações que faziam como participantes de uma situação social. Isso nos leva a argumentar que os pesquisadores podem, e em muitos casos devem, participar dos processos de construção de diferentes tipos de conhecimento, como «especialistas» sobre um tema e como pessoas comprometidas em defender os interesses de grupos vulneráveis, que podem ser prejudicados por outros interesses dentro de sua própria comunidade. Como, por exemplo, a cooptação de alguns de seus representantes, preconceitos de classe ou outros embutidos nos objetivos do governo e do capital privado em um determinado projeto. Se só escrevemos sobre problemas academicamente em retrospecto, sem participar de debates comunitários ou diálogos entre a comunidade e o governo com base no que estamos observando e nos problemas que estamos diagnosticando, há menos chance de que a nossa pesquisa acadêmica influencie os desenvolvimentos em andamento para o melhor. Melhor aqui definido em termos de incluir os desejos e as necessidades expressas da maior parte possível da população-alvo. Além disso, como sugerimos anteriormente, os acadêmicos podem desempenhar um papel positivo na mediação das relações entre comunidades e governos, não apenas com base na capacidade de compreender os pontos de vista e objetivos de ambos os conjuntos de atores, incluindo os tipos de conhecimento que as diferentes partes consideram útil e relevante, e fornecerem «traduções» mutuamente significativas, mas também considerando a maior facilidade com a qual nós, acadêmicos, podemos pesquisar, ou buscar aconselhamento de especialistas sobre assuntos legais e técnicos de caráter mais independente.

O QUE FIZEMOS NO BAIRRO DA PAZ

O Fórum Permanente de Entidades do Bairro da Paz (FPEBP) surgiu do desejo compartilhado de vários líderes comunitários, nossa equipe de pesquisa e algumas das organizações governamentais e não-governamentais que operavam instalações dentro da comunidade, para formar uma rede mais ampla e permanente de atores sociais interessados na comunidade. O objetivo final era o de seguir discutindo os seus principais problemas e apresentar com mais eficiência as necessidades e demandas da comunidade às autoridades públicas. A concretização deste desejo começou após uma primeira e muito bem-sucedida reunião pública (audiência pública) organizada pelo nosso projeto de pesquisa. Se levou adiante esforços para unir as organizações comunitárias anteriormente fragmentadas; divididas por fatores como diferenças de orientação religiosa, bem como função e natureza, reunindo ações díspares que tendiam a ocorrer paralelamente, sem coordenação, em um consenso mais amplo. O Fórum passou a operar como um

tipo de poder local que procurava produzir consenso sobre o que era mais importante negociar com os governos estaduais e municipais, com base no princípio de que lutar juntos seria mais eficaz do que lutar separadamente.

Esta experiência segue funcionando até hoje, apesar dos altos e baixos, porque o Bairro da Paz é uma comunidade que sempre se distinguiu pela sua forte organização popular²¹. No início dos anos 1980, quando o país ainda era governado por uma ditadura militar, essa comunidade, criada pela invasão de terras desocupadas, foi um dos atores locais mais reconhecidos nos importantes movimentos urbanos de moradores de rua e moradores de favela nas cidades. A maioria de seus moradores recusou a transferência das terras que haviam ocupado para a de uma área que já era então considerada como alta prioridade em futuros investimentos de grandes imobiliárias. Sua tenacidade frente às tentativas violentas do Estado de despejá-los valeu à invasão o seu primeiro apelido e denominação de «As Malvinas» (em referência à guerra que a Grã-Bretanha lançou contra a Argentina para recuperar o controle dessas ilhas no Atlântico Sul, devido ao valor econômico-estratégico da região para a exploração de reservas de petróleo). Uma mudança de governo estadual levou à aceitação do direito dos invasores de permanecer nesse território, embora sem fornecer uma resolução satisfatória de longo prazo para questões de posse da terra, a comunidade foi renomeada como «Bairro da Paz», mas ainda teve que lutar por investimentos públicos para melhorar a sua infra-estrutura e adquirir escolas e instalações médicas. Apesar dos investimentos de organizações não-governamentais, como a Santa Casa de Misericórdia Católica, em instalações de educação e treinamento que permitiram a alguns jovens garantir um emprego melhor remunerado e na formação de cooperativas bem-sucedidas que receberam apoio de agências governamentais como a Petrobrás, a comunidade ainda possui grandes déficits nas áreas de educação, atendimento médico, instalações de lazer e infraestrutura básica.

O desenvolvimento do Fórum refletiu as contínuas promessas não cumpridas do governo, mas também refletiu o surgimento de uma nova geração de ativistas dentro da comunidade. Jovens organizados em grupos dedicados à realização de música e dança afro-baiana, além de expressões mais transnacionais da cultura popular negra, como o Hip-Hop. Esses novos atores comunitários são politizados em torno de uma noção militante de identidade «negra», a qual contesta o «mito da democracia racial» e suas políticas têm muito em comum com movimentos americanos de tipo similar; identificando-se com demandas de indenização por conta da escravidão e mobilização contra a violência policial, que mata um grande e absurdo número de jovens negros. Assim, uma tradição militante se atualizou e se reproduziu. Tudo isso indica que o Fórum surgiu com base no interesse, força e história particular dessa comunidade. Não é algo que

---

²¹ HITA, 2012; GLEDHILL & HITA, 2012.

poderia ter surgido em qualquer contexto ou lugar, ou ter sido criado por um processo de cima para baixo.

Hoje o FPEBP reúne as principais organizações que atuam na comunidade. Muitos são internos, tais como o seu atual Conselho de Moradores, diferentes grupos religiosos (católicos, evangélicos e adeptos do Candomblé), grupos afro-culturais já mencionados acima, o Instituto de Desenvolvimento Social APOMPAZ (orientado para melhorar as oportunidades educativas dos jovens) cooperativas como A Colibris, que produz roupas e calçados artesanais, e também professores nas escolas locais, funcionários do posto médico e o escritório do Centro de Referência para Assistência Social (CRAS). Outros estão ligados a organizações externas que têm uma participação importante na vida da comunidade, como a ONG e obra de caridade da Santa Casa de Misericórdia, a universidade e, mais recentemente, a base policial. O seu objetivo não é o de simplesmente discutir questões, mas avançar no sentido de resolvê-las por meio de reuniões com a presença de autoridades públicas dedicadas a diferentes temas.

O FPEBP foi concebido como uma réplica em microescala dos Fóruns Sociais Mundiais, lançados no Brasil sob a bandeira de dar voz a uma «sociedade civil global» que incluiria movimentos sociais populares, a fim de que estes pudessem contestar algum poder de reformulação da economia mundial dominada pelos líderes do Norte global e os interesses corporativos por trás deles. O FPEBP baseou-se em princípios particularmente inclusivos e democráticos, mas nem sempre foi possível concretizar todos eles na prática. O que geralmente acontece é que uma considerável quantidade de tempo é gasta tentando-se chegar a algum tipo de consenso, de modo que muitos grupos se cansam de debates intermináveis e saem ou reaparecem apenas quando têm interesses particulares ou projetos para defender. Portanto, é mais comum que o pesquisador registre discórdia e conflito, ou lutas pelo poder entre diferentes facções, do que uma verdadeira luta coletiva por causas e objetivos que interessam a todos. No entanto, com esforço, e em determinadas conjunturas, provou-se ser possível chegar a um amplo consenso e até ganhar algumas batalhas públicas. Este não é o lugar para entrar em detalhes sobre os altos e baixos do Fórum, discutidos em outros lugares²², mas sim para enfatizar o potencial contínuo desse tipo de organização para promover a participação popular no desenvolvimento urbano.

Nossa equipe universitária contribuiu para o trabalho do Fórum de duas maneiras. Em primeiro lugar, até pouco atrás, antes de que nossos números fossem reduzidos por cortes severos em subsídios de apoio ao treinamento de estudantes, fornecemos ao Fórum um dos dois representantes da secretaria do coletivo (formada por duas instituições, membros da Santa Casa de Misericórdia, e da nossa equipe da UFBA, por meio de um dos nossos estudantes atrelados às pesquisas de Hita), órgão responsável por

---

²² GLEDHILL & HITA, 2014.

preparar e divulgar as agendas e atas das reuniões do FPEBP e organizar seus arquivos de documentos. Em segundo lugar, prestamos assessoria em questões técnicas e jurídicas, e em procedimentos oficiais e lidando com burocracias governamentais, enquanto desempenhamos o papel de tradutores e intermediários. Nossa posição tem sido principalmente a de legitimar e defender as demandas da comunidade. Como pesquisadores que trabalham com moradores locais, vimos com nossos próprios olhos problemas como ruas alagadas e condições degradadas do posto médico, ouvimos funcionários, pacientes e pais sobre a inadequação dos serviços públicos no bairro. E, no caso de nossos alunos, estes tiveram experiências diretas não só da inadequação dos serviços de transporte público, mas dos perigos de assaltos armados que os moradores enfrentavam diariamente enquanto viajavam de ônibus ou aguardavam na parada sua chegada. Nos primeiros anos do Fórum, encorajamos os membros do grupo a produzir diagnósticos comunitários dos vários problemas para os quais a comunidade buscava soluções. Desde carências de infra-estrutura e emprego até problemas de falta de segurança, ajudando-os a criar modelos para essas avaliações e a ir em melhorando e aperfeiçoando a apresentação desses resultados e exposições e modos de diálogo com poderes públicos.

Como estávamos seguindo as reuniões e atividades do próprio Fórum etnograficamente e como participantes, também ajudamos a organização a se reativar após momentos de desilusão e redução de suas atividades. Estes momentos foram frequentemente associados a conflitos entre personalidades, que foram exacerbados durante os períodos eleitorais porque as lideranças estavam associadas a partidos políticos diferentes. E, assim como todos os movimentos sociais, o Fórum também tendeu a ser menos ativo quando esperanças de avanço tornavam-se frustrações, revivendo então quando surgiam grandes problemas que reuniam diferentes setores da comunidade. Também procuramos manter viva a intenção original do Fórum de estar aberto à inclusão de todas as organizações comunitárias, embora alguns dos grupos fossem participantes menos regulares, simplesmente devido ao tipo de organização. Os grupos culturais, por exemplo, estavam especialmente interessados em garantir patrocínio estatal em eventos que oferecessem espaço para suas apresentações. Outros eram ativos porque seus representantes eram ativos e deixavam de acompanhar as reuniões quando haviam mudanças de equipe. Etapas de crise e desmobilização também foram momentos em que a Universidade Federal da Bahia procurou desempenhar um papel mediador, mas desta vez dentro da própria comunidade.

O INTERESSE DO GOVERNO

O governo do Estado da Bahia financiou vários projetos que buscavam consolidar o FPEBP através de recursos do conselho estadual de pesquisa. O Fórum foi visto por essas autoridades como uma tecnologia social e política de transformação; uma forma

de organizar a representação e participação popular que fortaleceria a responsabilidade social e serviria como uma ferramenta para defender as preocupações populares legítimas. O que evidentemente poderia servir de modelo para outras comunidades em circunstâncias semelhantes. Aceitou-se que a pesquisa etnográfica colaborativa era metodologicamente apropriada para fomentar esse tipo de experimento e para aprender sobre seus pontos fortes e fracos e os tipos de problemas que precisavam ser superados. Deve ser útil para o governo saber se o dinheiro público está sendo investido em projetos que são considerados valiosos e relevantes pelas comunidades visadas ou grupos específicos dentro deles, ou pode ser melhor gasto em outras iniciativas, até porque isso pode pagar dividendos políticos no momento da eleição. No caso do FPEBP, o que está sendo debatido ou feito ali dentro pode ser muitas vezes comparado com alternativas possíveis, mas que estão sendo negligenciadas ou mesmo desconsideradas pelo Estado, à medida que a discussão se concentra no que os membros da comunidade consideram suas principais prioridades de desenvolvimento social. Também é provável que as soluções que os próprios membros da comunidade propõem para seus problemas sejam mais realistas e eficazes do que aquelas propostas por burocracias estatais que não estão familiarizadas com as condições locais.

As entidades individuais do Bairro da Paz estão ansiosas para atrair projetos e apoio do governo, e muitas vezes procuram a equipe da universidade para apoiá-las. Elaboramos um projeto de pesquisa e de empreendedorismo social com duas das entidades deste Fórum para obter financiamento para fomentar um projeto, o de aprender a projetar e produzir roupas de moda que fundissem os estilos Africano e Hip-Hop, que também incluiu um apoio para o trabalho contínuo do Fórum e envolveu uma avaliação acadêmica dos pontos fortes e fracos do projeto no intuito de orientar investimentos futuros. Embora isso tenha fornecido algumas dores de cabeça administrativas para a nossa equipe, a apresentação pública dos resultados foi um grande sucesso, não apenas porque as roupas de fato tinham qualidade, mas também pela forte presença da mídia e pela oportunidade de mostrar indiretamente outros aspectos da criatividade cultural da comunidade, tais como em dança e música e organização de desfiles de moda. Também se mostrou positivo do ponto de vista da contestação da estigmatização social e da transmissão de uma imagem positiva do local e de seu povo para o restante da cidade. Mas as mudanças nas regras para financiar projetos não exclusivamente orientados para a pesquisa, fizeram dessa experiência difícil de se repetir a partir de uma universidade pública, nos anos subsequentes. Ainda quando todavia existem outras fontes públicas e privadas de financiamento, parece mais desejável que os ativistas comunitários aprendam a fazer suas próprias propostas, como muitos já o fizeram depois. O foco principal da nossa equipe agora é mais a de apoiar a evolução da estrutura organizacional que fortalece o apoio mútuo entre as entidades comunitárias representadas no FPEBP e a que reúne a comunidade em questões importantes de interesse comum. Concluiremos

discutindo a resposta do Fórum aos desenvolvimentos mais recentes que se enquadram nessa categoria, mas antes disso acrescentaremos mais um elemento ao quadro discutido até agora: o impacto da experiência de trabalhar com o Fórum sobre os alunos participantes no nosso time.

Os exercícios de pesquisa participativa são especialmente estimulantes para os estudantes, promovendo não apenas um envolvimento mais forte com os problemas sociais, mas também para estimular neles uma maior capacidade prática de se envolver efetivamente com esses tipos de problemas. Além das funções de secretariado observadas anteriormente, alguns de nossos alunos passaram a desempenhar um papel significativo no planejamento e administração das iniciativas do Fórum, muito apreciadas pelos líderes e residentes comuns. Mesmo aqueles cuja atividade principal era entrevistar, observar e escrever relatórios e dissertações para fins acadêmicos, envolveram-se profundamente com os processos que estavam afetando a vida de seus sujeitos de pesquisa e os altos e baixos do próprio Fórum. Tudo isso os encorajou não apenas a ouvir mais atentamente e dialogar com as pessoas que eles vieram conhecer, mas também a se preocupar mais com o que aconteceu depois com eles. A participação em reuniões e organização de eventos melhoraram suas habilidades em todos os sentidos, e eles redigiram seus textos de uma maneira muito mais processual e crítica do que os alunos que não tiveram uma experiência desse tipo. O que esse estilo de pesquisa realmente promoveu foi a capacidade de cuidar (no sentido dado ao termo por Tim Ingold²³, como um dos tantos textos recentes nos que este autor aborda a complexidade, benesses e problemas dos modos de se fazer etnografia).

DESENVOLVIMENTOS RECENTES

Como mencionado anteriormente, além do pagamento de indenizações para os moradores que precisaram ser realocados, agora estão disponíveis compensações de «contrapartida comunitária» devido aos impactos sofridos no Bairro da Paz por causa das obras rodoviárias e da estação de metrô. A maior parte das reuniões do FPEBP durante 2015 e 2016 foram retomadas com discussões sobre quais contrapartes seriam solicitadas à CONDER, a empresa de desenvolvimento urbano do governo estadual, e a empreiteira privada responsável, empresa OAS, pelo bairro como um todo, ou para grupos específicos dentro do Fórum. No entanto, apesar das demandas de longa data para a provisão de mais espaços para recreação e instalação da escola secundária Jorge Amado a fim de lidar com o déficit existente de provisão educacional, pouco capital foi de fato injetado na comunidade para melhorar a sua infra-estrutura básica. No final, foi a Base Comunitária de Segurança (BCS), não o Conselho de Moradores ou outras entidades do Fórum, que receberam quantias significativas de dinheiro do governo

---

²³ INGOLD, 2014.

estadual durante as negociações mais recentes. O financiamento foi canalizado através do conselho estadual de pesquisa para organizar e divulgar, em colaboração com universidades privadas e estrangeiras, um grupo de atividades a serem realizadas na BCS. Em 13 de setembro de 2016, o quarto aniversário da sua instalação original, a base da polícia mostrou o seu papel de «serviço social» ao promover uma «Feira de Saúde e Cidadania», que ofereceu check-ups médicos gratuitos, vários tipos de aconselhamento nutricional e de saúde em geral, e até aconselhamentos legais ou sobre planejamento financeiro.

Este evento ocorreu, provavelmente não por coincidência, apenas dois dias antes de uma reunião pública organizada meses antes pelo FPEBP para divulgar e buscar respostas a reclamações de moradores da comunidade contra supostos abusos cometidos por funcionários da BCS e da SUCOM, a Secretaria Municipal de Urbanismo. Representantes do Ministério Público e da Secretaria de Justiça, Direitos Humanos e Desenvolvimento Social foram convidados a discutir denúncias sobre assédio regular de membros da comunidade em procedimentos de parada e abordagem (revistar) e outras acusações ainda mais graves contra a polícia ligadas à BCS e à polícia das Rondas Especiais (Rondesp) que periodicamente entram na comunidade para prender pessoas suspeitas de atividade criminosa. O evento de 2016 foi uma continuação de uma reunião pública anterior sobre esse tema, realizada em 2013, por indignação da comunidade sobre o aparente assassinato extrajudicial do irmão de um dos principais membros do Fórum. Este foi um caso complicado, discutido em detalhe em outros lugares por Gledhill²⁴, quando ainda não havia sido esclarecido através de investigação oficial três anos após a morte do jovem.

Desde então, o comandante da base, posteriormente promovido ao posto de capitão, vinha fortalecendo as ações sociais destinadas a conquistar os «corações e mentes» da maioria da população. O sistema BCS é o equivalente baiano do programa de «pacificação» da favela do Rio de Janeiro. A instalação de Unidades de Polícia Pacificadoras (UPPs) no Rio supostamente transformaria um sistema de policiamento notório por sua corrupção, bem como pela violência que produziu altos níveis de «danos colaterais» entre moradores não envolvidos em atividades criminosas. Um novo estilo de «policiamento de proximidade», que em teoria criará melhores relações entre a polícia e os residentes, deve ser reforçado pelo envolvimento da polícia em programas sociais de benefício para a comunidade. Foi exatamente isso que o BCS do Bairro da Paz procurou tentar fazer, oferecendo cursos regulares para crianças, adolescentes e adultos, além de eventos pontuais como o «Festival de Saúde e Cidadania».

O experimento das UPPs no Rio hoje em dia já é considerado amplamente um fracasso. No entanto, no caso do Bairro da Paz, essa estratégia policial de «aproximação» se refletiu no fato de que, desde cedo, o comandante da base insistiu que a BCS deveria

---

²⁴ GLEDHILL, 2015.

se tornar um membro reconhecido do Fórum e buscou construir relações com o outros líderes do mesmo. Embora essas relações nem sempre tenham sido completamente cordiais, ele permaneceu ativo no grupo de discussão do WhatsApp do Fórum, e muitas vezes se ofereceu para atuar como mediador do governo em relação a vários problemas da comunidade. No entanto, se está longe de esclarecer que esse tipo de desenvolvimento será favorável aos interesses da comunidade. Alguns líderes do FPEBP expressaram preocupação com a concentração de investimentos em desenvolvimento social na BCS, descrita como uma «mini-prefeitura» instalada no coração do bairro. Além da possibilidade de uma instituição policial se tornar um instrumento de clientelismo político para o grupo que governa a cidade, é improvável que tal mudança promova um controle inclusivo e democrático, participativo, sobre a alocação de recursos. Pode simplesmente tornar mais fácil impor esquemas que proporcionem boa publicidade para políticos e soluções baratas para administradores em um período de austeridade econômica.

A BCS continua sendo alvo de fortes críticas na comunidade. Mesmo alguns dos líderes do FPEBP, os que estão dispostos a aceitar que o comandante da BCS tem boas intenções pessoais, permanecem desconfiados do aparato estatal que ele representa e do plano institucional que está por trás do projeto da BCS. As principais figuras do Fórum têm posições políticas e ideológicas divergentes. Os debates muitas vezes se tornam acalorados e personalizados a ponto de alguns indivíduos decidirem se retirar da organização, pelo menos por um período. Aqueles que tendem a ver o Estado como essencialmente repressivo têm os motivos para fazê-lo, revelados duramente na mais recente reunião pública sobre segurança e abuso policial. Os mais afetados por atos de violência e discriminação por parte da polícia incluem jovens (e, em alguns casos, não tão jovens) membros dos grupos culturais, que celebram sua negritude de maneira criativa e politizada, mas cujos estilos de vida estão supostamente associados ao crime e uso de drogas nas mentes de muitos policiais. Houve uma série de episódios nos quais a polícia entrou em residências familiares e parece haverem maltratado os pais idosos de suspeitos que foram denunciados na reunião pública de setembro de 2016, envolvendo a mãe de um ex-soldado acusado pelo crime de tráfico de armas. Um de seus outros filhos é um músico extremamente bem-sucedido, que era, ironicamente, o único músico da comunidade disposto a se apresentar na cerimônia oficial de inauguração da BCS em 2012. A senhora idosa expressou seu desgosto de como a polícia se comportou de maneira tão vigorosa no encontro do Fórum, que provocou muitos aplausos. A série acumulada de incidentes denunciados pelos residentes foi categorizada como «extremamente grave» pelo funcionário do departamento de direitos humanos, não só pelo uso desproporcional de força (infelizmente habitual) que os policiais revelaram, mas também pelo nível de preconceito que parecia estar por trás deles.

O formato espacial das reuniões públicas do Bairro da Paz se conforma a um modelo típico brasileiro que Albert²⁵ associa ao controle de reuniões participativas por funcionários ou patrocinadores políticos, uma mesa de palestrantes principais voltada para o público com uma tela de PowerPoint em um dos lados da mesa. Embora esta análise da dinâmica espacial esteja normalmente correta, o que é diferente nas reuniões do FPEBP é que são os líderes da comunidade que orquestram a reunião, e estes não inibem membros do seu público de moradores por irem à frente falar longamente (mesmo que façam uma persuasão política diferente). Alguns funcionários públicos claramente tentam evitar comparecer a esses eventos por causa da grande probabilidade de enfrentarem um morador irritado com um microfone, olhando diretamente nos olhos e apontando-lhes o dedo em modo acusatório, bem de frente para a mesa. Mas no caso da reunião de setembro de 2016, havia uma razão especial para os líderes da comunidade desejarem estar no palco, foco de atenções. Muitos moradores temem represálias por fazerem uma denúncia, com justificativa absoluta com base em experiências concretas na sua própria vizinhança e na cidade como um todo. Líderes que arriscam aceitar o calor em nome de outros, frequentemente expressam uma ansiedade sobre sua segurança pessoal que está longe de ser paranóica em um contexto no qual a operação de esquadrões da morte dentro da força policial é muito visível²⁶. O dia 15 de setembro de 2016, foi um sucesso notável para o FPEBP como um veículo que deu voz à sua comunidade, e nessa ocasião a voz também incluiu pequenos empresários e donos de bares que estavam reclamando de intervenções pesadas da SUCOM. No entanto, ao refletir sobre esse sucesso após o evento, os líderes também expressaram um ceticismo contínuo sobre se as suas queixas realmente seriam devidamente investigadas e se de fato haveriam ações oficiais posteriores para evitar problemas futuros. O que pode ser dito, no entanto, é que a persistência dessa comunidade em insistir que os crimes sejam punidos, que os direitos de seus residentes sejam respeitados e que suas prioridades de desenvolvimento social sejam reconhecidas cria uma pressão organizada de baixo que as autoridades públicas têm encontrado difícil ignorar por inteiro.

CONCLUSÃO

Nossa pesquisa acadêmica no Bairro da Paz mostra como os residentes desenvolveram formas cada vez mais sofisticadas e maduras de organização comunitária para fazerem demandas às autoridades públicas, responsabilizando-as e monitorando o progresso das negociações. Embora grande parte do que se chama de «governança participativa» no Brasil seja de cima para baixo, de uma maneira que funciona melhor sobre a venda de decisões já tomadas do que ouvindo aqueles que são afetados por

---

²⁵ ALBERT, 2016.

²⁶ GLEDHILL, 2015.

elas, o FPEBP apresenta a sua contestação de baixo, sendo relativamente inclusivo de todos os interesses da comunidade e resistente à «imposições» de todos os tipos. Até que ponto a comunidade pode ir além da contestação e fazer exigências para assegurar resultados concretos depende, no entanto, de sua capacidade de assegurar uma resposta solidária entre os vários tipos de autoridades públicas que são seus interlocutores. É possível encontrar pessoas que possam atuar como aliados solidários dentro dessas agências governamentais, especialmente quando as questões dizem respeito aos direitos humanos básicos. Mas isso não é simplesmente uma questão de comunicação e de garantir a compreensão mútua. As reações do governo estão sujeitas a preocupações políticas sobre refúgios eleitorais mais amplos e moldados por poderosos interesses econômicos. É por isso que formas participativas de governo, mesmo na melhor de suas intenções, não geram necessariamente os melhores resultados possíveis para os cidadãos mais pobres. Quando os cidadãos que vivem nas favelas são definidos como uma ameaça à segurança do resto da sociedade, legitimando o policiamento repressivo de suas comunidades, esse tipo de problema é agravado, porque até mesmo outras pessoas próximas da classe trabalhadora, atormentadas por problemas de crime e violência podem apoiar tais políticas, reforçando a probabilidade de que os «excessos» da polícia, como os que os moradores do Bairro da Paz reclamam, ficarão sempre impunes e sem correção.

Ao observar e refletir criticamente sobre o processo de formação, desenvolvimento e institucionalização do Fórum por meio da elaboração e debate de regras organizacionais formais e seus momentos de fortalecimento e enfraquecimento, nós, como pesquisadores acadêmicos, procuramos fazer tudo que esteja ao nosso alcance para apoiar os seus esforços de democracia interna e consolidar o seu funcionamento, uma vez já tendo sido comprovado resultados de desenvolvimentos na sua região e na cidade como um todo. Trabalhamos com as outras entidades, da melhor forma que podemos, e nem sempre com sucesso, para construir uma organização que verdadeiramente reflita sobre os principais interesses da comunidade como um todo e seja consciente de seu potencial para pressionar as demandas do governo de forma eficaz. Nesse modo de produzir conhecimento por meio da imersão e da participação ativa, que também visa impactar os campos sociais que são objeto de seu estudo, procuramos entender e traduzir a realidade social para o modo mais holístico de fazer etnografia, por meio de relações processuais estabelecidas entre pesquisadores-participantes e interlocutores na comunidade, ou nas palavras de Tim Ingold²⁷, prestando «atenção» ao *outro* de maneira a promover um «*cuidado*» genuíno com ele.

---

²⁷ INGOLD, 2014.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, Victor (2016) — *The Limits to Citizen Power: Participatory Democracy and the Entanglements of the State*. Londres: Pluto Press.
- BESTEMAN, Catherine (2013) — *Three reflections on public anthropology*. «Anthropology Today», vol. 29, n.º 6, p. 3-6.
- BURAWOY, Michael (1998) — *The extended case method*. «Sociological Theory», vol. 16, n.º 1, p. 4-33.
- (2005) — *For public sociology*. «American Sociological Review», vol. 70, n.º 1, p. 4-28.
- CALDEIRA, Teresa; HOLSTON, James (2015) — *Participatory urban planning in Brazil*. «Urban Studies», vol. 52, n.º 11, p. 2001-2017.
- ESTADO DE LAS CIUDADES DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (2012) — *Estado de las ciudades de América Latina y el Caribe, 2012: Rumbo a una nueva transición urbana*. Nairóbi, Kenya: ONU-HABITAT. Disponível em <<http://unhabitat.org/books/estado-de-las-ciudades-de-america-latina-y-el-caribe-state-of-the-latin-america-and-the-caribbean-cities-report-espanol/>>. [Consulta realizada em 10/11/2015].
- GREEN, Maia (2012) — *Framing and escaping: Contrasting aspects of knowledge work in international development and anthropology*. In VENKATESAN, Soumhya; YARROW, Thomas, coord. — *Differentiating Development: Beyond an Anthropology of Critique*. Oxford & Nova Iorque. Berghahn Books, p. 42-57.
- GLEDHILL, John (2015) — *The New War on the Poor: The Production of Insecurity in Latin America*. Londres: Zed Books.
- GLEDHILL, John; HITA, Maria Gabriela (2012) — *Beyond an anthropology of “the urban poor”*. In VENKATESAN, Soumhya; YARROW, Thomas, coord. — *Differentiating Development*. Oxford & Nova Iorque: Berghahn Books, p. 109-125.
- (2014) — *Las redes de organización popular aún pueden cambiar la ciudad? El caso de Salvador, Bahia, Brasil*. In DI VIRGILIO, Mercedes; PERELMAN, Mariano, coord. — *Ciudades Latinoamericanas: Desigualdad, Segregación y Tolerancia*. Buenos Aires: CLACSO, p. 85-112.
- GLUCKMAN, Max (1940) — *Analysis of a social situation in modern Zululand*. «Bantu Studies», vol. 14, n.º 1, p. 1-30.
- HALE, Charles R. (2006) — *Activist research versus cultural critique: Indigenous land rights and the contradictions of politically engaged anthropology*. «Cultural Anthropology», vol. 21, n.º 1, p. 96-120.
- HANNERZ, Ulf (1980) — *Exploring the City: Enquiries Toward an Urban Anthropology*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- HITA, Maria Gabriela (2012) — *From Resistance Avenue to the Plaza of Decisions: New urban actors in Salvador, Bahia*. In GLEDHILL, John; SCHELL, Patience, coord. — *New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico*. Durham, NC & Londres: Duke University Press, p. 269-289.
- (2017) — *Uma comunidade periférica da cidade de Salvador: entre a requalificação urbana e a pacificação policial*. In GLEDHILL, John; HITA, Maria Gabriela; PERELMAN, Mariano, coord. — *Disputas em torno do espaço urbano: processos de produção/construção e apropriação da cidade*. Salvador, Bahia: EDUFBA, p. 187-213.
- INGOLD, Tim (2014) — *That's enough about ethnography*. «Hau: Journal of Ethnographic Theory», vol. 4, n.º 1, p. 383-395.
- LONG, Norman (2004) — *Actors, interfaces and development intervention: Meanings, purposes and powers*. In KONTINEN, Tiina, coord. — *Development Intervention: Actor and Activity Perspectives*. Helsinki: University of Helsinki, p. 14-36.
- MARICATO, Erminia (2011) — *Uncontrolled metropolises*. «Estudos Avançados», vol. 25, n.º 7, p. 7-22.

- MAGNANI, Jose Guilherme Cantor (2005) — *From close up and within: Notes for an urban ethnography*. «Revista Brasileira de Ciências Sociais». São Paulo, vol. 17, n.º 49, p. 11-29.
- MOSSE, David (2005) — *Cultivating Development: An Ethnography of Aid Policy and Practice*. Londres: Pluto Press.
- PEÑA, Alejandro Milciades; DAVIES, Thomas Richard (2014) — *Globalisation from above? Corporate social responsibility, the Workers' Party and the origins of the World Social Forum*. «New Political Economy», vol. 19, n.º 2, p. 258-81.
- ROLNIK, Raquel; KLINK, Jeroen (2011) — *Crescimento econômico e desenvolvimento urbano: Por que nossas cidades continuam tão precárias?* «Novos Estudos-CEBRAP», n.º 89, p. 89-109.
- SASSEN, Saskia (2011) — *Cities in a World Economy*. Thousand Oaks & Londres: Sage Publications.
- SERPA, Ângelo (2017) — *Direito à moradia e função social da propriedade: avanços e recuos*. In GLEDHILL, John; HITA, Maria Gabriela; PERELMAN, Mariano, coord. — *Disputas em torno do espaço urbano: processos de produção/construção e apropriação da cidade*. Salvador, Bahia: EDUFBA, p. 175-186.
- SMITH, Neil (2002) — *New globalism, new urbanism: Gentrification as global urban strategy*. «Antipode», vol. 34, n.º 3, p. 427-450.
- VAN VELSEN, Jaap (1967) — *The extended case method and situational analysis*. In EPSTEIN, A. L., coord. — *The Craft of Social Anthropology*. Londres: Tavistock, p. 29-51.
- YARROW, Thomas; VENKATESAN, Soumhya (2012) — *Anthropology and development: Critical framings*. In VENKATESAN, Soumhya; YARROW, Thomas, coord. — *Differentiating Development*. Oxford & Nova Iorque: Berghahn Books, p. 1-20.

WAYS OF MAKING A HUMAN OTHERWISE: AFTER-ETHNOGRAPHY WITH MIGRANT LABOURERS IN ITALIAN AGRO-INDUSTRIAL ENCLAVES

IRENE PEANO*

Abstract: The paper addresses the ways in which the management of migration and of migrant labour, with particular reference to Italian agro-industrial enclaves, has relied upon forms of de-humanisation, whose targets (mainly West African migrants) identify as forms of animalisation. Manhunts and lynchings are the crudest forms of such violent exclusions, which however also manifest in more subtle and generalised patterns, characteristic of the humanitarian regime of migration management itself. Against what, drawing on Derrida and Vaughan Williams, I term «zoopolitical» violence, I consider the emergence — in the slums of agro-industrial enclaves where West African workers live — of relations between humans and animals that flag the possibility of a human or animal being treated in an equivalent way. Such reflections are the result of a protracted engagement in these settings, founded on a form of participant observation which aims not at neutral description and analysis, in the ethnographic mould, but at actively supporting and elaborating alternative futures. To do so, the notions of *anthropos* and *ethnos* which have informed anthropological scholarship since its inception also need to be radically rethought, precisely through engagement with other ways of making and being human.

Keywords: zoopolitics; after-ethnography; human-ness.

Resumo: O artigo aborda as maneiras pelas quais a gestão da migração e do trabalho migrante, com particular referência aos enclaves agroindustriais italianos, se tem baseado em formas de desumanização, cujos alvos (principalmente migrantes da África Ocidental) são identificados com formas de animalização. «Caça ao homem» e linchamentos são as formas mais cruéis dessas exclusões violentas, que, no entanto, também se manifestam em padrões mais sutis e generalizados, característicos do regime humanitário do próprio sistema de gestão das migrações. Contra o que, baseando-me em Derrida e Vaughan Williams, chamo

---

* Instituto de Ciências Sociais, University of Lisbon. Email: irene.peano@ics.ul.pt. Research for this publication was conducted thanks to different grants, of which the most recent is the ERC Advanced Grant «The Colour of Labour: The Racialised lives of Migrants» (grant n.º 695.573), PI Cristiana Bastos.

violência «zoopolítica», considero o surgimento — nas favelas de enclaves agroindustriais onde vivem @s trabalhador@s da África Ocidental — de relações entre humanos e animais que sinalizam a possibilidade de um ser humano (e animal) serem tratados de modo equivalente. Tais reflexões são o resultado de um engajamento prolongado nesses cenários, baseado numa forma de observação participante que visa não a descrição e análise neutras, segundo o modelo etnográfico, mas apoiar e elaborar ativamente futuros alternativos. Para fazer isso, as noções de *anthropos* e *ethnos* que informaram os estudos antropológicos desde a sua criação também precisam de ser radicalmente repensadas, precisamente através do empenhamento noutras maneiras de criar o ser humano e de se viver como tal.

Palavras-chave: zoopolítica; after-ethnography; humanidade.

This intervention, and more broadly the work underlying it, is born out of a sense of urgency for new ways of making — that necessarily also go with ways of unmaking, or more bluntly of actively destroying and taking apart. Specifically, I wish to make visible, and further, a process of struggle *on the edges of the human*, for the latter's remaking and reinhabiting — a process in which knowledge production plays a fundamental role, and is itself a site of struggle. I do so from a partial, contingent and situated position, the one from which I have been conducting engaged, fieldwork-based participant observation since 2012.

Geographically, the scope of my analysis encompasses several agro-industrial enclaves in different locations across Italy. My engagement has taken place particularly in two open-field farming districts, those of the so-called Tavoliere (which belongs to the district of Foggia, in the upper part of the south-eastern Apulia Region) and of the Plain of Gioia Tauro, in the district of Reggio Calabria (the southernmost province of mainland Italy). Tavoliere, or Capitanata, is the second largest stretch of arable land in Italy after the northern Po valley. Its farming industry is devoted to a gamut of produce, which has progressively expanded from a traditional vocation to wheat (and now largely abandoned, transhumant sheep pastures) towards a number of seasonal, labour-intensive crops: mostly vegetables (with industrial tomato as the lead cultivation, both of the round and the long variety), olives and grapes. The Plain of Gioia Tauro, on the other hand, represents one of the main districts for citrus-fruit cultivation in the country (with olive groves also playing an important role), although it is now increasingly seeking reconversion towards higher-added-value, fruit-tree growing — which entails also the ever more common practice of felling citrus groves to the ground. Again, these are labour-intensive crops which demand highly seasonal patterns of work.

A corridor made of seasonal migration flows stretches between the two enclaves, and some others too, such as the area around Metaponto, towards the Ionian coast of the Basilicata Region; the so-called Terra di Lavoro, around the city of Caserta, just north of Naples, which acts as the main hub for all such seasonal movements, being a point of reference especially for West African migrants; or the north-western district of Cuneo, in Piedmont, particularly around the town of Saluzzo, thus the same workers in many

cases alternate between one and the other according to seasonal labour requirements and opportunities: winter for citrus, spring and summer for peach and vegetables, autumn for olives, grapes and other fruit (particularly apple and kiwi). Both districts are among the most emblematic examples of a system of management — of agro-industrial production in general, and of the workforce and its mobility in particular — that was progressively restructured through interrelated processes of zoning and of global supply-chain integration. In turn, these had externalisation effects at various levels, which ultimately dumps costs on workers, especially when migrants, as the weakest links in the chain¹.

In managing the workforce and re-organising agro-industrial production, specific articulations, and more poignantly recursive forms of denial, of the human have arguably played a crucial role. In all Italian agro-industrial districts, since the 1970s (time when these processes of restructuring were set in motion) the majority of the «unskilled»², and especially the seasonal, workforce, has been progressively (if not entirely) substituted. Where previously made of locals or of internal migrants and often highly feminised, subsequent waves of international migrants — from Northern Africa and Albania first, then from sub-Saharan Africa, the Indian sub-continent and Eastern Europe have significantly modified its composition, parallel to profound changes in the forms of work itself. In this context, processes of zoning have been operating not just to (dis)integrate individual farms into agro-industrial districts, at the mercy of large distribution companies, processing industries and their middlemen, but also to confine and sort their migrant workforce along racialised and/or ethnicised lines (which are always also gendered) that fracture and hierarchise a supposedly selfsame «human» community. Partially new forms of discrimination, of exclusion or of «differential inclusion»³, have built on and remodelled old ones, which at least since the mid-19th century had constructed uncouth, ignorant, poor day labourers, especially if southerners, as racially and culturally inferior⁴.

In fact, the puncturing and fracturing of an allegedly universal «human» condition respond to an exclusionary logic which has been the constitutive cipher of humanism itself ever since the 17th century, and thus from the very birth of the Enlightenment's

---

¹ PEANO, 2019.

² The workforce is here categorised as unskilled by definition, within a bureaucratic as much as a more broadly cultural discourse, whilst of course not only a series of complex skills is required to live and work in these contexts, but in some cases the labour performed by farm workers would legally qualify as highly skilled (I am thinking for example of tasks such as pruning, performed by many workers for the lowest legal wages, corresponding to non-skilled jobs, or even below the minimum, but technically categorised as highly skilled). Indeed, this is a conflict over the valuation of ways of making.

³ MEZZADRA & NEILSON, 2013.

⁴ For an overview of the dynamics of internal racialisation that have operated in Italy since its unification in 1861, see SCHNEIDER, 1998; and LOMBARDI-DIOP & ROMEO, 2012, for the postcolonial ramifications of such patterns of racialisation.

«Man»⁵, if not earlier⁶. Racial/ethnic/national (but also gender/sexual) qualifiers operate through legal, media, and popular discourses, which materialise in multiple forms: spatial arrangements that act as differential forms of containment and sociability; subjective/affective dispositions that mark relations, representations, entitlements and vulnerabilities; wildly unequal forms of resource distribution predicated on such dispositions, discourses and institutional frames. In the contexts at hand, migrants in agro-industrial enclaves are segregated in slums, labour camps, asylum seekers' reception centres, abandoned farmhouses or overcrowded apartments without basic utilities. Whilst arrangements vary according to place and the specific category to which migrants are assigned (asylum seeker, EU citizen, undocumented alien, etc.), segregation and impoverished forms of dwelling are the norm across the spectrum. Legal barriers regulating migration — both from outside and inside the EU/Schengen space — and access to municipal residency registries, together with their selective, arbitrary application operate to produce and reinforce such composite boundaries.

In Capitanata as well as in the Plain of Gioia Tauro, West-African migrants employed in the agricultural sector (and in related occupations) may live in asylum-seeker reception centres (of which the largest is located some few kilometres from the city of Foggia, nearby a small Fascist-era rural settlement called Borgo Mezzanone); in large or small self-constructed slums and hybrid settlements, partly sponsored by governments themselves (a sprawling shantytown has been growing around the fenced perimeter of the same reception centre in Borgo Mezzanone, but examples abound); in abandoned rural settlements, built at the time of the agrarian reform of 1950 (such as the mostly Ghanaian hamlet of Tretitoli, near the town of Cerignola) or of the Fascist-era land-reclamation projects that are scattered across the Tavoliere; in purposefully built labour camps (such as the high-security tent camp erected in the summer of 2017 in the Industrial Area of San Ferdinando, adjacent to the port of Gioia Tauro); in empty warehouses; or in spaces which cannot be easily categorised as one or the other, but which display features of many. Following partially different trajectories and arrangements, Eastern European workers (mostly from Romania and Bulgaria) reside either in slums (especially if they are of Roma origins, as it is often the case), in abandoned farm — or warehouses or in overcrowded flats, shacks, and containers arranged by farmers or intermediaries. In all cases, only those workers who, after many years and some luck, are able to gain some stability (working for the same farmer, with a labour contract and thus, in the case of non-EU migrants, with legal right to residency) can hope to find rented accommodation in one of the (agro)towns or villages that dot both enclaves. If, that is, landlords agree to rent their property to «blacks», «Africans», «immigrants» — and

---

⁵ FOUCAULT, 1970; MCKITTRICK, 2015; REES, 2018.

⁶ AGAMBEN, 2002.

often they do not, as it emerges from the tales of many prospective tenants, especially if single men.

Taken together, the two macro-communities (of West Africans and Eastern Europeans) make up the largest proportion of farm workers in both districts⁷. Whilst forms of discrimination, segregation and racism affect both, here I wish to focus specifically on the dynamics of de-humanisation that invest primarily West-African migrants, both on account of my longer-term engagement with this group of workers and on the fact that they arguably undergo specific forms of othering predicated on their blackness.

MANHUNTS, ZOOPOLITICS AND THEIR HUMANITARIAN SHADOW

Perhaps the most vivid, appalling and dramatic instance of de-humanisation that (especially African) migrants suffer, in Italian agro-industrial enclaves as in the rest of the country, is epitomised by the acts of violence they frequently undergo for the mere fact of being black. Whilst this is hardly a new phenomenon (having been documented for as long as African immigration started in significant numbers in the late 1970s), roughly since the weeks preceding the last general election in early March 2018, and throughout the year, an upsurge in such incidents was reported, denoting a renewed attention to the phenomenon if not an actual rise in quantitative terms — which is not only hard to ascertain but also beside the point of my reflections⁸.

As far as agro-industrial enclaves are concerned, the first and perhaps the most (in)famous recorded episode of what effectively counts as an act of lynching happened in August 1989 in Villa Literno, in the district of Caserta, where Jerry Masslo, a south-African anti-apartheid activist who had been denied the right to asylum in Italy, was murdered in cold blood whilst his fellow farm workers, all African, were wounded by gunshots. The victims were living in an abandoned country house and were employed in the tomato harvest⁹. In the same area, in 2008 six West African men were also shot dead by mobsters of one of the rivalling Camorra gangs who wished to send an intimidatory

⁷ The latest available official estimates, referring to 2017 and based on the number of people registered in the municipal farmworkers' lists, speak of around 20.000 migrant farm workers employed in Capitanata and of about 6.500 in the Plain of Gioia Tauro (MAGRINI, 2018). About half of these are from Eastern Europe, whilst the number of West African migrants is harder to aggregate but can be estimated to be around 6000 for Tavoliere and 3-4.000 for the Plain of Gioia Tauro.

⁸ For a (very partial) reconstruction of the first instances of racist violence and murder, see <<https://www.internazionale.it/opinione/igiaba-scego/2016/07/07/omicidio-fermo-razzismo-italia>>. For (again very cursory) chronologies of the most recent incidents, see <<http://hatecrime.osce.org/italy>>; <<https://www.radicali.it/cronologia-aggressioni-razziste-da-inizio-giugno-ad-oggi/>>; <<https://www.lunaria.org/il-razzismo-nel-2018-on-line-il-nostro-nuovo-focus/>>; for the 2007-2009 period, see ANDRISANI & NALETTO, 2009. These are problematic in a number of respects, not least because official figures often downplay aggressions, failing to recognize their racist motivations. Furthermore, no aggregated data is officially collected in Italy about such episodes of racist-inflected violence.

⁹ For a more thorough treatment of the episode and its implications for anti-racist struggles in Italy, allow me to refer to an older piece of mine (PEANO, 2017).

message to the entire community. In this case, and unlike most others, the judiciary recognised racial motivations underlying the indiscriminate shooting of black people simply based on the colour of their skin. Just as in the case of Jerry Masslo and of other similar attacks that had happened in the area between 1986 and 1990, the 2008 mass shooting also led to a revolt by the local African community and, to some extent, to acts of solidarity from Italian citizens too.

In the 2000s, in Rosarno (the main town in the Plain of Gioia Tauro), black migrants were also targeted by racist aggressions, and again revolted (once in 2008 and then in 2010). Currently, African people living in the area, mainly in camps and slums, also report repeated attacks (usually perpetrated by motorists who attempt to run them over or club them from their cars, mostly at night, but also in broad daylight and by groups of white men on foot. Since the beginning of 2019 three lifeless black bodies have been found in Rosarno, whose deaths are shrouded in mystery: once again, they appear to have been killed for no reason. In the meantime, in 2016, Sekine Traoré, a Malian resident of the slum of San Ferdinando, later razed to the ground by the authorities, was shot dead by a *carabiniere* who had been called by Sekine's fellow inhabitants to calm him down, after a row had broken out during which he had had a fit and lost control. The law enforcement agent allegedly felt threatened by a man on the ground, who, whilst wielding a small kitchen knife, was being held by several other slum dwellers. In 2018, Soumaila Sacko, another resident of the now extinguished shantytown, was gunned down and killed by the owner of a former cement factory (long confiscated by the judiciary because of severe irregularities), where the young man, also from Mali, was scavenging for shack-building material together with others, who were also shot and wounded.

Similarly, in October 2015 three men were shot in the back, and one, Mamadou Sare, killed, in a field near Foggia, by the owner of a farm and his son, who had hunted them down for several miles (chasing them from their car, whilst the young men were running) allegedly because they had seen them stealing some (discarded) melons from the ground in their property. A demonstration by his fellow workers and slum dwellers took place a few days after the incident. In the month of July of 2019, at least four violent attacks were reported by several African workers that live in an abandoned milk factory in the outskirts of the city of Foggia, who in the wee hours of the morning, whilst riding their bicycles or scooters to work, were stoned or run over. One of them was hospitalised and nearly lost sight in his right eye, after being hit by a stone. Two young men were later arrested on charges of aggression related to those incidents, and are currently awaiting trial. Finally, 51-year-old Daniel Nyarko, the latest victim in this (certainly partial) list of horrors, was shot dead in March 2019 in front of the farmhouse where he lived with his partner near Borgo Mezzanone. The initial version of the incident, provided by law enforcement agents, spoke of «a brawl among migrants» — which, as it later turned

out, had indeed taken place, but several miles away from the scene of the murder and between people of other nationalities. However, Daniel's close friends speculated that he was killed as retaliation. Some years previously he had had several people arrested, whom he had caught trying to steal some agricultural machinery from the owner of the farm for which he worked as watchman. Also in this case, his skin colour and origin certainly granted for harsher punishment, as a disposable, subhuman body. His employer refused not only to provide any form of support and compensation to Daniel's relatives, but also to correspond his overdue wages to his (Nigerian) partner, who, adding insult to injury, was drawn out of the house.

In his philosophical study of manhunts, which spans rather large spatiotemporal scales, ranging from ancient Greece to 19th century United States, through Biblical (mythical) times, Medieval and Modern Europe, Grégoire Chamayou¹⁰ makes the point that these practices are not only foundational to what one could label Western politics (in a mode which he tags as «cynetic sovereignty»), but that they are predicated on a double movement, of expulsion from a common order and thence, by virtue of such prior expulsion, of capture. The manhunt is an act of domination, one which draws particular pleasure from the ambivalent humanity of the prey, at the same time denied *and* recognised¹¹.

Indeed, West-African migrants living in slum-camps regularly portray — at the same time emphatically contesting — their inferiorisation as a form of animalisation. «They treat us like animals, we blacks — are we not human?», is a ubiquitous refrain heard at times of indignation, whether collective or individual (cf. Figure 1). Equally, some farm owners refer to their African workers as «beasts». Yet, beyond a reaction against explicit acts of violence, and to life in the slums and work in the farms, animalisation for those who live it on their skin and in their flesh, and protest against it, refers also to the kind of treatment enforced through the very humanitarian regime which encroaches upon migrant subjects ever since the start of their journeys, through Niger and Libya, across the Mediterranean, and then in the various spaces of containment (and confinement) to which they are relegated — from *hotspots*, hubs and asylum-seeker reception centres to labour camps that merge into slums, and ultimately also prisons and migrant detention centres¹².

¹⁰ CHAMAYOU, 2012.

¹¹ On a related point, with particular reference to the duplicitous status of US slaves in the antebellum south, as both objects *and* persons, cf. also HARTMAN, 1997.

¹² As far as administrative detention is concerned, in relation to animalisation cf. <https://www.borderline-europe.de/sites/default/files/features/2014_Final_brochure_at-the-limen.pdf>, p. 24-25; <<https://ilmanifesto.it/la-denuncia-di-un-ragazzo-detenuto-nel-cpr-di-corso-brunelleschi-a-torino-la-situazione-e-molto-peggio-di-quello-che-credete/>>; <<https://www.fanpage.it/attualita/morto-nel-cpr-di-torino-un-detenuto-ho-denunciato-lo-stupro-ma-nessuno-e-intervenuto/>>.

Figure 1. A placard held by a protester during a spontaneous demonstration which erupted after the killing of Sekine Traoré by a law enforcement agent (carabiniere) in the tent-camp turned slum of San Ferdinando, Calabria.

The banner reads: «Italy there is much racism! Why did carabinieri kill us? Carabinieri! In Italy there are no laws between Italians and foreigners. We are not like animals! We are people!».

Following Derrida¹³, Vaughan-Williams¹⁴ identifies the operations of a «zoopolitical» border as «the constitutive outside of humanitarian discourses, the application of human rights, and the citizen as the «proper» human subject in spaces of animalisation across Europe» (2). Animalisation, in other words, «is a necessary condition of possibility for humanitarianism» (3). However, whilst this very much resonates with the protestations of the slum-camp dwellers with whom I have worked and shared struggles for many years, I would argue that the border between the humanitarian and the zoopolitical is far more complex and blurred, for in the name of humanity some of the worst abuses, which these same subjects oppose, have been perpetrated and interpreted as acts of animalisation by those undergoing them.

Aside from the quasi-carceral conditions of asylum-seeker reception centres, mass-scale evictions have been repeatedly framed by government authorities as «humanitarian» operations, resulting not only in the loss of dwellings, income and sociality for hundreds of people, but in some cases in the death of some of the slum inhabitants. Such was the fate of two young men (Mamadou Konaté and Nuhu Doumbia) during the police dismantlement of a place known as Grand Ghetto, some 10 km from Foggia, in March 2017, when a large fire developed that killed them in their sleep.

¹³ DERRIDA, 2009.

¹⁴ VAUGHAN-WILLIAMS, 2015.

More recently, since the beginning of 2019, a piecemeal operation tellingly named «*Law and Humanity*» (in English) has been progressively bulldozing shacks and houses in another such large settlement, known as Mexico by its inhabitants, where in fact some of the evicted dwellers of the Grand Ghetto had found refuge. Similarly, the «humanitarian alternative» to slums has always consisted in what turn out to be equally inhuman(e) container and tent camps, which easily turn into slums. In the allegedly high-security tent camp that, by government fiat, finally replaced previous tent-camps-turned slums in San Ferdinando, a fire developed in March 2019 that killed yet another young man, Noumou Sylla.

«Humanitarian reason», that profoundly unequal form of government analysed by Fassin¹⁵ as a compassionate politics of precarious lives, that does not exclude repression, might indeed entail necropolitical forms of animalisation as the underside of an ever unsteady and dubious compassion. After all, as Hartman¹⁶ argued, even when the enslavement (and thus the objectification) of Africans was institutionally recognised, the law's attribution of a residual humanity to the slave acted to intensify «the brutal exercise of power upon the captive body rather than ameliorating the chattel condition» (5).

At the same time, just as the human is punctured and fractured, but also infested, by racist and exclusionary logics, African migrants identify a mirror operation at play in relation to animality. Whilst some humans are animalised, pets are humanised. «Italians treat their dogs better than us», they contend; «dogs owned by Italian people cannot live how we do. Even they are given houses»; «Salvini [the previous, notoriously anti-migrant Minister of Internal Affairs] even passed a law to protect dogs» — as indeed he did, as well as worrying about the fate of the stray dogs from the asylum-seeker reception centre of Mineo, in the district of Catania, Sicily, which was recently closed down by his ministry's decree. In the summer of 2019, the Minister's concern for stray dogs was taken up by a group of people preoccupied with the future of the dozens of animals sharing their living space with the inhabitants of the asylum-seeker reception centre (CARA) in Borgo Mezzanone, Foggia. Worried that these animals would have no place to stay after the announced the evacuation of the centre, they started a Facebook page named CARABau to find «a new home» for them, and especially for those dogs who, according to the promoters, were the object of abuse from the centre's hosts. Apart from this instance, no mention is made of the latter or of the inhabitants of the large shantytown that sprawls around it, who not only are themselves going to lose «their home», but are also, in many cases, actively tending to the dogs themselves, who from this point of view are indeed not «stray» at all. Indeed, by way of a conclusion, I wish to suggest ways in

---

¹⁵ FASSIN, 2012.

¹⁶ HARTMAN, 1997.

which the human-animal dyad might be re-assembled in less exclusionary forms, which also interrogate the role of (post)humanist disciplines such as anthropology.

OF DOGS, REFUGEES AND OPEN-ENDED PROCESSES OF HUMAN EMERGENCE, AFTER ETHNOS

The elaboration of their condition as a form of animalisation, a constant refrain for African migrants subjected to forms of violent dehumanisation in agro-industrial enclaves, might be taken as underscoring a discourse of human exceptionalism. Yet, I would argue that the relations which these subjects establish with their nonhuman companions bespeak partially alternative conceptualisations that do not square with the dominant forms of the human that also exclude them. One specific interaction crystallised this potential for me, during a visit I paid to a household that hosts several workers (both men and women) in a hamlet in the district of Foggia. Entering the fenced courtyard I and my fellow visitors were greeted by a small, grey-and-white furred dog, whose «owner», the household head and the senior figure in the whole settlement, immediately proceeded to call off as an act of courtesy, in order to deliver us from a supposed encumbrance: «Refugee!» he shouted. Stunned by the appellation, I inquired about the choice of name for the dog. «One day he appeared into the courtyard», his human friend explained, «and wouldn't leave. So after some time, we decided to give him *five years* and let him stay». Ample laughter followed from all sides.

Figure 2. Refugee, the dog. Borgo Tretitoli (Foggia).

The mocking, mimetic reference to the asylum system, which entails the granting of five-year-long residency permits to successful applicants, brought into relief for me an attitude that, through irony, overturned the hierarchies between human and animal, and thus also, by implication, between humans themselves. Being treated «like dogs» (or worse) by fellow humans, in a system in which many are denied not only refugee status but also lesser forms of protection and recognition, did not imply these subjects'

own mistreatment of animals, on the contrary: in their ironic but real, alternative order, nobody, human or not, should be denied the right to stay. In a slight twist to the same logic, in the temporary tent-camp that was set up in the Industrial Area of San Ferdinando after the eviction of an abandoned warehouse, and which subsequently hosted for some time those who had lost their homes in the final demolition of the adjacent slum, a man called his dog: «Salvini!». Whilst the appellative in this case was an index of the dog's penchant for misbehaviour, it nonetheless carried, at one and the same time, a sense of depreciation for the Minister after whom he was baptised, and of affection for the animal, with whom the man was used to play. The animal version of the Minister could become a playmate, a life companion, once brought to the same level as its African friend. All African worker slums proliferate with dogs and cats, normally fed and cared for by their inhabitants, who in some cases even buy special dog feed for them. If people do refer to a few of the animals as «theirs», this entails less a sense of entitlement and domination than a special form of friendship and attachment. Many bear Italian names (Sara, Paolo...), building a sort of tongue-in-cheek connection with people that those who chose the names do not often have the chance of befriending; or names that recall cherished people or places (such as «Africa»). Dogs are adopted purely as friends; they keep being «stray» even when they are somebody's. Like all relations in the slums, these are borne of displacements. Not unlike many other settings, the slums — as spaces which are structurally outside or on the fringes of humanitarian government — thus also emerge as places in which alternative conceptions of the human, and of its constitutive other, may take shape, endure or even thrive despite great hardship and their mainstream representation as spaces of perdition, oppression and misery.

The human-animal relationships fostered in these spaces are perhaps among the most vivid, and certainly the most neglected, examples of what alternative conceptions of the human might look like, if they are by no means the sole ones. The slums that dot agro-industrial enclaves are, therefore, a powerful epitome of what, after Tobias Rees¹⁷, I would call an *after ethnos*: spaces where ruptures and mutations of established conceptions of the human emerge, which can be rendered visible by an analysis of how instances of the here and now «derail and defy the normative conceptions of the human (or other things, really) that are silently transported by the analytical concepts on which anthropology thus far has relied» (41). This means exposing oneself and one's analytical categories, and focusing on emergence. Anthropology's questioning capacity is borne not of detached reflection but, necessarily, of active and open engagement with the world, which in turn leads to a transformation of the predicates of being¹⁸. Participant observation is «a potentially revolutionary praxis»¹⁹. Deconstructing the anthropos and

¹⁷ TOBIAS REES, 2018.

¹⁸ INGOLD, 2014, 2017.

¹⁹ SHAH, 2017.

the ethnos inherent to the discipline, and to the culture which gave rise to it and is still very much with us, also means engaging in a process of transformation and actively fostering the emergence of an human otherwise.

BIBLIOGRAPHY

- AGAMBEN, Giorgio (2002) — *Laperto: Uomo e l'animale*. Turin: Bollati Boringhieri.
- ANDRISANI, Paola; NALETTO, Grazia (2009) — *Cronache di ordinario razzismo*. In NALETTO, Grazia, ed. — *Rapporto sul razzismo in Italia*. Rome: manifestolibri.
- CHAMAYOU, Grégoire (2012) — *Manhunts: A philosophical history*. Princeton: Princeton University Press.
- DERRIDA, Jacques (2009) — *The beast and the sovereign*. Vol. 1. Chicago: Chicago University Press.
- FASSIN, Didier (2012) — *Humanitarian reason: A moral history of the present*. Berkeley: University of California Press.
- FOUCAULT, Michel (1970) — *The Order of Things: An archaeology of the human sciences*. London and New York: Routledge.
- HARTMAN, Saidiya (1997) — *Scenes of subjection: Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- INGOLD, Tim (2014) — *That's enough about ethnography!* «Hau: Journal of Ethnographic Theory», vol. 4 (1), p. 383-395.
- (2017) — *Anthropology contra ethnography*. «Hau: Journal of Ethnographic Theory», vol. 7 (1), p. 21-26.
- LOMBARDI-DIOP, Cristina; ROMEO, Caterina, eds. and introd. (2012) — *Postcolonial Italy: Challenging National Homogeneity*. New York: Palgrave MacMillan.
- MAGRINI, Romano (2018) — *I lavoratori stranieri nel settore agricolo*. In CENTRO STUDI E RICERCHE IDOS, ed. — *Dossier statistico immigrazione*. Rome: Centro Studi e Ricerche IDOS.
- MCKITTRICK, Katherine, ed. and introd. (2015) — *Sylvia Wynter: On being human as praxis*. Durham: Duke University Press.
- MEZZADRA, Sandro; NEILSON, Brett (2013) — *Border as method, or, the multiplication of labour*. Durham: Duke University Press.
- PEANO, Irene (2017) — *Migrants' struggles? Rethinking citizenship, anti-racism and labour precarity through migration politics in Italy*. In LAZAR, Sian, ed. — *Where are the unions? Workers and Social Movements in Latin America, the Middle East and Europe*. London: Zed Books.
- (2019) — *Supply chain affettive tra agro-industria e migrazioni, contenimento e rifugio*. In CUPPINI, Niccolò; PEANO, Irene, eds. — *Un mondo logistico: Sguardi critici su lavoro, migrazioni, politica e globalizzazione*. Milan: Ledizioni.
- REES, Tobias (2018) — *After ethnos*. Durham: Duke University Press.
- SCHNEIDER, Jane, ed. and introd. (1998) — *Italy's 'Southern Question': Orientalism in One Country*. London: Bloomsbury.
- SHAH, Alpa (2017) — *Ethnography? Participant observation, a potentially revolutionary praxis*. «Hau: Journal of Ethnographic Theory», vol. 7 (1), p. 45-59.
- VAUGHAN-WILLIAMS, Nick (2015) — *"We are not animals!" Humanitarian border security and zoopolitical spaces in Europe*. «Political Geography», vol. 45, p. 1-10.

COMO SE FAZ O CORPO. A CONSTRUÇÃO DA ANTROPOLOGIA: DA ANTROPOLOGIA FÍSICA À ANTROPOLOGIA DA SAÚDE

ÁLVARO CAMPELO*

Resumo: A investigação sobre o corpo tem uma história científica muito particular nos finais do século XIX e inícios do XX. A construção de uma ciência do corpo, para além da busca do objeto, reflete o mundo das ideias e os grandes medos da sociedade ocidental. A comemoração dos 100 anos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia (SPAEE) é a oportunidade para tratar os processos epistemológicos e ideológicos colocados ao serviço do estudo do corpo, primeiro objeto de estudo da antropologia portuguesa nos seus primórdios. Será o corpo o «novo» terreno antropológico para evidenciar a pertinência da antropologia na contemporaneidade? Utilizando o caso particular da relativamente recente afirmação da antropologia da saúde, superando a longa tradição da antropologia física e médica, queremos problematizar a «ambiguidade» do corpo como referência para tratar o exercício da antropologia através de uma antropologia da fragilidade. **Palavras-chave:** antropologia; corpo; saúde; antropologia da fragilidade.

Abstract: An anthropological body research has a very particular scientific history in the late nineteenth and early twentieth centuries. The construction of a science of the body, beyond the search for the object, reflects the world of ideas and the great fears of Western society. The 100th anniversary celebration of the Anthropology and Ethnology Portuguese Society (SPAEE) is an opportunity for the research on epistemological and ideological processes related to the study of the body, the first object of interest in Portuguese anthropology, in its early days. Shall the body be the subject the «new» anthropological field to highlight the relevance of anthropology in contemporary times? The specific case of the recent emergence of anthropology of health, overcoming a long tradition of physical and medical anthropology, is the opportunity to think the «ambiguity» of the body as a reference for the exercise of anthropology through an anthropology of fragility. **Keywords:** anthropology; body; health; anthropology of fragility.

---

* Universidade Fernando Pessoa — CRIA (Centro em Rede de Investigação em Antropologia).

*O corpo em si é a principal instância do ambíguo*¹.

1. INTRODUÇÃO

A antropologia tem por objeto central as «culturas humanas», o estudo de comunidades humanas que herdaram, vivem, transformam e constroem cultura, no sentido de que são produtoras e produto dessa cultura. E isto independentemente das várias e discordantes definições de «cultura». Esta cultura materializa-se em produtos, práticas, organizações, a que as comunidades atribuem sentido e um ou vários fins estéticos e utilitários, entendendo nessa utilidade também a fruição gratuita.

Se na era do antropoceno a antropologia se preocupa com o «lugar» ocupado pela humanidade no *oikos*, questionando, a partir da crítica à sua singularidade ontológica, o campo cultural como exclusivo do humano, nos primórdios da antropologia, em finais do século XIX, as grandes questões colocaram-se à volta da corporalidade humana.

A corporalidade definia desde logo campos para afirmar o que pertencia ao animal e o que era próprio do humano. Thomas Huxley mostrava em *Evidence as to Man's Place in Nature* (1863) que a similitude anatómica entre humanos e macacos denunciava um antepassado comum. Por sua vez Darwin (*Descent of Man*, 1871) propõe serem os antigos humanos como os macacos africanos, com a diferença de que eram bípedes, tinham um cérebro maior e faziam ferramentas. Reconhecer a faculdade de «fazer ferramentas» (uma singularidade entretanto ultrapassada) distinguia o humano, pois ele transformava o mundo. Já para Edward Tylor (*Primitive Culture*, 1871), o que distingue o homem era o exercício de capacidades herdadas da linguagem, da técnica e do conhecimento, manifestadas numa «cultura ou civilização», que resumia, logo no início do 1.º capítulo, como sendo «aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, direito, costumes e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade».

À teoria biológica evolucionista seguiu-se a teoria do evolucionismo social, opondo o «selvagem» ao «civilizado». Estava na «fisicidade» do corpo a sua referência base. Isto porque ao corpo «não evoluído» se associava uma classificação social, entre o selvagem e a monstruosidade. Assim como os corpos animais, bárbaros, informes e monstruosos (a controlar), evoluíam para corpos humanos, belos (normativos), assim as sociedades selvagens (a dominar) evoluíam igualmente para as civilizadas (governadoras).

Interessa saber como passamos do campo em que o corpo se «manifesta» entre a normalidade e anormalidade, para um outro onde se olha para os processos e instituições de tratamento do corpo, onde se manifestam os poderes das autoridades políticas e médicas. Ou seja, como serviu a antropologia física para estratificar, pela

---

¹ JAMES, 1907.

taxionomia, as sociedades onde se inserem determinadas «formas» (sob medidas padronizadas pela «ciência») e como se exerceu e exerce uma «biopolítica» de domínio da corporalidade, e como ela se pode refletir nos espaços médicos? Num primeiro momento, o corpo é «naturalmente anormal/doente», pelas características anatómicas, sujeitas a uma taxionomia, como leitura evidente e rigorosa da ciência. Num segundo momento, a antropologia médica interessa-se pelo processo relacional entre médico e doente (utente/cliente), e a biomedicina antropológica preocupa-se pelo «gene», infecção ou pela envolvente contaminante. Já num terceiro momento, na antropologia da saúde ultrapassa-se o paradigma biomédico, e o corpo é compreendido como realidade física, mas também social, cultural, ecológica e emocional. O corpo em «contexto» entende-se dentro do modelo sociocultural e comportamental ecológico. E, assim, redefine-se o conceito de corpo doente e, principalmente, de «pessoa doente»: as possibilidades de performance e identidade corporal supõem práticas e sentidos de identidade alternativos ao «corpo diferente», ao corpo portador da doença crónica ou deficiência, para que eles tenham «hipóteses de vida»! A grande questão que queremos aqui discutir é esta: se a base teórica subjacente à primeira abordagem antropológica do corpo definiu, por longas décadas, a própria antropologia, com consequências ideológicas nas sociedades da época, será que uma nova abordagem sobre o corpo poderá contribuir para redefinir a teoria e o papel da antropologia na atualidade?

2. A ANTROPOLOGIA FÍSICA E A ANTROPOMETRIA

A chamada «Escola Antropológica do Porto»², que esteve na origem da SPAE, e na institucionalização da antropologia em Portugal, seguiu os paradigmas científicos dos finais do século XIX, vindo a ser marcada por fatores de ordem ideológica e política³. Mesmo que tenha vindo a ser sustentada pela ideia do domínio colonial, um dos pontos a merecer maior realce é a investigação desenvolvida com base na teoria evolucionista, onde à classificação e mensuração do «corpo» se associava o sentido e prática sociocultural do mesmo. Esta familiaridade entre a anatomia e a antropologia é distintiva da história desta escola, pois os seus mentores e principais intervenientes conciliavam a formação e docência médica com trabalhos e reflexões nas áreas das ciências sociais e humanas (história, arqueologia, etnologia, filologia, etc.). As cumplidades entre a Faculdade de Ciências (FCUP), Faculdade de Letras (FLUP) e Faculdade de Medicina (FMUP) definem os primeiros anos desta escola antropológica do Porto. Se num primeiro momento se privilegiou o evolucionismo biológico a justificar um evolucionismo social, logo se seguiu o estudo dos «usos e costumes», na busca de uma identidade nacional

---

² CORREIA, 1941.

³ MATOS, 2012.

fundada nos elementos tradicionais do «povo», ou seja, aqueles que prevaleciam numa sociedade em profunda transformação.

É neste contexto onde a reflexão sobre o «corpo» parte do estabelecimento de uma «norma», para se avaliar o «desvio». Processo que define o que é mais ou menos evoluído, até ao que é mais ou menos patológico. A imediata associação do menos evoluído e do patológico à anormalidade social estabeleceu que o ser-se ou não civilizado passava por uma normatividade do corpo. Para se definir a norma com «segurança científica» recorreu-se à objetivação do objeto. Corpo e comportamento estavam sujeitos a leis constantes e verificáveis. Dentro do projeto positivista está a obsessão pelo controlo rigoroso da relação entre a «animalidade» e o «humano»⁴. O projeto humanista do positivismo distingue-se pela possibilidade de uma explicação científica do comportamento e até pela moralidade desse comportamento. Mas a grande dificuldade foi sempre estabelecer tanto a separação como a relação entre o biológico (o natural) e o cultural.

Tratar o corpo e suas tipologias antropométricas para estabelecer uma teoria e prática da criminologia, foi uma preocupação de investigação dos inícios da antropologia portuguesa, bem de acordo com algumas congéneres estrangeiras. Medir o corpo e suas partes (principalmente crânios) fazia-se para identificar não só as linhas filogenéticas, mas também para catalogar comportamentos e prevenir desvios. O corpo pertencia ao ator individualizado, mas, depois de medido, pertencia a um grupo classificado, ao qual eram atribuídas características comuns, fossem físicas, fossem sócio-comportamentais. O corpo era ele próprio um possível «mal», «desvio», mesmo não havendo qualquer referência a uma morbilidade etiologicamente estabelecida e tratável. Ter um corpo classificado pela antropometria dentro de um grupo problemático era já, em si mesmo, um problema, ou seja, a evidência da anormalidade. A antropologia procurava a distinção na diversidade das formas corporais, ao salientar padrões e desvios. A «fragilidade» física e social de certos corpos sobressaía perante a normalidade de outros, sabendo que era essa fragilidade o objetivo da busca científica para a classificação.

Retenha-se o facto de esta tarefa antropométrica pretender fugir a uma qualificação/atribuição estética, pois assume dados matemáticos de mensuração, supostamente universais. Se utilizam o termo «raça», fazem-no para com ele designarem um grupo de pertença sob elementos objetivos, num positivismo científico declarado, ocultando, assim, a subjacente mentalidade racista perante os que fogem ao padrão ocidental civilizado (pois até em Portugal os corpos de minhotos ou beirões são estudados como se de primitivos se tratassem). Mas depois de aparecerem os quadros taxionómicos, a leitura dos números é acompanhada pelas correspondentes narrações estéticas. É então que ao desvio comportamental se acrescenta a identidade monstruosa. A associação entre a estética do corpo e as categorias de pureza/poluição reforçam o corpo social. E se essas

---

⁴ INGOLD, 1987.

categorias definem todo o detentor do corpo objeto, elas também vão definir partes do corpo, nomeadamente as mais próximas das necessidades fisiológicas e da sexualidade.

A beleza corporal, sempre proposta como um dado cultural, é atualmente apresentada como tendo um fundamento natural. Haveria uma universalidade para a apreciação da beleza, fundada nas estruturas cognitivas humanas estarem organizadas para a aceitação dos sentidos das proporcionalidades e do equilíbrio das formas (muito discutida na chamada «regra dourada»). Acrescente-se que a esse equilíbrio de formas e proporções corresponderiam corpos saudáveis e benéficos para a perpetuação da espécie (campos teóricos próximos da antropologia evolucionista e da sociobiologia). Assim, o cérebro humano faria uma correlação entre a beleza corporal e o corpo saudável, tendo este maior viabilidade reprodutiva, daí a preferência por certos traços corporais que «indicam» a presença da saúde e da capacidade reprodutiva⁵. Para além dos «sinais» de capacidade reprodutiva, Wald⁶ diz-nos que as sociedades estabelecem uma relação entre pessoas atrativas e boas pessoas. A atratividade, também ela definida pela sociedade, é sancionada com benefícios nas relações sociais, no emprego, etc. Nesta lógica, associar beleza e bondade, e fealdade com maldade ou incapacidade de sociabilidade, estaria no subconsciente humano.

O trabalho da antropologia, pretendido como científico, iniciou-se na observação do corpo, na descrição fenotípica, com as características observáveis e sujeitos a uma taxionomia classificativa. Desde esta fase que a antropologia trabalha com a fragilidade do corpo, mesmo que pouco consciente disso, numa estratégia de posse e definição do mesmo. Esquecia-se que as categorias de «normalidade» e de «deficiência» são construídas socialmente, muito para além das evidentes alterações corporais⁷. Assim se mantiveram as sociedades «disciplinares», para ordenar o corpo, sujeitá-lo à «vigilância» e a mecanismos de controlo. Se no passado estas sociedades disciplinares ordenavam um corpo conforme ao poder estabelecido, na atualidade fazem-no através de sistemas médicos de promoção do corpo saudável, «performante» e produtivo⁸. Até a definição de um «corpo humano apropriado» se faz debaixo de uma evidência médica, só ela com capacidade para definir o corpo humano normal⁹. A relevância que a dado momento a teratologia teve no discurso médico é disso prova. Os atuais estudos críticos sobre a construção do conceito de deficiência relacionaram as narrativas médicas com a diferença corporal e a normalidade¹⁰. Por sua vez, a medicina contemporânea, já influenciada pela antropologia da saúde, consciente dos processos sociais de construção da

⁵ BRODY, 2015; WALD, 2015.

⁶ WALD, 2015.

⁷ BARNES & MERCER, 2010; FOUCAULT, 1987.

⁸ ROSE, 2000; 2006.

⁹ ASBERG & LUM, 2009.

¹⁰ CONRAD, 1992; GOODLEY, 2011; GOODLEY & RUNSWICK COLE, 2013; SHILDRICK, 2002.

doença, tem agora sobre a deficiência um olhar dinâmico e não estático, permitindo inserir a «anormalidade» dentro de outras «normalidades», como o de um novo conceito de doença crônica, de saúde e de qualidade de vida.

Assim, a noção de corpo ultrapassa a fixidez objetual para ser uma experiência dinâmica. A dor, o prazer, o sofrimento, a fruição não definem um estatuto do corpo (se é normal ou anormal, belo ou monstruoso), mas um «estado do corpo» em constante descoberta, consciente da sua «fragilidade», entre a perda, a superação e a ocultação/desvelamento. Neste contexto o sujeito/corpo reescreve-se constantemente, obrigando-se à «violência» de pensar e atuar a corporalidade. No entanto, a integridade e liberdade do corpo só é possível porque uma parte significativa, se não a maior parte, escapa à sua narratividade. Vive no silêncio da palavra que a denomina, no inconsciente da performatividade existencial do quotidiano.

O corpo como objeto de estudo antropológico contextualiza o nosso interesse na afirmação de a antropologia ser uma «ciência da humanidade»¹¹. O que está em jogo não é mais a natureza humana, enquanto especificidade determinante da singularidade do *homo sapiens*, mas como se experiência o corpo humano nas diversas culturas, dentro das complexas e diversas formas de ser expresso e apreendido em cada uma delas. É objeto de estudo não apenas porque, dentro da taxionomia, o fenótipo e genótipo lhe atribui uma pertença natural e distinta, mas porque nele se manifesta a «existência humana», assumindo a condição de precariedade e pluralidade de sentidos, sempre em negociação. A antropologia social e cultural encontra no corpo a oportunidade de se renovar enquanto ciência da humanidade e não já como estudo da «essência do humano»¹². O corpo distingue a pertença à espécie humana, por oposição/distinção a outras espécies animais. Mas a «experiência do corpo» e suas múltiplas manifestações faz-se dentro de sistemas culturais. São elas a singularidade da existência humana e o objeto da antropologia do corpo. O mais fecundo desta antropologia é que ela poderá ultrapassar a clássica dicotomia entre corpo natural e corpo cultural. Formular o problema e tentar resolver a visão dualista obriga a colocar e tratar as chamadas «questões relevantes», propostas por Latour.

Para Bruno Latour, científico significa «interessante» e «arriscado», dado o conhecimento ter a obrigação de ser interessante e, para o ser, ter de correr riscos. É nas questões formuladas onde se situa esse risco. E para correr esse risco há que alterar o programa de investigação, inquirindo sobre a própria forma e sentido da questão: será que fazemos as «perguntas certas»?; estamos conscientes da «resistência» às nossas questões e prontos a reformulá-las?; a posição e autoridade do cientista é compreendida como um «privilegio» na orientação da questão, deixando pouco espaço para outras possibilidades de

---

¹¹ INGOLD, 2011.

¹² INGOLD, 1987.

questões e de sentidos expressos? Ou seja, a questão não se apodera do objeto, mas deve dar-lhe espaço de evasão, numa desobediência à apropriação. Nesse risco constante deve viver a investigação antropológica, mesmo quando a «normalidade» científica quer objetos obedientes e os investigados esperam dela conclusões fechadas, redundantes, na busca da solidez das ciências naturais. Mas enquanto nas ciências sociais há um «interesse» por parte do objeto, não se «objetando» à pesquisa, nas ciências naturais, os objetos desinteressados «objetam-se» a serem estudados, ou seja, resistem a serem dominados pela pesquisa!

Aparentemente não vemos a resistência dos humanos a ser tratados como objetos. Pelo contrário, vemos a docilidade a integrar o conteúdo do conhecimento legitimado. Mas será essa a missão do trabalho científico? Não será o de «dar voz àquilo que ainda a não tem»? Não será a missão da antropologia proporcionar a possibilidade de diferir do consenso estabelecido?; de rutura e cisão com as conclusões tranquilizadoras e redundantes? Ou seja, deixa a hermenêutica antropológica «zonas abertas» ao objeto em estudo, de modo a, evidenciando a rutura, permitir outro possível acesso ao seu conhecimento, dado aceitar o facto de que essas ruturas possam, elas mesmas, propor as suas próprias questões, mesmo que elas estejam contra as proposições iniciais do investigador? Não será a boa ciência aquela que nos permite ter um conhecimento posterior ao ato de investigação, «distante» ao que existia anteriormente, no início da pesquisa? Tal hermenêutica não é possível sem um compromisso de humildade científica, de questionamento da própria «autoridade» no «ato científico», de respeito pelas questões colocadas pelo «objeto» investigado, da aceitação em «evidenciar» os «zonas abertas», as ruturas aos saberes e proposições tradicionais. Nas ciências sociais o «protocolo científico» existe não só para chegar a proposições articuladas, de forma a ter explicações generalizáveis, mas também para deixar espaço de aceitação à criatividade, às versões alternativas.

Ao tratarmos o corpo, a multiplicação e diversidade das possíveis abordagens não se esgotam nas múltiplas disciplinas que o têm como objeto de estudo, desde a genética, até às ciências médicas. Foram as ciências sociais a libertar o corpo do espartilho da biologia, abrindo a reflexão sobre os estudos de género, a biopolítica, a mercantilização pela bioindústria, etc. Mas se anteriormente eram as ciências sociais a desconstruir os processos de controlo, pelas políticas do corpo, até que ponto é possível o corpo afirmar-se como um contrapoder e, nesse processo, reconstruir as ciências sociais?

Para isso ser possível, teríamos de ter uma conceção de «corpo» que não distinguisse o corpo natural do corpo cultural/moral. Ou seja, o corpo vivido e experienciado, e por isso espaço do consciente/inconsciente, onde se atualizam e articulam os planos simbólicos da existência quotidiana. Trata-se de um corpo «problema», ou seja, um corpo «em questão». E é nesta qualidade que ele questiona e se deixa questionar, indomável a conclusões definitivas. Um projeto antropológico sobre o corpo só é

possível de realizar quando aceita visões alternativas sobre a variedade de existência e a realidade múltipla das suas manifestações. E se o corpo humano escapa à taxionomia para definir a singularidade da sua humanidade, também escapa a ser definido pela racionalidade, dado a sua vida subjetiva e simbólica não ser totalmente limitada pela capacidade do intelecto. É por isso que o corpo desafia a antropologia e a obriga a questionar-se enquanto projeto científico.

Tratando a «humanidade», a antropologia é questionada pela especificidade reflexiva da narrativa do corpo e pela intencionalidade, partilhada com os outros animais, enquanto corpo experienciado num determinado contexto. Aceitar a perspectiva fenomenológica é opor-se, necessariamente, a uma perspectiva do discurso, ou à proeminência de uma sobre a outra? A história da antropologia teve sempre esta tentação, como se não fosse possível uma copresença das duas perspectivas. Não aderir à perspectiva onde se supõe a existência de ideias ou discursos pré-existentes à experiência da vivência do corpo, ou não aceitar a importância da relação do corpo e sua «experienciação» com o meio onde age, pode legitimar duas conceções epistemológicas diferentes, mas, provavelmente, pode, uma e outra, serem posições redutoras e inibidoras de abarcar as possibilidades abertas pela aceitação de ambas. Ou seja, os sentidos a levantar pela pesquisa antropológica não existem anteriormente à experiência, como se fossem «coisas» objetivadas, mas, tendo em conta a experiência da prática de um corpo implicado com um meio, essa prática resulta em sentidos e ideias, diversas, mas partilháveis, e pela possibilidade de aptidão humana à cultura simbólica. Assim, constituem-se como elementos chave para serem usados nas futuras leituras de novas experiências. Ou ainda, reconhecemos a afirmação de Tim Ingold¹³ ao dizer que o conhecimento do mundo (*umwelt*) é imanente às implicações práticas das pessoas com o meio (*dwelling*). Mas a sua oposição ao interpretativismo de C. Geertz, dizendo que o mundo não poderia ser visto como se fosse coberto por uma rede de significados — como um «texto» a ser lido —, confunde a ideia de «texto» construído, com a de um «texto» pré-existente, fixo e imposto. Ora o conceito de «descrição densa» de Geertz¹⁴ o que propõe é a necessidade de atenção ao cruzamento de muitos níveis de sentido (teia de significados), decorrentes da prática num contexto, que, entretanto, passaram a ser uma «gramática» (modelos de/modelos para) de leitura e ação cultural. De facto, o ator social, como diria James Gibson¹⁵, inspirador de T. Ingold, não tem, para agir, necessidade de aceder ao significado mentalmente, dado chegar a ele através dos sentidos. Trata-se de um pragmatismo assumido, pois agindo no meio, com o qual interage, a pessoa adquire, nessa relação particular, o conhecimento e sentido do mundo. Mas isso não abarca todos os meios de acesso ao conhecimento.

¹³ INGOLD, 2000: 154.

¹⁴ GEERTZ, 1978.

¹⁵ GIBSON, 1979.

A questão da percepção, elevada a fonte de conhecimento sem o concurso da observação reflexiva e análise sustentada em conceitos anteriormente aceites, porque testados (sustentada numa psicologia ecológica com o acesso direto ao meio e ao conhecimento através dos sentidos) tem como consequência a apropriação de um «mundo próprio» (*umwelt*). Este decorre das diferentes possibilidades das interações concretas, onde se expressam os conteúdos segundo a perspetiva da pessoa. O que resulta é uma experiência individual a escapar a um mundo onde haja significados partilhados. Como é possível, então, chegarmos a um discurso científico coerente e aceite pela comunidade científica?

Parece-nos haver aqui uma confusão entre a experiência individual — o «mundo próprio» — da relação com o meio, onde se adquire conhecimento, e a narrativa do conhecimento, a qual já exige manejar o conhecimento adquirido na experiência sensorial com o meio, dentro do conhecimento herdado e partilhado. Cada ser experimenta de forma individual e particular o meio com que se relaciona, mas a «perspetiva» particular resultante da sua própria abordagem e interpretação do meio inclui não apenas os resultados proporcionados pelos seus sentidos (experiência empírica), mas também os sentidos herdados e presentes no meio onde interage (experiência histórica, cultural e semiótica). Ou seja, os resultados não estão pré-definidos, mas há um meio cultural pré-existente que dá a possibilidade à pessoa de construir «uma perspetiva particular» inteligível dentro do meio e grupo social onde interage. E isso permite o exercício da interpretação, mesmo que afirmemos não poder ser essa interpretação castradora das possibilidades abertas pela interação particular, da experiência sensorial, da pessoa com o meio.

Se Gibson¹⁶ tratou especialmente o termo «disponibilidade» (*affordance*) para se referir às oportunidades de ação fornecidas por um objeto ou ambiente específico, devemos dizer que essa «disponibilidade» existe tanto para a possibilidade da existência de oportunidades várias de ação permitidas pelo ambiente, como para a possibilidade da existência de oportunidades várias permitidas pela cultura. Existindo vários recursos no ambiente a permitirem várias oportunidades de ação, existem também vários recursos de património cultural a serem atualizados, ou não, que as permitem também. As possibilidades do objeto a que acedemos sensorialmente complementam-se com as possibilidades de ideias de que dispomos culturalmente. Ambos dão oportunidades de ação e estão dentro do campo das «disponibilidades» a selecionar, conforme as possibilidades presentes no meio e na cultura. Neste caso obriga-se a conhecer as seleções feitas pelos outros membros do seu grupo de pertença, exercendo, tendo-as em conta, uma particular interpretação delas e das suas próprias experiências. A aceitação ou a rutura só se pode entender dentro desta relação.

---

¹⁶ GIBSON, 1979.

O conhecimento do corpo faz-se tanto na relação com o meio como na relação com as interpretações praticadas nele e sobre ele. Ele, corpo, é o «lugar» de relação com o mundo, mas é também um «lugar» de enunciação, onde se resgata o desejo, onde se narra a história inter-relacional e interpretativa das diferentes enunciações dos sujeitos e produções humanas. E é aí onde esta a sua fragilidade, dada a precariedade de conhecimento total do contexto onde o sujeito/corpo/obra se insere e incide. Num ato próximo do psicanalítico, é aí onde a prática antropológica trabalha: reconhecer as fendas e espaços onde se revelam/ocultam os detalhes, para dar possibilidades à dúvida e à interrogação. Só assim é possível a ciência com interesse.

A antropologia, respeitando um objetivo metodológico holista, por exemplo na descrição densa proposta por Geertz, terá de assumir que dar conta da «totalidade» não é o mesmo do que tudo descrever e interpretar, mas sim, aceitar que no trabalho de investigação tudo o que ficou de fora pode vir a ser chamado à análise em qualquer momento. A profundidade do estudo está nos dados controlados pela observação treinada em conceitos reconhecidos, acrescida dos dados surgidos pela experiência do estranhamento. E o mais interessante na antropologia é ver o «estranho» observado no espaço do mais familiar! Ou seja, só a «observação antropológica» nos oferece a tal estupefação inquietante de reconhecer, dentro do familiar e comum ao quotidiano, o estranho, o outro. Nunca lá chegaríamos se não reconhecêssemos ou provocássemos metodologias para outras questões, as «fendas» existentes na normalidade objetivada do mundo. «Fendas» e ruturas que, observadas e trabalhadas, sempre lá permanecerão, num desafio para novas e futuras questões. É essa a fragilidade do conhecimento antropológico: suscitar novas fendas e roturas nas suas conclusões, porque nunca pretenderá (nem poderá) ter a compreensão de tudo o que observa e trabalha.

E se há, paradoxalmente, «lugar» para o estranhamento, esse lugar é o corpo humano! No princípio o estudo antropológico serviu-se do «estranho» e «anormal» para definir a pessoa. Valorizando-se o corpo biológico, nele se confundia a existência realista do corpo-função, corpo-imagem e corpo-vivido. Mas não se pode confundir na biologia — a materialidade do corpo - a complexidade do corpo: a corporalidade, na sua forma e materialidade, pode ser muito semelhante em pessoas de idades, géneros e etnias semelhantes, porém as imagens inconscientes sobre esses corpos mostram-se peculiares, pois estão vinculadas ao sujeito e à sua história¹⁷. Assim, ao corpo biológico, materialidade, tem de ser acrescido o corpo como linguagem, nascido dentro da psicanálise e o corpo social e cultural¹⁸.

---

¹⁷ DOLTO, 1984.

¹⁸ LE BRETON, 1993.

3. A POSSIBILIDADE DA ANTROPOLOGIA NA ANTROPOLOGIA DA SAÚDE

Ao investigar e trabalhar no campo da saúde, onde o corpo singular e institucional é objeto de estudo, o que identifica e define o contributo do saber antropológico? Uma nova «ordem de saber» questiona a prática antropológica? O que é continuidade e descontinuidade no «modo de ser da ordem» própria à contemporaneidade, pois cada tempo epistemológico traz em si uma alteridade que toda a representação pretende minorizar, objetivando-a, mas que não consegue sufocar¹⁹, terá possibilidade de se exprimir numa prática antropológica sobre o corpo? Desde a «descrição densa» de Geertz²⁰ e a teoria crítica, de que forma a prática antropológica (o seu «modo de fazer»), onde se evidenciam os sentidos do «detalhe», a visibilidade do oculto, as dinâmicas conflituais do poder, pode contribuir para questionar a prática científica?; poderá esta especificidade antropológica desafiar a sociedade, reivindicando um lugar particular para o seu exercício?; é possível o conhecimento antropológico?; qual a validade e pertinência do conhecimento antropológico?; tem, a antropologia, tanto na metodologia, como no conhecimento produzido ao longo da sua história, alguma originalidade para trabalhar nos limites do conhecimento? Ao nível axiológico, agora, como interfere o «modo de fazer» da antropologia na estética e ética da prática sanitária?

O primeiro ponto a debater é a possibilidade da discussão sobre o carácter axiológico da antropologia da saúde. Como se conjuga a questão da relatividade cultural quando temos de hierarquizar os valores com que se trabalha em saúde? Qual o sentido do bem e do belo ao tratar o corpo doente, quando ele está sujeito a poderes estabelecidos, detentores das normas de classificação e de ordenamento da prática médica?

Já a nível epistemológico, a prática em saúde faz-se dentro de um conjunto teórico de conhecimento estável, mas onde será necessário incluir um espaço de pensar a pessoa doente, a própria comunidade, a partir de uma diversidade de sentidos. Ou seja, precisa a antropologia questionar-se nesse conjunto teórico estabelecido, para aí libertar e dar autoridade crítica ao corpo, anteriormente apenas objeto de tratamento.

Será a antropologia o melhor espaço para, escapando à lógica fixista e imutável das leis e aproveitando o conhecimento produzido ao longo da sua história, o «local» ideal para trabalhar a originalidade e os limites do conhecimento do mundo? Não será o corpo o espaço para pensar e trabalhar esses limites do conhecimento?

Trabalhar a noção de corpo dentro da antropologia da saúde, posterior à institucionalização da antropologia médica, introduziu novas contribuições científicas no campo do estudo corpo saudável ou doente. A antropologia médica tinha, essencialmente, uma preocupação teórica fundada na antropologia filosófica para formular o conceito de ser

---

¹⁹ CERTEAU, 1987.

²⁰ GEERTZ, 1972.

humano, e uma outra, prática, que no início foi questionar e preparar os profissionais médicos para a relação médico-doente, para depois tratar as questões da epidemiologia e da gestão dos serviços de saúde. No caso da antropologia da saúde não há total consenso sobre a totalidade dos objetos de estudo, prevalecendo, como espaço consensual a metodologia das ciências sociais (havendo opções por várias destas metodologias), neste caso particular a da antropologia social, onde a construção sociocultural da doença, do corpo e das emoções têm mais relevo. Se em alguns trabalhos prevalece o carácter operacional e interventivo, dentro do espaço da «saúde pública», noutros a dimensão mais reflexiva e crítica é central.

Uma das principais consequências da investigação em antropologia da saúde foi chegarmos a uma pluralidade de conceitos sobre saúde e doença. O mesmo se diga sobre o corpo. Desde a primeira dissecação do corpo, na origem da medicina atual, especializada, «rigorosa» na «localização» da doença, por uma qualquer «falha» orgânica, até à afirmação das «diferentes» camadas do corpo (corpo físico, corpo estético, corpo económico, corpo género, corpo religioso/simbólico, etc.), o significado de «normal» ou patológico quase sempre delimitou a intervenção médica e o conceito de cura. Mas o «corpo sarado» da contemporaneidade não entende a «falta». O significado de «corpo sarado» tanto volta a estar no âmbito do estético, adequado aos padrões estabelecidos, como se apresenta sendo o resultado das conquistas da ciência médica. Há uma dificuldade de considerar o «mal-estar», o «corpo imperfeito», como inerente à condição humana, sempre incompleta, sempre manifesta na «falta». Daí a antropologia da saúde e da doença ter de questionar o corpo desejado e a condição do sujeito, ao mesmo tempo desejado e faltoso, na sua manifestação e tratamento dentro das autoridades sociais e hospitalares. Ao assumir a condição de desejo e de falta no corpo dos sujeitos, a antropologia melhor adequará os objetivos da investigação à crítica dos seus resultados. À incompletude e «falha» do corpo corresponderá a aceitação da incompletude e abertura para os resultados da pesquisa antropológica.

Indiscutivelmente, a corporalidade e a experiência da corporificação tornaram-se pontos de interesse socioculturais, condensando e expressando um vasto repertório de respostas afetivas e intelectuais à mudança geopolítica e social. O corpo tornou-se cada vez mais um lugar no qual e através do qual encenamos, executamos ou exibimos nossas perspectivas individualizadas e corporativas sobre poder, lugar e os processos culturais de comunicação, acompanhados de narrativas alternativas que abordam as várias encenações de género, sexualidade e doença.

Se as marcas da doença (no passado, da monstruosidade) são ultrapassadas (não porque se nega a doença, mas nega-se o conceito de «pessoa doente»), o corpo, enquanto referência identitária da pessoa, mesmo nas suas partes individualizadas, liberta-se para configurações diversas e exige da prática e da tecnologia médica uma autonomia para se recolocar numa nova relação com o sistema de saúde e com a sociedade que

o gere. Sob a tutela do tratamento médico, dócil à multidão dos profissionais que o manipulam, o corpo tem de escapar à «linha de montagem» que o transforma (para o curar) em matéria passiva. Fá-lo quando exige um lugar de autoridade ontológica frente à especialização do ato biomédico. E isto não se faz unicamente pelo processo dialógico das narrativas médicas (medicina narrativa), onde os sentimentos, conhecimentos, saberes e os processos de construção da saúde/doença são partilhados pelos atores do ato médico; faz-se, também, pela imposição de um ato onde o corpo não seja um «corpo em desvantagem». O corpo presente continua a ser um corpo com uma história de construção corporal, múltipla (o corpo «singular» é um corpo «múltiplo», interpretado, trabalhado e sempre em reconstrução, mesmo perante a falência física), da qual nenhum dos atores pode abdicar. O corpo apresenta-se como um «outro», em torno do qual se contam «estórias», afetado pela linguagem. Mas é sempre um corpo mais «reconhecido» do que «conhecido», dado ele escapar na estranheza e no fascínio das suas brechas, enquanto linguagem outra, dentro da leitura de Michel de Certeau ao conceito de palavra em Lacan: «Lacan se fait de la parole une conception proche de cette austérité rabbinique. Il y a de l'Autre, mais il n'y a rien à attendre sinon le désir qui s'instaure d'en être privé»²¹. O corpo escapa ao poder, mesmo que o poder o queira dominar e definir (delimitar): «Ce n'est pas ça!».

Expressado na fragilidade da doença, na incompletude do humano, o corpo, no entanto, apresenta-se, enquanto objeto de desejo, como uma força comunicativa, escapando a qualquer compreensão total. Na qualidade de objeto de estudo da antropologia, ele já não é dócil a uma taxinomia redutora, senhora dos métodos e dos sentidos já definidos que o classificam, entre humano e não humano, entre normal e patológico. Ele já não é também apenas o espaço de exercício dos sentidos, como fonte empírica do conhecimento, nem apenas o campo para se verificar os resultados das representações sociais, a interpretar e contextualizar. Assim, o corpo liberta-se da monstrosidade e faz-se, ele mesmo, o campo de uma expressão, possivelmente provocatória à norma.

Para Bruno Latour: «o corpo é um interface que vai ficando mais descritível quando aprende a ser afetado por muitos mais elementos»²². Trata-se de um corpo em relação e não um corpo objeto ou um corpo morada (a alma imortal ou o pensamento). Ele regista, interfere e sente o que é feito no mundo, sendo, a «trajetória dinâmica», com que aprendemos o mundo e somos sensíveis a esse mundo. Por isso, não faz sentido definir o corpo diretamente, só faz sentido sensibilizá-lo para o que são os elementos do mundo com os quais entra em relação²³.

Lidar com o corpo é integrar um espaço de mútua aprendizagem, onde o sensível é condição para o entendimento do corpo e do contexto. Daí o corpo emocional de

²¹ CERTEAU, 1987: 173.

²² LATOUR, 2004: 206.

²³ LATOUR, 2004.

William James, pois ter um corpo e trabalhar com o corpo é «aprender a ser afetado», posto em movimento. De uma antropologia das emoções a uma antropologia da fragilidade: uma antropologia que se assuma cuidadora do inabarcável. Mas não no sentido pós-modernista, que para superar o positivismo afirma a impossibilidade de propor um entendimento de como outras culturas constroem os seus mundos e formas de gerir as vidas quotidianas. O essencial da antropologia continua a ser dar uma compreensão comparativa da variedade dos modos de vida humano. Tratar o corpo antropológicamente será analisar como, em diferentes sociedades e culturas, o corpo físico é colocado em movimento (afetado/efetuado), na fragilidade do entendimento das suas expressões, onde as emoções têm história/estórias, cultura, contextos ambientais e políticos. A experiência do corpo faz-se entre o prazer, o desejo e a violência da dor, entre o que pertence ao «self» e o que lhe é «estranho» (vírus, parasitas, etc.). Se no passado o corpo era sujeito a uma análise para a standardização, hoje nele encontramos o espaço manifesto das desigualdades socioeconómicas, das disputas bioéticas, das tecnologias biomédicas, da criatividade estética. O corpo humano na saúde e na doença não é já uma realidade ontológica definida, mas uma entidade móvel e maleável.

Então, o corpo tem de ter «outras» formas de ser tratado. O tratamento não pode ser apenas dirigido ao corpo, mas ter em atenção as diversas formas como o corpo é envolvido nos relatos daquilo que faz. Estamos perante as «conversas do corpo» (*body talks*). Há, assim, uma linguagem do corpo, cuja gramática inclui diversas componentes, dificilmente abarcadas na interpretação do seu sentido ou na etiologia da doença.

4. VIVER O CORPO ENTRE FRAGILIDADES

Várias disciplinas se interessam pelos grupos marginalizados e as dificuldades destes no acesso à saúde. A entrada da antropologia neste campo trouxe uma metodologia e um enfoque singular. Por ter uma prática do «detalhe», abrindo espaços para novas questões, dando visibilidade ao que se apresenta oculto às dinâmicas conflituais do poder, a antropologia pode ter encontrado no campo da antropologia da saúde e da doença uma oportunidade para a renovação do seu próprio status científico enquanto disciplina inovadora, com roturas epistemológicas, como anteriormente já aconteceu com os estudos da religião, do género e do poder.

O que agora tratamos resulta de material retirado de um estudo mais abrangente sobre saúde oral em comunidades marginalizadas e com graves problemas de saúde. O nosso terreno de investigação foi a zona de Campanhã, na cidade do Porto. Ao longo de dois anos acompanhamos um grupo de pessoas caracterizado por ser composto, na grande maioria dos seus membros, por toxicodependentes com vários tipos de Hepatites e HIV. O foco da análise era estudar a relação destas pessoas com os serviços públicos de saúde, especialmente no que diz respeito à saúde oral. Apesar de o grupo observado ser um número mais alargado de 11 pessoas, por vezes flutuante, pois as pessoas

apoiadas pela ONG que nos acolheu nem sempre apareciam aos voluntários, havendo períodos de longa ausência, seguimos de forma mais intensiva três pessoas, duas do sexo masculino e uma do feminino. Elas foram selecionadas, ao fim de algum tempo de trabalho de terreno, por oportunidade, dado serem as que mantinham uma relação mais constante com a equipa de apoio. António²⁴ e Marcos, de 36 e 41 anos, e Ana, de 32 anos vivem nesta zona da cidade, o primeiro numa barraca e os dois outros numa casa que nunca quiseram especificar. António, toxicodependente, com hepatite b, não se conhece no tempo antes de viver na rua, entre seringas e metadona. Alimenta-se com a refeição fornecida por uma ONG e estranha muito ver recair sobre ele qualquer tipo de atenção. Marcos e Ana apresentam-se como um casal, de amor forjado nos mesmos problemas e nas mesmas desilusões. Une-os a cumplicidade das estratégias com que superaram cada dia, cada noite, num mundo de ausências e saudades. Recordam emoções e relações anteriores à dependência da droga, anteriores ao tempo em que se conheceram, quando a palavra família tinha sentido noutros rostos e histórias. O quotidiano passa, essencialmente, por garantir dinheiro para a droga, que consomem há muitos anos (não querem dizer quantos). Ter «a doença», como designam serem seropositivos, pouco mais interfere do que saberem viver um vazio na esperança: hoje estão vivos e amam-se; amanhã não sabem!

Quando lhes propusemos estar com eles durante alguns meses, em visitas e encontros combinados por telemóvel, mostraram uma reticência constrangedora, desconfiados e, no início, desafiadores. Precisavam de pensar e falar com as pessoas com quem normalmente se cruzavam nas suas cumplicidades. Dentro da proposta de estudo estava a possibilidade de lhes ser facultada assistência e tratamento em saúde oral. Esta era a missão de uma ONG que acompanhávamos. Ter uma saúde oral razoável não era a principal preocupação destas pessoas! Ao fim de um mês, após a primeira abordagem, aceitaram o nosso desafio e colocaram as reservas que bem entenderam e que seriam respeitadas ao longo da pesquisa de terreno: manter o anonimato (o que já lhes havíamos prometido), serem sempre eles a marcar os encontros, e terem acesso a cuidados orais gratuitos.

Era um dia quente e a viela dava para um descampado, propriedade, aparentemente, sem dono, nas traseiras de prédios degradados. Marcos e Ana sentiam-se seguros neste lugar. Com frequência ali encontravam outros toxicodependentes, como o António, com quem comerciavam «coisas», as mesmas aventuras e as mesmas desgraças.

Aqui é a nossa segunda casa. Passamos por muitos sítios, mas é aqui onde fazemos o que queremos. Afinal pouco! (Ana)

---

²⁴ Os nomes são fictícios.

A gente sofre pr'a caralho. Ninguém liga a estes gajos. Andamos pr'aqui a morrer aos pedaços. Mas julga que pensamos na doença? Não pensamos! Nós os dois temos a doença e sabemos o que nos espera. Quando olho para a Ana o que vejo é a mulher que eu gosto. O corpo dela pode falhar em muitas coisas e não ser o das outras gajas que andam por aí na rua, mas, para mim, é o corpo da minha gaja. E isso basta!

António segue a conversa... ri-se e acrescenta:

Nós somos fantasmas nesta cidade. Afinal existimos, mesmo que não queiram. Há dias em que vou ali pela rua e parece que ninguém me vê. Dá-me um gozo filha da puta obrigar as pessoas a mudarem de passeio para não se cruzarem comigo. É verdade: ocupamos espaço! A única vez que converso com outras pessoas é quando arrumo carros e quando nos trazem comida. Fora isso... parece que não existo! (António)

Entre as várias questões que lhes colocamos, algumas tinham a ver com as doenças e os tratamentos. Como viveriam eles o estarem doentes e a necessidade de recorrerem aos serviços públicos de saúde.

Desisti de ser tratado. Sei que estou doente, mas para mim, que sei que estou fodido, o meu corpo serve para ir andando. Vou morrer e vou... tanto faz agora como daqui a muitos anos. Há vezes em que até consigo enganar e pareço um gajo cheio de saúde. A merda é ter este ar de vagabundo [ri-se]. Ainda tenho um corpo de estrela de cinema! Posso enganar os outros, mas não me engano a mim próprio. Mas na verdade só penso nisso agora, ao ouvir a sua pergunta. Mas as dores... essas estão sempre presentes e não há como enganar aqui o Zé! Acho que tenho dois corpos: o de fora e o de dentro. Por dentro estou todo fodido! (António)

É pior quando se é mulher. Gostamos que olhem para nós e nos vejam lindas e atraentes. E ter esta idade e saber que tudo está... como digo, carago... está uma bosta, é mesmo uma merda! O Marcos disse que gosta na mesma de mim. E eu gosto dele, mas eu sei o que sinto quando estou na ressaca e na fossa. Já nem me lembro do tempo em que o meu corpo estava de acordo com a minha idade, com a minha cara. Parece que sou duas pessoas e agora vivo no corpo de outra. Não quero pensar nisto! A merda é que quando vem a gente da saúde — desculpem — temos de pensar no nosso corpo, na causa das nossas dores, na morte que está ali à frente! Porra pá... que se lixe! Mas há vezes em que gosto que tratem de mim, como quando vou ao Centro de Saúde. (Ana)

O Centro de saúde funciona como um «lugar outro», com o qual interagem e se relacionam diferentemente.

Uma vez fui ao Centro de Saúde — estava mesmo mal — e perguntaram se tinha feito análises! Os gajos perguntam pelas análises e eu ali cheio de dores! Ninguém me queria tocar, com medo! Porra, eu quero é que me tirem estas dores... que se fodam as análises ou outras merdas! (António)

Havia de haver um caixa, como a das bebidas que estão aí na rua, onde um gajo ia lá e punha um dedo e ela sabia que doença temos e o comprimido que precisamos. Abria uma porta, saía o remédio e íamos à nossa vida. Fico filha da puta quando vou ter com os médicos ou enfermeiros ao Centro de Saúde e começam a fazer perguntas, mais perguntas e depois ouvimos o caralho, como se a nossa vida ou o nosso corpo fosse deles. Quando olham para nós só veem seringas nos braços e merda na cabeça. Há gajos que até seguram os telemóveis e as carteiras com medo de serem roubados! (Marcos)

Nem quero acreditar que vocês tratariam os nosso dentes. Ó pá, ninguém se interessa se temos ou não dentes. Não ter dentes faz parte da vida dos drogados. Por vezes pensava na doença que tenho e dizia para mim mesma que ter ou não dentes não iria resolver os meus problemas. Mas depois de ter tirados os dentes podres que tinha, e arranjado os dentes, parece que voltei a uma idade onde me sentia gente e tinha um corpo lindo! Foi uma emoção tão grande! Há luxos de que nem nos lembramos já, mas esse momento foi muito importante para mim. Até posso morrer amanhã, mas foi uma experiência boa... só queria rir na rua para verem que já não era a pessoa tão feia em que me transformei com a droga e a má vida! (Ana)

Acompanhamos Marcos e Ana numa visita ao Centro de Saúde «Z»²⁵. Os profissionais tinham sido informados pela ONG da vinda destes utentes e prepararam-se para os receber, já em posse dos dados pessoais de cada um e do estado de saúde. Já ali tinham ido no passado, antes de terem sido inscritos pelos voluntários.

Continua a ser um pouco estranho. No passado nem queriam saber de nós e empurravam de uns para outros. Só me apetecia partir aquela merda toda... olhavam para nós como se fôssemos óvnis. A única preocupação nossa era que tínhamos febre e estávamos mal... A única preocupação deles era a doença e não se foderem com

---

²⁵ «Z» é o Centro de Saúde onde os informantes foram inscritos pelos voluntários da ONG que os apoia, próximo da sua zona de residência.

ela! O resto do corpo não interessava nada! Agora somos uns animais raros, porque o pessoal da... (ONG) nos acompanha e já olham para nós como se o resto do corpo tivesse direito a ser tratado. Eu até fico zozinho com tanta paneleirice! (Marcos)

A mediação feita pela ONG alterava a relação entre estes utentes e os serviços de saúde. Marginalizados, os corpos entretanto adquiriam novos sentidos, apesar de sempre serem olhados numa atenção de exceção e de cuidado diferenciado. Os três admitiam novos papéis e novas expectativas, mesmo que, depois, tudo voltasse ao «normal»!

5. CONCLUSÃO. ANTROPOLOGIA DA FRAGILIDADE PARA CORPOS FRÁGEIS

Entre o descampado, a rua e a sala de espera e os gabinetes do Centro de Saúde, António, Marcos e Ana vão assumindo personalidades diferentes, ora manifestando o que lhes vai na gana, ora obedecendo às hierarquias e às estratégias públicas sobre os seus corpos. Nas muitas ocasiões em que estivemos com eles, a mudança de registo fazia-se rapidamente. Enfrentar as questões dos investigadores ou responder aos serviços proporcionados pelos voluntários da ONG era a ocasião para se confrontarem com o próprio corpo. Na maior parte do tempo o corpo exigia o consumo de droga. Mas não era o corpo, a sua fisicalidade a origem da necessidade. Era a «merda da vida», sendo o corpo apenas o «meio» através do qual respondiam à «falta» sentida.

Era no interior do corpo que crescia a doença e era desse interior donde vinha o desejo. Não era o corpo que possibilitava o conhecimento do mundo, pois queriam negar a existência do corpo, ao não o colocar no centro das suas preocupações. Não pensar nele, e viver como se ele não existisse, dava-lhes conforto para aceitar os dramas e o vazio do quotidiano. Só a dor os obrigava a, ocasionalmente, pensar o corpo, sentir o gozo da sua ausência, confrontar as opções de vida.

Enquanto objeto de estudo, os nossos informantes foram incluídos em grupos mais amplos e sujeitos a inquéritos, acompanhados e observados em trabalho de campo e selecionados para entrevistas abertas e aprofundadas. Nunca o seu corpo foi sujeito a uma medição taxionómica, onde o investigador procurou classificar a normalidade ou a monstruosidade, como certamente o faria se estivessemos no final do século XIX. Também raramente os investigadores focavam as patologias de que padeciam, mesmo que a razão do projeto de investigação fosse o acesso aos serviços de saúde oral em grupos marginalizados. A metodologia aplicada, o trabalho de campo com observação não participante e entrevistas extensivas, obrigava a uma «convivência» quase impossível, pois o encontro de dois mundos tão diferentes, em momentos de exceção, deixavam pouco espaço para abarcar a vida, o «mundo próprio» destas três pessoas. A evidência da fragilidade destas pessoas, em corpos frágeis e quase não assumidos, dado o «cuidar

do corpo» não fazer parte das suas principais preocupações, desvelava a própria fragilidade da investigação antropológica pretendida. Por um lado, só estávamos presentes em pequenas partes das suas vidas quotidianas — desconhecíamos o lugar de residência de Marcos e Ana, por sua própria vontade em não o dar a conhecer —; quando tínhamos acesso a essas pequenas partes da vida, elas variavam entre diferentes representações²⁶: para os investigadores; para os restantes parceiros; para relações públicas, entre o anónimo e o reconhecimento esporádico, onde desempenhavam diferentes tarefas, entre a legalidade e a ilegalidade; para os serviços sociais e serviços sanitários, de que necessitavam ou a que recorriam em casos de urgência. Em cada um deles, os mesmos corpos, as mesmas pessoas, representavam papéis diferentes e posturas muito diversas.

Em todas estas diferentes situações, praticavam um corpo diverso. Entre os seus pares, para além das conversas sobre as trivialidades da vida, com suas próprias urgências, ajudavam-se mutuamente (por vezes com algum conflito) para garantir a dose diária de consumo, independentemente das consequências para o corpo, já que a única coisa a ter em conta era um mínimo de segurança na escolha do local onde injetar a dose. Na rua e nos locais onde arrumavam carros, o corpo dilacerado era escondido e a doença nunca evocada, pois, como dizia António, «Os gajos têm medo de nós!». Tratava-se de um corpo suposto por toda a gente como problemático, mas sobre o qual nenhum discurso ou avaliação se fazia explicitamente nos pequenos diálogos encetados com os «clientes». Quando se encontravam com os serviços sociais proporcionados pelas ONGs, supriam as necessidades energéticas e de conforto no agasalho do corpo. Não havia como fugir a estas necessidades. Era o corpo na sua animalidade mais redonda: garantir sustento e proteger-se do ambiente! Quando os voluntários se aventuravam por outros temas e questões, interessava apenas um problema: garantir as seringas para ministrarem a droga! Tinham de ouvir outros assuntos e até, por vezes, se comprometiam com algumas das propostas e alertas deixados pelos voluntários, mas sabiam que a obrigação de respeitarem esses compromissos não colidia com a liberdade e desleixo dos seus quotidianos. Diferente era a situação em espaços públicos, com organização e superintendência estatal, como os Centros de Saúde. Ali, a relação entre os corpos a serem cuidados, as doenças comunicadas, e os procedimentos administrativos, estavam colados à identidade expressa nos seus documentos de identificação pública. Esse incómodo era notório em cada ida ao Centro de Saúde. As posturas, a gestualidade e a comunicação verbal alteravam-se. Os corpos aceitavam uma docilidade à estratégia da instituição sanitária, mesmo que tacitamente a procurassem contornar. Sabiam que tinham de a aceitar, pois caso contrário não seriam atendidos. Mas dentro deles a aceitação dessa estratégia era negociada, ou seja, deixavam manipular o corpo e ouviam as narrativas médicas, mas sabiam que essa aceitação era contextual, não tendo mais

---

²⁶ GOFFMAN, 1959.

eficácia, passada a urgência, deixado o edifício sanitário ou escapando ao controle administrativo. Não raras vezes um olhar de soslaio, uma piscadela de olho para nós, quando os acompanhávamos a consultas, dizia tudo sobre a sua relação com o médico e a interpretação que faziam à narrativa do cuidar o corpo ou mudar de vida.

Ana tratava de forma diferente toda a negociação/administração pública do seu corpo. Estava plenamente consciente da diversidade de narrativas e expectativas sobre o seu corpo, sendo mulher, mesmo que tivesse os mesmos comportamentos aditivos e as mesmas patologias dos seus companheiros. Sabia ser o seu corpo e o seu comportamento interpretado diferentemente, seja pelos seus pares (onde os ciúmes do parceiro entravam nessa avaliação), seja na rua, entre os demais habitantes da cidade (da qual esperavam outros serviços para além de ajudar o companheiro a arrumar carros), seja, por fim, no Centro de Saúde. Aqui era tratada à parte e sujeita a cuidados diferentes, dos quais depois falava com recato, consciente da especificidade de ter um corpo em idade reprodutora. Ana era a única pessoa no grupo que gostava de ir ao Centro de Saúde, mas vivia emoções ambíguas. Por um lado, detestava certas perguntas e ter de confrontar-se com outras mulheres (médicas e enfermeiras). Essas mulheres funcionavam para ela como um espelho onde constatava ter uma identidade corporal marcada pela exclusão e marginalização social; por outro, gostava de ser cuidada, de saber que se preocupavam com ela, de poder discutir algum tempo «*com pessoas normais*», como dizia. Era este o momento em que mais pensava no corpo e na possibilidade de o resgatar à «*miséria de vida*» que tinha. Fora do Centro de Saúde, esta corporalidade «normal» desaparecia como preocupação, voltando a ter outras mais partilhadas com os companheiros da desventura, assumindo o estigma de «uma identidade deteriorada»²⁷!

A cidade funciona para António, Marcos e Ana, como um espaço de identidades múltiplas. Uma vez praticam a liberdade dos espaços marginais, noutros os institucionais e, no entanto, partilham de todos os outros com os transeuntes em relações de anonimato e complicitades interessadas. Mas o corpo deles é mais livre nos espaços marginalizados, mais estigmatizado nas das relações quotidianas, mais controlado nos institucionais. Seria muito errado pensar que é o mesmo corpo de saber, de relação e de compreensão do mundo. Os espaços da cidade, as pessoas que os frequentam, a presença ou ausência de poderes que os controlam ou lhes garantem funcionalidades fazem-nos sentir diferentemente o corpo. O corpo múltiplo e o mundo vivido interpretam-se pela experiência de uma prática muito diferenciada. Há sentidos corporais nestes espaços que pré-existem à prática individual de cada um dos nossos informantes. Eles praticam esses espaços dispondo o corpo para a maior eficácia possível em atingir os mais diversos objetivos que esperam desses espaços. Mas o mais interessante é verificar que se há posicionamentos e objetivos relativamente claros em cada um dos espaços praticados, a cada

---

²⁷ GOFFMAN, 1963.

momento podem alterar os comportamentos e dar uma resposta tática, improvisada, caso a situação se altere ou os objetivos se modifiquem, por interesse próprio.

Uma ciência social que tenha de descrever e analisar a vida de António, Marcos e Ana, só o poderá fazer na condição de estar em contínua disponibilidade para ver estas táticas, o surgimento de novas correlações. Trata-se de um posicionamento científico em alerta constante, muito frágil quando se pretende assertivo e conclusivo. Vale a pena o risco da interpretação, estando consciente do risco de a cada conclusão ou verificação interessante surgirem outras questões interessantes e sem resposta próxima. Se a forma como se faz o corpo é múltipla, múltipla terá de ser a abordagem metodológica; se é impossível delimitar totalmente a ação e sentido do corpo múltiplo, impossível é também, na antropologia, uma teoria total, capaz de capturar os sentidos das práticas sociais e culturais. Ter consciência desta realidade é assumir o carácter frágil da antropologia. E ao assumir esse carácter de fragilidade, isso não significa abdicar do exercício científico e da excecionalidade do método antropológico. Talvez seja este o maior contributo da antropologia para o século XXI: assumir as fendas e os «silêncios» presentes no seus objetos de estudo, não os procurando capturar e dominar, deixando-os ter uma palavra outra e um lugar outro, ainda não previsto e delimitado pelo conhecimento estabelecido. E só assim cumprirá uma parte significativa do seu contributo dentro das ciências sociais: dar espaço e lugar para o que ninguém trata; dar a palavra ao que a tecnologia e o aparelho de poder classificou como «marginal»; dar abertura para que outros sentidos surjam entre a consensualidade das eficácias noutros campos científicos; construir os seus textos, onde não falte o rigor dos dados nem a herança teórica construída ao longo dos anos, mas onde se permita e assuma a abertura para questões não colocadas, para outras respostas possíveis. Assim, a cada nova investigação se aprofunda o conhecimento e se revelam novas questões e desafios. Aceitar esta fragilidade é ter consciência do sentido de verdade científica em antropologia.

BIBLIOGRAFIA

- ASBERG, C.; LUM, J. (2009) — *PharmAD-ventures: a feminist analysis of the pharmacological imaginary of Alzheimer's disease*. «Body Soc», 15, p. 95-117.
- BARNES, C.; MERCER, G. (2010) — *Exploring disability: a sociological introduction*. Cambridge: Polity Press.
- BRODY, H. (2015) — *Beauty*. «Nature», 526, S1 (07 October).
- CONRAD, P. (1992) — *Medicalization and social control*. «Annu. Rev. Sociol», 18, p. 209-232.
- CERTEAU, M. de (1987) — *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris.
- CORREIA, Mendes (1941) — *A Escola Antropológica Portuguesa*. Lisboa: s.n.
- DOLTO, F. (1984) — *L'image inconsciente du corps*. Paris: du Seuil.
- FOUCAULT, M. (1987) — *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva.
- (1999) — *Les anormaux - cours au Collège de France, 1974-1975*. Paris: Gallimard/Le Seuil.
- GEERTZ, C. (1978) — *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GIBSON, J. J. (1979) — *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.

- (1977) — *The Theory of Affordances*. In SHAW, R.; BRANSFORD, J., eds. — *Perceiving, Acting, and Knowing: Toward an Ecological Psychology*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, p. 67-82.
- GOODLEY, D. (2011) — *Disability Studies*. London: Sage.
- GOODLEY, D.; RUNSWICK COLE, K. (2013) — *The body as disability and possibility: theorizing the «leaking, lacking and excessive bodies of disabled children*. «Scand. J. Disabil. Res», 15, p. 1-19.
- GOFFMAN, E. (1959) — *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh.
- (1963) — *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New Jersey: Prentice-Hall.
- INGOLD, T. (1976) — *The Skolt Lapps Today*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1987) — *The Appropriation of Nature: essays on human ecology and social relations*. Manchester: Manchester University Press.
- (2000) — *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- (2011) — *Being Alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge.
- JAMES, W. (1996[1907]) — *Essays in Radical Empiricism*. London: University of Nebraska Press.
- LATOUR, B. (2004) — *How to talk about the body? Normative dimension of science studies*. «Body & Society», vol. 10 (2-3), p. 205-229.
- LE BRETON, D. (1993) — *La chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps human*. Paris: Métailié.
- MATOS, P. (2012) — *Mendes Correia e a Escola de Antropologia do Porto: Contribuição para o estudo das relações entre antropologia, nacionalismo e colonialismo (de finais do século XIX aos finais da década de 50 do século XX)*. Dissertação de Doutoramento. Lisboa: UL, Instituto de Ciências Sociais.
- MOL, A. (2002) — *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham and London: Duke University Press.
- NAPIER, A. (2003) — *The age of immunology: conceiving a future in an alienating world*. Chicago: Chicago University Press.
- PITTS, V. (2003) — *In the flesh: the cultural politics of body modification*. New York: Palgrave Macmillan.
- ROSE, N. (2000) — *The biology of culpability: pathological identity and crime control in a biological culture*. «Theor. Criminol», 4, p. 5-34.
- (2006) — *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-first Century*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- SHILDRICK, M. (2002) — *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*. London: Sage.
- WALD, C. (2015) — *Neuroscience: The aesthetic brain*. «Nature», 526, S2-S3 (07 October).

TECNOLOGIAS DE SI — A MINIATURA, O GIGANTESCO E O AFETO NA REPRESENTAÇÃO DA NAÇÃO

PAULA MOTA SANTOS*

Resumo: Em 1940 o Estado Novo celebrava os 800 anos da fundação de Portugal. A construção do parque *Portugal dos Pequenitos* em Coimbra inseriu-se no espírito dessas celebrações, tendo sido por isso objeto de várias análises sobre a sua ligação com o regime de propaganda ideológica do Estado Novo. Este texto não se debruça sobre esse passado, mas sobre o presente deste espaço tematizado e as relações de afeto que a maioria dos seus visitantes tem para com este lugar. Analisa o papel que o espaço, nomeadamente as figuras de exagero (a miniatura e o gigantesco) que habitam o parque, têm nessa produção de afeto por uma representação de uma identidade coletiva (o «si»): a nação e/ou a Lusofonia.

Palavras-chave: Portugal dos Pequenitos; miniatura; gigantesco; pós-colonial; afeto.

Abstract: In 1940 the Estado Novo celebrated the 800th anniversary of the founding of Portugal. The construction of the park *Portugal of the Little Ones* in Coimbra was part of the spirit of those celebrations and as such it has been the subject of several analysis centering on its connection with the Estado Novo propaganda regime. This paper does not dwell on this past, but on the present of this themed space and the relations of affection that the majority of its visitors has to this place. It will analyse the role that space, in particular the two figures of exaggeration (the miniature and the gigantic) that inhabit the park, have in this production of affect for a representation of a collective identity (the «self»): the Nation and/or Lusophony.

Keywords: Portugal of the Little Ones; miniature; gigantic; post-colonial; affect.

---

* Professora Auxiliar, Universidade Fernando Pessoa e CAPP-ISCSP/Universidade de Lisboa. Email: pmsan-tos@ufp.edu.pt.

O PARQUE DO PORTUGAL DOS PEQUENITOS

O *Portugal dos Pequenitos* é um parque temático em miniatura localizado na cidade de Coimbra, Portugal. Construído por iniciativa de Bissaya Barreto e com assinatura do arquiteto Cassiano Branco, foi inaugurado em 1940, durante o regime ditatorial do Estado Novo, como parte das celebrações dos oitocentos anos da fundação da nação e dos trezentos anos da restauração da independência, e visava representar a nação. Tendo o sistema colonial português sido unicamente desmantelado na sequência da revolução democrática de 1974, o país que Cassiano Branco em 1940 plasmou nas estruturas materiais deste parque era ainda uma nação colonial¹. Numa área de cerca dois hectares e meio, este parque oferece hoje ao visitante praticamente as mesmas estruturas que Cassiano Branco projetou: um grande número de miniaturas de arquitetura principalmente vernacular associadas às várias regiões do país e às suas (agora antigas) colónias ultramarinas. Inicialmente construído como recreio de uma creche infantil (o Jardim Rainha Santa Isabel, propriedade, tal como o parque, da Fundação Bissaya Barreto), o mundo em miniatura criado visava ensinar as crianças sobre a Nação através do brincar².

Sendo um espaço que foi concebido para crianças, este mundo em miniatura desde cedo atraiu os adultos³: o primeiro registo sobre o cobrar de entrada encontra-se nas atas de reunião de Maio de 1945 da instituição que regia o Jardim de Infância e seu parque. Até recentemente, e mais de 70 anos após a sua abertura oficial, este parque temático gozou da reputação de ser a atração turística mais visitada em Coimbra — sendo que esta é uma cidade histórica com uma grande riqueza de património arquitetónico a ser visitado⁴. Em 2014, o parque perdeu (mas por pouca margem) esse estatuto de local turístico mais visitado de Coimbra para o conjunto arquitetónico de edifícios históricos da Universidade de Coimbra que em 2013 tinham sido classificados como património Mundial da UNESCO⁵. De sublinhar de novo que o parque e as suas estruturas, idealizadas e construídas durante o período colonial, não sofreram alteração de maior: o que é oferecido ao visitante de hoje é basicamente o que era oferecido há décadas atrás. A diferença principal entre o tempo de origem e o presente está no que é dito estar nele representado: já não é o império, mas sim a Comunidade de Países de

¹ Para uma análise mais aprofundada do contexto histórico e ideológico aquando da construção do parque ver BABO, 1997; MATOS, 2006; 2010; PAULO, 1990; PORTO, 1994.

² Para informação mais detalhada sobre a obra social de Bissaya Barreto, bem como sobre a orientação pedagógica por detrás da construção do *Portugal dos Pequenitos* ver SOUSA, 1999; MATOS, 2010.

³ Ver, por exemplo o relato de visita em MONTÊS, 1939.

⁴ Ver FORTUNA *et al.*, 2012.

⁵ Número de visitantes em 2008: Portugal dos Pequenitos, 300.000; Universidade de Coimbra, 190.000. Em 2014: Universidade de Coimbra, 293.132 (Universidade de Coimbra 2014, p. 40); Portugal dos Pequenitos, 242.000 (número dos visitantes do parque fornecidos pela diretora).

Língua Portuguesa⁶: nomeadamente os países Africanos de Língua Oficial Portuguesa, mais Macau, Índia, Timor e Brasil⁷.

Em 2017, dos quase trezentos mil visitantes que visitaram este mundo criado para pequenitos, 65% eram adultos. Em 2017 também, dos quase trezentos mil visitantes que pagaram a entrada desta atração turística, a grande maioria (80%) eram cidadãos portugueses⁸. Estas proporções de visitantes, que são razoavelmente estáveis ao longo os últimos dez anos⁹, denotam uma relação especial do *Portugal dos Pequenitos* — um espaço construído há bem mais de três quartos de século durante o período colonial e com o objetivo de retratar a nação de então — com os cidadãos portugueses do presente. É sobre as razões desta relação que este texto se debruça¹⁰.

AFETO

O *Portugal dos Pequenitos* é um lugar que visitei várias vezes quando criança, quer nas férias com a minha família, quer com a escola primária. As minhas memórias de infância deste lugar são sobretudo de prazer e diversão. E porque as minhas memórias do *Portugal dos Pequenitos* eram de prazer, uma vez mãe, levei lá os meus filhos quando estes eram pequenos. Essa foi a primeira vez que voltei a este lugar desde que lá tinha ido quando criança. Foi então, enquanto adulta e professora universitária em início de carreira, que me apercebi do tom colonial do lugar — um tom que me deixou estarrecida assim que entrei. Foi então que percebi que aquele lugar era bem mais que o «local de brincar» que habitava as minhas memórias.

Uma década depois deste primeiro reencontro, e já no contexto do meu trabalho de docente de antropologia do espaço a alunos de arquitetura, e como modo de desenvolver a compreensão do espaço como narrativa por parte dos alunos, organizei uma vista de estudo ao *Portugal dos Pequenitos* enquanto espaço tematizado. Como parte do processo de avaliação os alunos tinham que redigir um relatório auto-reflexivo sobre a experiência da visita.

Ao ler os cerca de vinte relatórios de visita dos alunos, notei a ocorrência frequente de frases como «e senti-me orgulhoso de pertencer à nação que mostrou o mundo ao

⁶ Organização intergovernamental criada em 1996.

⁷ Para análise mais detalhada destas mudanças ver SANTOS, 2014b.

⁸ Informação em <<https://expresso.sapo.pt/sociedade/2018-01-09-Maioria-de-visitantes-do-Portugal-dos-Pequenitos-sao-adultos#gs.QFSD95TH>>. [Consultado em 18/01/19].

⁹ Dados sobre visitantes obtidos em 2008 junto da direção do parque revelam uma proporção semelhante (SANTOS, 2014a). No entanto nos anos de 2011 e 2012 o número de visitantes foi ligeiramente inferior (APÓSTOLO, 2013).

¹⁰ Este texto pretende principalmente disponibilizar em português uma investigação que tem sido sempre publicada em inglês. Neste texto oferece-se uma versão que interliga (se bem que de modo resumido) aspetos que foram publicados de modo separado. Dos vários textos publicados, e devido à temática do Congresso, este texto em português centraliza o seu foco no uso que o parque faz da miniatura (para versão mais aprofundar ver SANTOS, 2014a; encontram-se aqui também elementos parte de outros textos igualmente publicados em inglês. Todos os textos ingleses desta investigação estão listados na bibliografia final deste artigo.

mundo». Estas frases revelavam um forte apego emocional ao Portugal em exibição no parque, o que me surpreendeu, pois todos os estudantes em questão, não só tinham nascido cerca de 20 anos após o desaparecimento do império colonial português (logo, nunca o tendo vivenciado), como estavam a visitar (muitos deles agora por uma segunda vez) um espaço ideologicamente pensado e concretizado há bem mais de sessenta anos, durante o regime ditatorial do Estado Novo.

Escrevi já¹¹ sobre este parque e sobre as ordens morais de atração¹² que ele encapsula. Mas neste texto, subordinado à temática geral de uma conferência sobre «Maneiras de Fazer», quero abordar alguns aspectos das tecnologias do espaço em ação neste lugar de auto-representação e que produzem os termos de afeto que os visitantes portugueses parecem ter para com o mesmo. Neste âmbito de análise de tecnologias do espaço, presto aqui atenção ao exagero, que é elemento que alimenta figuras de retórica — e a retórica é a arte de usar a forma para convencer os outros da validade e/ou veracidade dos nossos argumentos. Irei assim abordar a miniatura e o gigantesco, duas formas de exagero que habitam o *Portugal dos Pequenitos*. Nesta abordagem destas duas figuras de exagero inspiro-me no trabalho de Susan Stewart¹³.

A MINIATURA

A miniatura habita o *Portugal dos Pequenitos* na medida em que todos os pavilhões que representam os diferentes lugares estão construídos em escala reduzida¹⁴. Isto torna a miniatura o traço que os visitantes mais identificam como característico do parque.

Em termos gerais, a miniatura constitui tanto uma forma específica de representação como um modo de experimentar a natureza de uma realidade, que é ela de uma ordem mais ampla. A produção da miniatura cria um mundo impossível, e por esse mesmo ato de fazê-lo existir, a miniatura nega a própria impossibilidade da existência desse mundo impossível. Essa capacidade da miniatura em derrubar a impossibilidade de existência estabelecida pelas leis do mundo do senso comum, pertence ao domínio do mágico no sentido antropológico do termo. Entre os «poderes» específicos da miniatura como tecnologia espacial de representação, encontram-se os efeitos da «perícia» e o da «totalidade na pequenez»¹⁵.

A miniatura joga com os limites da habilidade. Os gestos e ações por detrás da criação do diminuto, falam de perícia e disciplina¹⁶. Longe de resultar de uma

¹¹ SANTOS, 2018a.

¹² MACCANNELL, 1976.

¹³ STEWART, 1992.

¹⁴ Cassiano Branco refere duas escalas para o parque: uma escala de 0,005 p.m. para as classes infantis; e uma escala de 0,025 p.m. para as crianças de mais idade, e que eram áreas do parque que Cassiano designava de mais desenvolvidas de aspetos e documentação (MATOS, 2010: 8).

¹⁵ STEIN, 1990.

¹⁶ STEWART, 1992: 39.

contingência accidental (um imprevisto devido à falta de espaço), a pequenez da miniatura faz aumentar o valor do objeto. Essa valorização da realidade miniaturizada pode ser encontrada, por exemplo, na velha tradição de jardins em miniatura na cultura chinesa — e naquelas por esta influenciadas, como a japonesa, a vietnamita e a tailandesa —, onde os jardins em recipientes são altamente valorizados, sendo-lhes creditadas propriedades estéticas, filosóficas e mágicas¹⁷. Através da habilidade de produzir o muito pequeno, a miniatura provoca espanto, na medida em que produz um mundo fabuloso e fantástico. A descrição de Alfred Gell do seu encontro, aos onze anos de idade, com um modelo de fósforos da catedral de Salisbury enquanto visitava o original, ilustra claramente a capacidade da miniatura em causar impacto naqueles que a contemplam¹⁸. Além disso, e de acordo com Gell, o poder dos objetos de arte deriva do processo técnico que eles corporizam: «a tecnologia do encantamento é fundada no encantamento da tecnologia»¹⁹. Este encanto da tecnologia está definitivamente em ação no *Portugal dos Pequenitos*, que é frequentemente citado e visitado por arquitetos e estudantes de arquitetura precisamente por causa da qualidade das suas réplicas, enquanto outros visitantes costumam referir, maravilhados, a minúcia dos edifícios.

Na consideração aqui do domínio da retórica do espaço e seu entrelaçamento com a postura fenomenológica que centraliza o corpo, é necessário enfocar o modo particular como o *Portugal dos Pequenitos* faz uso da miniatura. Ao contrário de *Bekonscot* (final dos anos 1920, Beaconsfield, Reino Unido) ou de *Splendid China* (1989, Shenzhen, República Popular da China) — dois parques temáticos que também apresentam réplicas em miniatura de edifícios reais, mas em tamanho pequeno demais para os visitantes neles entrarem —, a escala usada no *Portugal dos Pequenitos* permite que os visitantes acedam ao interior das réplicas miniaturizadas. As crianças podem fazê-lo sem esforço em qualquer das miniaturas, enquanto os adultos podem entrar em algumas das casas se se curvarem — mas noutras nem assim, tendo que ficar de fora a ver a alegria das crianças de se verem num espaço feito à sua medida. Esta possibilidade de participação, e não unicamente de observação, no universo representado, isto é, os efeitos da miniatura como fenomenologicamente vivenciada pelo corpo senciante, é o principal elemento da negociação bem-sucedida das ordens morais de atração deste lugar colonial em tempos pós-coloniais — e que é objetivada na qualidade mágica da experiência da visita, algo frequentemente expresso por quem vai ao *Portugal dos Pequenitos*²⁰. Este aspeto específico da experiência da visita será desenvolvido mais à frente neste texto.

Há ainda a considerar que mundos em miniatura, qual microcosmos, são um encapsulamento do macrocosmos. A miniatura enquanto modo de representação

¹⁷ STEIN, 1990.

¹⁸ GELL, 1992: 47.

¹⁹ Todas as traduções feitas pela autora (GELL, 1992: 44).

²⁰ Para análise detalhada ver SANTOS, 2014a; SANTOS, 2018a.

permite uma percepção clara da totalidade do objeto observado. No seu livro de 1992, a poetisa e crítica Susan Stewart aborda, entre outros assuntos, a relação entre corpo, escala e narrativa através da análise de micrografias. Os primeiros exemplos de micrografia foram de textos com importância social, como por exemplo a Bíblia. Suficientemente pequenos para serem carregados perto do corpo, os livros em miniatura tinham, muitas vezes, um objetivo pedagógico: numa pequena quantidade de espaço físico, o leitor dispunha de informações importantes. *Portugal dos Pequenitos* pode ser assim tomado como um exemplo de micrografia na medida em que retrata, narra e transmite informações importantes numa compressão espaço-temporal: pequeno em termos de espaço, mas enorme em termos do seu conteúdo. No *Portugal dos Pequenitos* enquanto mundo em miniatura (o parque temático), através de uma experiência única (a visita), conseguimos captar e aprender sobre uma totalidade que é gigantesca (o império colonial/nação ou a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa) que, se fosse para ser apreendida através da visita aos lugares reais que as réplicas representam, muito provavelmente nunca seria experienciada, vivida e apreendida, devido à dispersão planetária desses lugares²¹.

O GIGANTESCO

Uma vez terminada a sua construção nos anos 60²², *Portugal dos Pequenitos* deu corpo a uma representação da nação numa forma exagerada: o imenso império colonial. Hoje, e porque as estruturas de há 79 anos são basicamente as mesmas, o parque oferece aos visitantes a exibição do igualmente grande mundo lusófono como consubstanciado da Comunidade de Países de Língua Portuguesa. *Portugal dos Pequenitos* apresenta-se assim como um espaço muito intrigante na medida em que contém um paradoxo, pois é habitado por duas entidades metafóricas: a miniatura (a forma usada) e o gigantesco (o tema exibido, seja o império colonial, seja a Comunidade de Países de Língua Portuguesa).

O gigantesco, da mesma forma que a miniatura, alimenta-se de exagero. Mas enquanto o exagero da miniatura resulta no muito pequeno, o exagero no gigantesco produz o oposto: o muito grande. Se a miniatura fala de estrutura, o gigantesco fala de agência²³. Os gigantes transformaram a paisagem: os contos tradicionais falam frequentemente de características geográficas como tendo resultado da ação dos gigantes — grandes lagos são formados quando os gigantes deixam a pegada na terra para serem

²¹ Esta qualidade de réplica e de totalidade estão subjacentes à razão de visita por parte de um grupo de visitantes portugueses ou de ascendência portuguesa muito específico e revelado pelo trabalho de campo com os visitantes: aqueles que habitam e trabalham noutros países europeus, e que no seu mês de férias de Verão vêm ao *Portugal dos Pequenitos* para mostrar o país todo aos membros mais novos da família.

²² MATOS, 2010.

²³ STEWART, 1992.

preenchidos pela chuva, grandes pedras espalhadas pelo campo sugerem gigantes a jogar, e cursos de água são formados a partir das suas lágrimas²⁴.

O projeto colonial é ele sobre ação e transformação: ao alargar-se para além da sua geografia original (a Europa), o poder colonial (Portugal) foi mudar o mundo («descobrimo» novas terras e «civilizando» os nativos «selvagens»). Segundo Stewart²⁵, a cultura pré-industrial localiza o gigantesco na natureza, enquanto a ascensão do capitalismo industrial desloca o gigantesco para o abstrato da economia de troca. Se a transposição do gigantesco do mundo natural para o meio urbano das relações de mercado marca uma transição das forças ambivalentes do natural (produtivo e destrutivo) para as forças reprodutivas das sociedades de classes²⁶, então o projeto colonial é verdadeiramente gigantesco na medida em que a sociedade de classes é tanto essência quanto consequência da natureza e do destino do empreendimento colonial e seu sistema capitalista. A realidade oferecida no *Portugal dos Pequenitos* é assim gigantesca, tanto enquanto império colonial, tanto enquanto comunidade de países de língua portuguesa: enquanto império colonial, é a nação exagerada: é um corpo ampliado para além dos seus limites «naturais» (suas fronteiras e geografia europeias), e enquanto Comunidade de Países de Língua Portuguesa, é imensa, englobando 250 milhões de pessoas nos quatro cantos do globo.

Esta qualidade gigantesca do mundo em exposição no *Portugal dos Pequenitos* é mais claramente objetificada num elemento particular do parque: o mapa-mundo de 7x4 metros exibido na parede que separa as seções e geografias além-mar das representações baseadas na geografia europeia (Portugal Monumental, conjunto de Coimbra e Portugal Continental/Casas Regionais). Este é um mapa-mundo gigantesco no qual são mostradas as rotas de «descoberta» percorridas pelos navegadores portugueses, e onde estão assinalados (a verde) os territórios que constituíram o império, e que hoje constituem a Comunidade dos Países de Língua Portuguesa. Do lado direito desta representação do mundo encontra-se uma estátua gigantesca do Infante D. Henrique, o Navegador, o príncipe português que conduziu Portugal à aventura marítima iniciada no século XV, e assim iniciou o destino colonial da nação.

²⁴ STEWART, 1992: 72-73.

²⁵ STEWART, 1992: 79.

²⁶ STEWART, 1992: 79-84.

Figura 1. O Mapa Mundo.
(Fotografia da autora).

O gigantesco exterioriza e produz comunidade, sendo análogo a instituições abstratas como Estado ou religião: o gigantesco «enleia-nos e envolve-nos na sua sombra»²⁷. E este é justamente o efeito das fotografias *souvenir* frequentemente tiradas pelos visitantes do parque consigo próprios e em que este mapa gigantesco de um mundo liderado pelos portugueses é colocado em pano de fundo. Neste espetáculo do gigantesco, a imensa e gigantesca estátua do infante representa-o colossal, majestosamente sentado numa postura de autoridade e comando. Ele é gigantesco na sua pose e volume, tão gigantesco quanto o mapa do mundo ao lado dele, no qual o gigantesco

²⁷ STEWART, 1992: 71.

empreendimento colonial da nação Portuguesa é tão claramente exibido. E porque a escala de representação não pode ser vista separadamente da função social e dos valores que veicula, o gigantesco utilizado neste parque, enquanto tecnologia espacial do *eu*, produz um *Portugal dos Pequenitos* também ele grandioso e majestoso.

O COLONIAL NO PÓS-COLONIAL

Realismo vs Orientalismo

Um outro aspeto a ser considerado nas tecnologias espaciais do *eu* em jogo neste parque são os modos representacionais utilizados. O *Portugal dos Pequenitos* exhibe dois modos diferentes de representação: um modo hiper-realista (utilizado em todas as seções relacionadas com espaços não coloniais) e um modo Orientalista²⁸ (a área relacionada com os [ex]territórios coloniais). Se o primeiro, com a sua qualidade de réplica fiel de estilos construtivos, é uma das razões pelas quais estudantes de arquitetura visitam o parque, já o segundo encontram-lo marcado por uma estética modernista, onde os elementos arquitetónicos de culturas «exóticas» são interpretados por códigos ocidentais resultando em Áfricas, Índias e Extremo Orientes não reais, mas sim imaginados.

No que diz respeito a géneros, o realismo implica uma organização da informação claramente semelhante à organização da informação na vida real; mas na verdade o que o realismo faz, não é ser mimético da vida real, mas da sua hierarquização de informações²⁹. Além disso, se tomarmos o mundo da miniatura como um mundo metafórico³⁰ e não como um mundo metonímico, podemos ver como o *Portugal dos Pequenitos* adquire a qualidade de um emblema. Assim, e seguindo a análise de Bourdieu³¹, tal como acontece com as fotografias de família tiradas em frente à árvore de Natal, o espaço do *Portugal dos Pequenitos*, apesar de articular o individual e o histórico, fá-lo de acordo com um conjunto de convenções. Limitado no espaço (uma versão pequena/comprimida do Império Colonial e/ou da Comunidade de Países de Língua Portuguesa), o *Portugal dos Pequenitos* enquanto miniatura, oferece uma descrição e uma narrativa perfeitamente rematadas, oferece um quadro, um *tableau*.

Segundo Stewart³², um *tableau* fala da distância entre o narrado (neste caso, o próprio parque, seja como império e/ou comunidade lusófona) e o contexto em questão (neste caso, as condições históricas da produção de cada uma das duas entidades geopolíticas referidas). Os *tableaux* «só são possíveis através da representação, uma vez que [eles] oferecem um fechamento completo de um texto enquadrado a partir da realidade

²⁸ SAID, 2003.

²⁹ LIMA, 1989.

³⁰ STEWART, 1992: 44.

³¹ BOURDIEU, 1965.

³² STEWART, 1992.

que o rodeia»³³. Assim, as qualidades positivas do império e da história dele resultante — tal como exibidas no parque e frequentemente expressadas pelos meus estudantes e outros visitantes portugueses³⁴ — só são possíveis na medida em que a representação oferecida pelo *Portugal dos Pequenitos* esconde as condições históricas da produção do império. O *Portugal dos Pequenitos* como espaço representacional é, portanto, também um mito no sentido de Roland Barthes³⁵, ou seja, é um tipo de discurso, uma forma que visa não a explicação, mas sim a persuasão. É então porque o *Portugal dos Pequenitos* naturaliza o império e/ou o mundo lusófono ao ocultar as condições históricas e materiais da sua produção, que assume as qualidades do *tableau* de Stewart³⁶ e do mito de Barthes³⁷, dois conceitos imbuídos de um tempo intemporal.

INTEMPORAL E A-HISTÓRICO

Um tempo intemporal é mais uma das características do lugar ritualizado que o *Portugal dos Pequenitos* é. O *Portugal dos Pequenitos*, enquanto narrativa, não só tem um ponto de vista, como também tem o seu próprio tempo de história. A narrativa perfeitamente rematada oferecida pelo *Portugal dos Pequenitos* (o império e/ou a comunidade lusófona) está assim fora da temporalidade do quotidiano.

Os 79 anos (a permanência da existência) deste espaço estruturado que pouco foi alterado, produz um tempo a-histórico que atribui intemporalidade ao mundo ali retratado e criado. A retórica do espaço do *Portugal dos Pequenitos* apresenta a nação e/ou a comunidade lusófona de uma forma exagerada porque comprimida no tempo e no espaço (a experiência de visitar este pequeno parque e suas miniaturas). Além disso, o parque hoje apresenta o mundo lusófono, que é intrincado e diversificado (como anteriormente o império o era), e essa complexidade amplia a dimensão do significado do objeto experienciado/visitado. Assim, o *Portugal dos Pequenitos* assume a qualidade de um lugar grande no que diz respeito ao simbolismo e à representação. A sua grandeza, a sua natureza gigantesca como realidade espacial produzida, é paradoxalmente reforçada pela sua redução material, pela miniatura. Esta coabitação dialética de duas metáforas opostas (a miniatura e o gigantesco), juntamente com o venturoso encontro do parque com os tempos da nossa hipermodernidade habitada pelo pós-turista³⁸, trabalham para a capacidade que este espaço colonial tem em seduzir os visitantes num tempo pós-colonial, negociando com sucesso as ordens morais de atração³⁹.

³³ STEWART, 1992: 48.

³⁴ SANTOS, 2014a; 2104b; 2018a.

³⁵ BARTHES, 1976.

³⁶ STEWART, 1992.

³⁷ BARTHES, 1976.

³⁸ FEIFER, 1985.

³⁹ MACCANNELL, 1976.

Porém, mais do que esta contingência histórica de co-habitações fortuitas, mas venturosas, argumenta-se aqui que é o uso particular que o parque faz da miniatura e a maneira como ela interfere na experimentação do lugar pelo visitante, que permite uma negociação bem-sucedida das ordens morais de atração.

TECNOLOGIAS DO «SI» E REPRESENTAÇÃO

Todos os dispositivos de retórica e tecnologia espacial até aqui enunciados e analisados contribuem para o trabalho de representação que o *Portugal dos Pequenitos* é. Este oferece aos seus visitantes a inteireza da portugualidade e/ou lusofonia como identidade através da possibilidade de se experienciar a «impossibilidade da totalidade na pequenez», isto é, através da visita ao parque e ao mundo irrealmente real que o habita.

Como já argumentei, os efeitos que emanam da miniatura, nomeadamente o maravilhamento perante a perícia e perante a capacidade de ter a totalidade no diminuto, estão em ação na experiência da visita ao *Portugal dos Pequenitos*. Além destes efeitos, e como Sontag⁴⁰ afirmou em relação à fotografia, a miniaturização tem a capacidade de aumentar o sentido de apropriação, o que por sua vez ajuda a produzir um sentido de identificação, na medida em que o que sinto ser meu pode ser percebido como parte de mim. Ao exibir um mundo tão pequeno que a única coisa que os visitantes podem fazer é apontar para as réplicas em miniatura «lá em baixo», tanto *Bekonscot* quanto *Splendid China* produzem o que eu chamo experienciação⁴¹ Liliputiana do espaço, enquanto o *Portugal dos Pequenitos* produz uma experiência Carrolliana⁴². Ao aceder ao interior das pequenas casas através da capacidade de encaixar o corpo dentro do espaço disponível (mesmo se com dificuldade), os visitantes do *Portugal dos Pequenitos* passam por uma experiência semelhante à experiência da Alice (de Lewis Carroll) de mudanças mágicas do tamanho do corpo. Mas mais importante ainda, essa capacidade de aceder ao interior dos edifícios miniaturizados permite aos visitantes do parque (crianças, adolescentes e adultos) participarem realmente do mundo em exibição. E através dessa capacidade de estar no interior desses edifícios miniaturizados, esse mundo deixa de ser uma fantasia e é uma realidade: eu faço parte dele e ele é parte de mim.

Num dos seus textos, Alfred Gell descreve o poder das belas e habilmente esculpidas tábuas de proa das canoas do kula das ilhas Trobriand que «devem deslumbrar o observador e enfraquecer o seu controle sobre si próprio»⁴³, fazendo com que este se comporte com inesperada generosidade, ou seja, fique mais disposto a oferecer aos

⁴⁰ SONTAG, 1979.

⁴¹ «Experienciação» é usado no sentido Kantiano de conhecimento do lugar como conhecimento genuinamente local «is in itself experiential in the manner of Erlebnis, 'lived experience', rather than of Erfahrung, the already elapsed experience» (CASEY, 1996: 18).

⁴² SANTOS, 2014a.

⁴³ GELL, 1992: 44.

parceiros de kula que o visitam os objetos kula de maior qualidade que ele detém⁴⁴. Essa disposição de oferecer os seus melhores itens kula ao parceiro visitante é semelhante à empatia. E empatia é o que os visitantes do *Portugal dos Pequenitos* experimentam quando expressam o seu gosto pelo lugar e o prazer pela visita. As requintadamente esculpidas tábuas de proa das canoas do kula têm a capacidade mágica de privar aqueles que as contemplam da sua razão⁴⁵. Para Gell, esse poder mágico, ou seja, a eficácia do objeto de arte como um componente da tecnologia do encantamento, é em si um resultado do encantamento da tecnologia pois «[é] o modo como um objeto de arte é interpretado como tendo chegado ao mundo que é a fonte do poder que tais objetos detêm sobre nós — o seu devir e não o seu ser»⁴⁶.

O engenho e a complexidade do mundo em miniatura feito existir no *Portugal dos Pequenitos*, juntamente com a percepção do elevado nível de dificuldade que a sua construção certamente envolveu, tornam mágicos o parque e a sua experiencição devido aos seus processos técnicos que transcendem nossa compreensão e nos forçam a interpretá-los como assombrosos, como mágicos⁴⁷. Assim, tal como os poderes cativantes das tábuas de proa das canoas do kula fazem com que se entregue a razão e se dê ao parceiro kula os melhores objetos, o *Portugal dos Pequenitos*, através da sua estonteante aparência e qualidade artística, seduz os visitantes fazendo-os comportar-se com inesperada generosidade, entregando à narrativa do parque o seu maior constituinte de si próprios: o seu coração.

[Para dizer agora] *como me senti sobre o lugar... a representação da expansão marítima... transmite-me um grande orgulho, pois retrata um dos maiores momentos da história portuguesa: as conquistas. Para mim, significa e glorifica a Pátria, presta homenagem aos portugueses que perderam a vida nos mares em busca de novas terras, novos territórios, novas culturas. Desta forma, o seu esplendor estará sempre presente nas nossas vidas... Adorei a visita e, se já amava o meu país, adoro mais agora...* [estudante de arquitetura, feminino 19 anos, 2008].

Os números de visitantes enunciados no início deste texto, bem como a elevada presença de cidadãos portugueses na sua composição⁴⁸, denotam uma relação especial por parte destes com este parque tematizado e seu sistema representacional. A estes números deve-se adicionar o conhecimento obtido através de trabalho de campo junto

⁴⁴ GELL, 1992: 46.

⁴⁵ GELL, 1992: 46.

⁴⁶ GELL, 1992: 46.

⁴⁷ GELL, 1992: 49.

⁴⁸ Tal foi a percepção obtida nas várias visitas feitas, que foi confirmada pela informação dada pela diretora do parque. De notar que o estudo quantitativo de Apóstolo indica 85,9% de Portugueses no total de 199 inquiridos (APÓSTOLO, 2013: 63).

dos visitantes portugueses⁴⁹, dos quais não só a maioria vai a Coimbra especificamente para visitar o *Portugal dos Pequenitos*, como frequentemente o visitaram várias vezes. E tendo sido re-visita ou sendo visita primeira, estes visitantes expressam frequentemente a intenção de repetir a visita em fases posteriores da sua vida, como, por exemplo, quando forem pais⁵⁰.

REMATE

A realidade da relação dos visitantes do presente com um espaço de um certo passado que é, não obstante, presente também, é complexo e repleto de nuances, sendo neste texto específica, mas inevitavelmente limitadamente focalizado. O leitor que procure maior focalização poderá encontrá-la em trabalho já publicado⁵¹, em que analiso em detalhe o modo como jovens adultos portugueses se relacionam com o espaço do *Portugal dos Pequenitos*, e do qual o excerto mais acima citado é exemplificativo. Noutro texto⁵² analiso como o ensino da história de Portugal no sistema educativo português, e nomeadamente a afasia⁵³ que recai sobre a escravatura e o tráfico negreiro levado a cabo por Portugal enquanto potência colonial, não só cria as condições para as dinâmicas raciais do presente na sociedade portuguesa⁵⁴, como leva a cabo um enaltecimento do chamado período dos descobrimentos. Esta socialização na escola portuguesa na metanarrativa do engenho, coragem e abertura ao mundo por parte de um pequeno e periférico país europeu — narrativa que esconde na maior parte as condições históricas do projeto colonial como sistema de dominação e exploração de vastos conjuntos populacionais — aliada aos poderes da miniatura como aqui retratados, conjugam-se de modo perfeito no *Portugal dos Pequenitos* tornando-o um claro exemplo de concretização de «tecnologias de 'si'», isto é, de «modos de fazer existir nação e/ou lusofonia» que produzem o afeto experienciado pela maioria dos seus visitantes.

BIBLIOGRAFIA

- APÓSTOLO, T. E. L. (2013) — *O perfil do visitante do Portugal dos Pequenitos*. Tese de mestrado em Gestão e Planeamento em Turismo, Aveiro: Universidade de Aveiro. (Disponível em <<https://ria.ua.pt>>, bitstream. Perfil do visitante dos Portugal dos Pequenitos).
- BARTHES, R. (1976) — *O Mito, hoje*. In *Mitologias*. Lisboa: Edições 70, p. 249-298.
- BOURDIEU, P., ed. (1965) — *Un art moyen – essai sur les usages sociaux de la Photographie*. Paris: Éditions Minuit.

⁴⁹ Trabalho de terreno em julho de 2012 e de 2016. De notar que o estudo quantitativo de Apóstolo indica 71% dos inquiridos com indo a Coimbra exclusivamente para visitar o parque (APÓSTOLO, 2013: 67).

⁵⁰ Além desta informação obtida juntos dos visitantes durante os dois blocos de trabalho de terreno referenciados, é de notar que o estudo quantitativo de Apóstolo indica 78,4% dos inquiridos como tendo visitado anteriormente o parque numa média de 2,4 visitas (APÓSTOLO, 2013: 75).

⁵¹ SANTOS, 2018a.

⁵² SANTOS, 2014b.

⁵³ STOLER, 2011.

⁵⁴ Ver também SANTOS, 2018b.

- CASEY, E. S. (1996) — *How to get from Space to Place in a fairly short stretch of time – Phenomenological Prolegomena*. In FELD, S.; BASSO, K., ed. — *Senses of place*. Santa Fé, NM: School of American Research Press, p. 13-52.
- BABO, M. A. (1997) — *A naturalização da cultura. Uma representação arquitectónica do mundo: O Portugal dos Pequenitos*. «Vértice», Segunda Série, Maio/Junho. p. 89-93.
- FEIFER, M. (1985) — *Going Places: The Ways of the Tourist from Imperial Rome to the Present Day*. London: Macmillan.
- FORTUNA, C.; GOMES, C.; FERREIRA, C.; ABREU, P.; PEIXOTO, P. (2012) — *A cidade e o turismo – dinâmicas e desafios do turismo urbano em Coimbra*. Coimbra: Edições Almedina.
- GELL, A. (1992) — *The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology*. In COOTE, J.; SHELTON, A., ed. — *Anthropology, Art and Aesthetics*. Oxford: Clarendon. p. 40-66.
- LIMA, I. P. (1989) — *Trajectos – O Porto na memória Naturalista*. Lisboa: Guimarães Editora.
- MACCANNELL, D. (1976) — *The tourist – A new theory of the leisure class*. Berkeley, CA: University of California Press.
- MATOS, P. F. (2006) — *As côres do império – representações raciais no império colonial português*. Lisboa: ICS.
- (2010) — *A História e os Mitos. Manifestações da ideologia colonial na construção do Portugal dos Pequenitos em Coimbra*. *Guardianes de la Historia y de la Memoria: “Tradiciones” – Colecciones y Otras Manifestaciones (In)Materiales del Período Colonial*, 7.º Congresso Internacional de Estudos Africanos no Mundo Ibérico, p. 1-28. Disponível em <<http://repositorio-iul.iscte.pt/handle/10071/2194>>.
- MONTÊS, A. (1939) — *Assistência em Coimbra – uma demorada visita ao Portugal dos Pequenitos*. «Jornal Rádio Nacional», Ano III, n.º 124, 10 December.
- PAULO, H. (1990) — *Portugal dos Pequenitos: Uma obra ideológico-social de um professor de Coimbra*. «Revista de História da Ideias», vol. 12, p. 395-413.
- PORTO, N. (1994) — *Uma introdução à antropologia* (Aula teórica-prática no âmbito das Provas de Aptidão Pedagógica e Capacidade Científica). Departamento de Antropologia. Faculdade de Ciências e Tecnologia. Universidade de Coimbra.
- SAID, E. (2003) — *Orientalism* [1978]. London: Penguin Books.
- SANTOS, P. M. (2014a) — *Calling Upon the Lost Empire: The Evocative Power of Miniatures in a Portuguese Nationalist Theme Park*. In PICARD, D.; GIOVINE, M., ed. — *Tourism and the Power of Otherness Seductions of Difference* Bristol. UK: Channel View Publications, p. 52-73.
- (2014b) — *The Imagined Nation: The Mystery of the Endurance of the Colonial Imaginary in Post-colonial Times*. In SALAZAR, N.; GRABURN, N., ed. — *Tourism Imaginaries – Anthropological Approaches*. Oxford: Berghahn, p. 20-21.
- (2018a) — *A hyperreal first-place: Portugal dos Pequenitos theme park and the narrative of origins*. «International Journal of Heritage Studies», 24: 2, p. 193-210.
- (2018b) — *The Other in Us: Representation of Black African Identity in Portuguese Social Space*. «Journal of Anthropological Research» 74: 4, p. 468-484. The University of Chicago Journals.
- SONTAG, S. (1979) — *On Photography* [1977]. London: Penguin Books.
- SOUSA, J. P. (1999) — *Bissaya-Barreto – Ordem e Progresso*. Coimbra: Livraria Minerva.
- STEIN, R. A. (1990) — *The World in Miniature. Container gardens and dwellings in far eastern religious thought*. Stanford CA: Stanford University Press.
- STEWART, S. (1992) — *On longing: narratives of the miniature, the gigantic, the souvenir, the collection*. Durham NC: Duke University Press.
- STOLER, A. L. (2011) — *Colonial Aphasia: Race and Disabled Histories in France*. «Public Culture», vol. 23 (1), p. 121-156.
- UNIVERSIDADE DE COIMBRA (2014) — *Relatório de Contas Consolidado*. Disponível em <http://www.uc.pt/dpgd/doc_gestao/relatorio_gestao_contas_consolidado_GPUC_2014.pdf>. (Consultado em 12/2015).

COMO SE FAZ UM «EU». RETORNANDO SUCINTAMENTE AO PROBLEMA DA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO E DA SUBJETIVIDADE

VÍTOR OLIVEIRA JORGE*

Resumo: Expõe-se uma muito simplificada introdução a um aspeto da problemática contemporânea do sujeito e da subjetividade, inspirada na psicanálise lacaniana, a qual tem permanentemente reestruturado o campo aberto por Freud, uma das maiores «revoluções» de toda a história do pensamento, operada desde o início do século XX. Opõe-se quer à anunciada «morte do sujeito», quer a uma conceção tradicional, inteiriça, deste. Atenta embora às perspectivas abertas pelas ciências, a psicanálise resolve-se antes de mais ao nível individual, e as suas implicações filosóficas, embora indissociáveis da prática clínica, são subversivas. Resumidamente, a questão consiste em: como é que cada um de nós, para viver, precisa da ilusão de se enunciar como «eu»? Que é afinal o sujeito, como se «constrói» essa ficção?

Palavras-chave: sujeito; subjetividade; psicanálise; Jacques Lacan; desejo.

Abstract: This is just a very simplified introduction to an aspect of the contemporary problematic of the subject and subjectivity, inspired by Lacanian psychoanalysis, which has been continually restructuring the field opened by Freud, one of the greatest «revolutions» in the history of thought, active since the beginning of the 20th century. It opposes either the announced «death of the subject» or a traditional, one-sided conception of it. In spite of the perspectives opened up by all sciences, psychoanalysis operates mainly at the individual level, and its philosophical implications, being inseparable from clinical practice, are indeed subversive. Briefly, the question is: how do each of us, in order to live, need the illusion of enunciating himself/herself as «I»? What, after all, is the subject, how is this fiction «constructed»?

Keywords: subject; subjectivity; psychoanalysis; Jacques Lacan; desire.

---

* Instituto de História Contemporânea. FCSH-UNL. Presidente da direção da SPAE. Email: vitor.oliveirajorge@gmail.com.

«(...) um animal não finge fingir (...)»

Lacan¹

A questão do sujeito é das mais antigas da filosofia. Porém, sofreu alterações muito importantes com a modernidade europeia, nomeadamente, como é bem sabido, a partir de Descartes e de Kant, entre inúmeros outros autores, até à atualidade. Articula-se evidentemente com a noção de subjetividade, de «eu», e de toda a constelação conceptual ligada à ideia de pessoa, etc.

A ilusão de que «eu», qualquer um de nós, existo/e como um ser ou agente centrado, autónomo, desde que nasci/eu, identificado por um nome, é sem dúvida a suprema ilusão, embora necessária para orientar a estranheza que em cada um de nós «mora». Como?

Este modesto texto (que tenta seguir «ao pé da letra» temas em que o autor é um mero estudante)² parte da ideia óbvia de que a montante de qualquer «fazer» humano estão indivíduos concretos, inseridos em grupos mais um menos restritos ou alargados, comunidades essas sem as quais lhes seria impossível sobreviver. E que, assim, nada pode ser corretamente pensado se não percebermos também como é que cada uma dessas pessoas, na sua irredutível singularidade, se constitui, se faz e é feita individualmente — no seio de uma comunidade que a precede, que a lança ao mundo — em dois planos concomitantes: o consciente, o do eu (ou ego) que atua todos os dias na vida corrente (autoconsciência), e o do sujeito do inconsciente. Esta fundamental, constitutiva, cisão do «eu» em dois (como as duas faces de uma moeda) foi a descoberta fundamental de Freud, descoberta cuja economia é impossível fazermos, sob pena de absolutamente nada entendermos sobre o ser humano e a sociedade, deitando a perder qualquer pesquisa consequente seja em que domínio for. Por isso pensei que era muito importante trazê-la a este Colóquio, genericamente intitulado «Modos de Fazer», para que com ele se não desse eventualmente a entender — o que seria erro grosseiro — que o tema escolhido se esgotaria nas múltiplas atividades correntes do ser humano, através das quais este lida com o mundo e a sociedade, quando é na interrogação, sempre posta a si como Outro, ou diretamente posta ao Outro, que ele mais se aproxima da inquietação que o caracteriza, o individualiza, e o mobiliza em todos os atos, públicos ou íntimos,

¹ *Écrits II*, p. 287.

² Peço assim a benevolência do leitor para qualquer eventual imprecisão, carácter repetitivo de ideias, e também para alguma «colagem», típica do iniciado, a matérias expostas pelos autores referidos na bibliografia, o que se deve apenas à minha inexperiência neste âmbito, e portanto bem longe, evidentemente, de qualquer intenção de «plagiar» (tomar como meus) o pensamento ou reflexão alheios.

da sua existência. O ser humano é o ser da fala, desde que nasce até que morre: ele está sempre a falar, mesmo que seja apenas «consigo»³.

Tenho ainda na memória o título de um dos livros que me fez «ser arqueólogo» (com tudo o que de convencional existe na identificação da pessoa com uma disciplina ou atividade pré-existente, neste caso a arqueologia): *O Homem Faz-se a Si Próprio*, de Gordon Childe (cf. bibliografia). Pois é exatamente na mesma senda que prossigo — não como psicanalista, que não sou, mas como arqueólogo, no sentido estrito da palavra —, interrogando-me, mais de cinco décadas passadas, sobre o próprio coração do problema que sempre me ocupou: o que é o ser humano, o que o distingue da ordem natural, o que é que lhe permitiu, num relativo curto espaço de tempo, mudar a superfície da Terra e praticamente pôr-se a si mesmo e a ela, Terra e outras espécies, em risco iminente de destruição? Que estranho animal (para não dizer mesmo, que ser «aberrante») é este, que, tendo decorrido da evolução das espécies, nasce prematuro, totalmente desadaptado, só sobrevive graças ao amparo dos que o rodeiam, e precisou de milénios para perceber que, sendo dotado de autoconsciência, isso pressupõe a existência de um inconsciente? Que condições propiciaram esta tardia revolução copernicana? Etc., pois isto inclui todas as perguntas fundamentais que daí derivam.

Claro, todos o sabemos, o autor dessa revolução foi S. Freud, mas depois, entre uma plêiade de consequências, veio Jacques Lacan; e este último retornou a Freud para

---

³ Este meu texto, que não visa mais do que divulgar noções em Portugal pouco debatidas no âmbito universitário, inspira-se como referi na teoria da psicanálise lacaniana. Trata-se de uma questão antropológica fundamental, a da constituição do sujeito e da alteridade — do eu e do outro, pois ambos estão sempre em correlação. A este respeito, Antonio Quinet pôde escrever, em síntese: «Freud revolucionou a subjetividade ao mostrar que o eu não é senhor na sua própria casa, e Lacan desfez a ilusão da totalidade, a pretensão de síntese e a miragem da unidade do eu, mostrando que o eu é — antes de mais nada — outro. *Je est un autre*, dizia Rimbaud». (*Os Outros em Lacan*, 2012 — v. bibliografia). Este ponto é fundamental, pois que é como «eu» — como a ilusão de ser eu, produzindo enunciados a partir desse lugar simbólico — que eu vivo, aprendo, estudo, investigo, me relaciono com a realidade, em suma, que eu existo. E, todavia, eu, como entidade autónoma, (in)existio; sou para mim próprio, e para o outro através de quem especularmente me constituo, um enigma indecifrável, uma falha, e quando muito busco no Outro, movido pelo *a*, o objeto causa do meu desejo, algo com o qual me identifique e de algum modo tente preencher o meu vazio. Pois que, para existir, eu tenho de aprender a desejar. Esse *a* está no cruzamento das três instâncias — que mutuamente se entrelaçam — do nó borromeano com que Lacan deu a volta à tópica freudiana: imaginário (constituição inicial — mas que me acompanha toda a vida — do eu como outro, no chamado estádio do espelho), simbólico (separação da minha centralidade inicial, do meu narcisismo primário, para absorver as regras do social e do sentido, através da linguagem que me exprime e sempre me frustra, como ser da falta, da castração, que sou); e real, algo que procuro sempre e jamais consigo configurar, sendo essa mesma impossibilidade simbólica o que paradoxalmente me permite, como ser da pulsão, viver. O «eu» jamais está feito, jamais está acabado, não tem uma síntese possível, e só se pode equacionar como sujeito na cena psicanalítica, em que o discurso do psicanalista, através da sua interação comigo, me permite «atravessar» o meu fantasma, isto é, construir a minha fantasia, conciliar-me com a minha radical heteronímia — que não é uma coleção de identidades, mas um contínuo processo de identificação, de aceitação do meu vácuo constitutivo —, e equilibrar-me enfim, de algum modo, num plano que não tem qualquer lei ou regra a pré-determiná-lo, entre o eu ideal (imaginário) e o ideal do eu (simbólico). Sem o entendimento desta complexíssima — e sempre individualizada, singular — construção do «eu», o ser humano é inconsciente da sua própria alienação (castração) matricial. Incluindo evidentemente a sua posição como sujeito do conhecimento perante o objeto do mesmo conhecimento. Mas, para lá do conhecimento, a psicanálise instala um certo tipo de saber que é da ordem do permanente desassossego, típico da modernidade crítica.

o desprender de todas as interpretações errôneas que muitos outros dele fizeram, e o prolongar, com as consequências práticas e filosóficas inerentes; e assim precisamos nós hoje de fazer o mesmo com Lacan, pois o trabalho, tanto na cena clínica como nas suas consequências filosóficas, é permanente. Estamos de facto aqui em pleno campo da filosofia; nele, como na psicanálise, sou, como referi, apenas um iniciado, devendo muito a diversas leituras inspiradoras, nomeadamente de autores da escola eslovena de Liubliana, e do que esta tem motivado por toda a parte do mundo; por exemplo, e só para nomear um livro e um autor, refiro a obra seminal, publicada em 2007, pelo italiano Lorenzo Chiesa⁴. Esta obra está organizada segundo as três ordens de realidade — Imaginário, Simbólico, Real (que Lacan entrelaçou no nó borromeano) — tratando sucessivamente do sujeito do Imaginário, do Simbólico, e do Real. E mostrando como o trabalho de Lacan esteve sempre em plena mutação, sendo o exemplo típico de uma obra aberta e inacabada, viva, ao longo dos muitos «Seminários» agora já publicados (por Jacques-Alain Miller, seu genro), e também de artigos básicos que Lacan juntou nos seus «Escritos»⁵. Por isso a abordagem, nomeadamente académica, de Lacan, é extremamente difícil e pode conduzir ao pior dos erros, ou seja, à fossilização de uma pesquisa que esteve sempre em auto-revisão, em relação com a prática clínica e com a extrema curiosidade e cultura de Lacan. Longe de estar esgotado, o seu ensino e preocupação são hoje mais prementes do que nunca: um paredão contra a onnipresença das neurociências como ideologia exclusiva e portanto redutora, por um lado, e contra as subjetividades descontroladas, doentias, produzidas pela sociedade neoliberal do capitalismo, por outro. Assim, o desenvolvimento da reflexão de Lacan, e do que, com um «bom uso» dela, se conota, é também uma prática política de resistência.

Cada um de nós, quando nasce, sofre o primeiro trauma: é um ser prematuro. Como bebé, é totalmente impotente, depende por completo, para as suas necessidades mais básicas, do ambiente e das pessoas que o rodeiam, de todo um aparato cultural qualitativamente diferente de qualquer outra espécie de ser vivo. Nesse aparato integra-se obviamente a linguagem (inicialmente parte de um ruído de fundo ininteligível para o bebé)⁶. Impotente, não individuada, a nova criança é «assujeitada» ao Outro. Aqui põe-se o problema de como caracterizar este «estádio» inicial (deixando agora de lado o

⁴ V. bibliografia.

⁵ Dada a extrema complexidade da teorização deste autor, não poderá aqui tocar-se senão muito incompletamente em apenas alguns diminutos tópicos, aguçando a curiosidade do leitor português para uma reflexão indispensável; reflexão essa que, bem ao contrário de estar «desatualizada», é agora, retrospectivamente, que começa a dar todos os seus frutos, como obra aberta, que esteve sempre em movimento, e que, como todas as grandes construções, ficou inacabada. Compete-nos a nós a responsabilidade, sempre, de prolongar o pensamento dos que nos antecederam, pois só retrospectivamente ele ganha, em permanência, o seu (sempre novo) sentido. O baixo interesse por este autor no nosso país é por si mesmo um triste sintoma de uma ambiência cultural periférica e pobre. O entendimento daquilo a que aqui se fará mera alusão exige muitas outras leituras.

⁶ O que torna a linguística, tal como elaborada por Saussure e reestruturada por Jacobsen e muitos outros, essencial para o entendimento da construção da subjetividade e das relações intersubjetivas.

estádio intrauterino): miticamente, a mãe, o Outro (o primeiro, em princípio, de muitos outros...), satisfaz inteiramente o bebê, que assim em princípio, no começo dos começos da sua vida, não conhece uma das formas da falta, a frustração.

Mas esta última — a falta, e a frustração primordial daí resultante — é todavia fundamental para a emergência de uma dialética mãe-filho(a), e essa dialética inicia-se quando a mãe eventualmente não responde, por qualquer motivo, à demanda (gritos ou fonemas desarticulados) da criança. O apelo não (cor)respondido cria um objeto, todo-poderoso para o bebê, de que este tenuemente se apercebe: a mãe, claro. Essa falta, essa frustração primordial, é fundamental para o começo da construção do sujeito: é uma falta produtiva. E está ligada à estrutura do narcisismo do indivíduo, pois que a falta do objeto é matricial também no sentido (só retrospectivamente assumido) de que algo que era dado e pela primeira vez faltou era algo que lhe era devido, que lhe foi subtraído, ou roubado⁷. Narcisismo e agressividade são coetâneos.

Estabelece-se então entre o bebê e a mãe uma dialética da frustração; o grito ou choro torna-se demanda⁸. Estamos perante a emergência da simbolização, o primeiro, ténue ainda, «sinal» da passagem do imaginário ao simbólico; este último ligar-se-á ao domínio da linguagem e à entrada, por assim dizer, na vida social corrente, na conquista de uma progressiva «autonomia» por parte do indivíduo.

O sujeito imaginário não é estanque em relação a este sujeito simbólico; e a constituição do primeiro, sendo matricial, nunca abandonará a pessoa até à sua morte. Em que medida e como? Para isso temos de aludir ao «estádio do espelho». É que se o ser humano vem ao mundo com uma total incapacidade, ele tem dotes de visão que cedo superam a descoordenação motora do corpo, a sua incapacidade linguística, e portanto a sua possibilidade de se pensar miticamente como um «eu». É entre os seis e os dezoito meses de idade, aproximadamente, que, em geral amparado por alguém, que o acerca do espelho, o bebê «se vê» pela primeira vez nesse mesmo espelho; isto é, agitando-se, percebe que a imagem que o espelho lhe devolve, esse outro, corresponde a si mesmo,

⁷ É importante ter presentes alguns aspectos: na psicanálise aqui considerada, a falta, ou o trauma, são fatores positivos, ao contrário das aceções que têm na vida comum; por outro lado, embora os «estádios» «por que passa» o indivíduo possam ser expostos cronologicamente, muitas vezes a sua verdadeira significação é sobretudo lógica, porque o tempo linear, dividido em fases, é uma convenção; por fim, dialeticamente, é importante perceber que habitualmente só no fim de um processo é que ele adquire toda a sua inteligibilidade, ou nitidez, ou efetividade — a causalidade é retroativa (importância do «futuro composto» ou *futur antérieur*) e não linear como no pensamento do senso comum. O acontecimento (conhecimento, consequência) cria retrospectivamente as suas próprias causas.

⁸ Uma das formas pelas quais a criança lida com a ausência da mãe, o germen de um processo de simbolização muito inicial, pode ser ilustrado pelo famoso *Fort!/Da!* de Freud: uma brincadeira ou «jogo» que uma criança de um ano e meio aprendeu a fazer durante a ausência da mãe, de certo modo para compensar essa ausência (porque quando o fazia já não chorava), atirando e depois voltando a puxar um carrinho de linhas (bobina) preso ao berço por um fio. Estava sempre a repetir esse gesto... quando atirava o objeto, conseguia já emitir o som *ó... ó... ó...* (que Freud interpretou como sendo uma referência à palavra alemã *Fort* = ir embora, ausente); e quando puxava de novo o objeto pelo fio, dizia *dá... dá... dá...* (*Da* = alemão «aqui»). Ou seja, a criança estava já a simbolizar a ausência/presença da mãe (e portanto uma relação de «desemparo»/alegria em relação ao seu objeto primordial, ausente/presente) através do jogo. Lacan usa este «caso» para ilustrar, entre outros aspetos, a dialética da frustração.

e confirma isso através do olhar trocado com a pessoa que o segura (supostamente a mãe, ou alguém muito próximo). Incapaz ainda de se articular, de se autoidentificar, a criança tem um vislumbre de unidade, de completude, especular, imagética, de si como outro, ou seja, como objeto (aliás, invertido lateralmente, como sabemos). Esse espelho permite-lhe uma experiência de cisão, de alienação a um Outro, que irá repetir indefinidamente perante todos os outros que virá a encontrar na vida, e que lhe servirão de espelhos: porque o ser humano nunca é capaz de abarcar o seu corpo como um todo. Todavia, a imagem especular é sempre a de um eu como um outro: *Je est un autre*, como escreveu Rimbaud. Ou seja, a identificação é sempre uma alienação. De novo encontramos aqui o desfasamento, a falta ou falha, como elemento paradoxalmente basilar para a constituição do sujeito na sua capacidade simbólica de se sentir «eu» e de se integrar na realidade convencional em que a sua vida vai decorrer.

O sujeito não é a sua imagem especular, com a qual estará aliás sempre em confronto (nível imaginário); mas também o sujeito necessita de se destacar da mãe, através do processo conhecido como «complexo de Édipo»⁹ e suas fases de resolução, para se integrar plenamente na ordem simbólica, como sujeito «autónomo», «normal» (o que nenhum de nós realmente é; no mínimo, somos todos neuróticos)¹⁰.

O ser humano é, no sentido mais geral da expressão, um ser da pulsão (descoberta fundamental de Freud, o seu *Trieb*, por oposição ao instinto animal) e do desejo (*d*). Mas esse desejo constrói-se em relação com o Outro (A, do francês *Autre*), com uma «outridade», com cada um (outro sujeito ou qualquer coisa) que se constitua em objeto causa de desejo (uma forma de *a*) para o sujeito. Ele está dependente dessa multiplicidade de «outros» para ser. Instala-se assim uma complexa dialética, pois que fundamentalmente o que cada um(a) visa é desejar esse desejar, ou, por outras palavras, cada sujeito, no processo da sua subjetivação, o que faz é aprender a desejar, a sua busca é a da definição daquilo que efetivamente lhe possa surgir em cada momento e que, em última análise inexplicavelmente, despolete nele o desejo, a vontade de possuir, de compreender, de preencher o seu vazio, interrogando com inquietação o próprio vazio do Outro, numa busca sempre em excesso, em que prazer e desprazer se confundem: aquilo a que Lacan chamou gozo, *jouissance*. Na medida em que o sujeito humano só existe pela linguagem, pela enunciação, e esta é uma sucessão teoricamente infinda de significantes (de sons ou sinais inscritos, escritos) que em boa verdade remetem sempre para outros (cadeia de significantes), tem de haver um momento em que ocorra o sentido, isto é, uma paragem da sucessão, em que o movimento do desejo do sujeito de algum modo

⁹ É também importante notar que, ao contrário do senso comum corrente, em psicanálise «complexo» tem uma conotação, por assim dizer, positiva, pois que é através de complexos — temática que não tenho espaço aqui para desenvolver — que o ser humano se «desenvolve»: sucessivamente, o complexo do desmame, o complexo da intrusão e o complexo de Édipo.

¹⁰ Não posso desenvolver aqui essa complexa problemática, que, como era de esperar, tem evoluído com o tempo.

«corte» o contínuo dessa cadeia, produzindo um «nó» de significação. Esse «nó» — ou melhor, essa sucessão de «nós» — constitui o sujeito, apazigua-o temporariamente na sua busca, por assim dizer, mas esse apaziguamento ocorre sempre de forma retro-ativa, quando o sujeito julga reconhecer-se, embora já esteja então «alienado», isto é, preso à «cadeia de significantes» e com ela a uma significação que em última análise é determinada inconscientemente, mas que ele toma como sua, que ele verbaliza e exprime conscientemente. É isso que o «grafo do desejo» de Lacan, como veremos adiante, exemplarmente tenta exprimir. Trata-se de um momento muito importante da história do pensamento humano sobre os processos da sua própria subjetivação e subjetividade, em que se compreendeu que o sujeito, para o ser, para existir como tal, se assujeita, por assim dizer, a um significante, a um objeto de desejo, a que se prende e a que dá significação, assim aprendendo, através desse fantasma, a ser, quer dizer, a desejar. A raiz hegeliana desta teoria, que Lacan formulou já nos anos 60 do século XX, parece evidente, na premonição da importância que Hegel viria a ter nos nossos dias, e que está a acontecer agora sob os nossos olhos.

Lacan exprimiu muitas vezes o seu pensamento de forma gráfica (topologia). Assim, uma das formas de entrar nesse seu pensamento seria por exemplo mostrar o modo como expressou graficamente (recorrendo à ótica) a pulsão escópica e a constituição do Imaginário a partir da experiência inicial acima invocada do chamado «estádio do espelho». Mas, porque este texto tem de ser curto, optamos aqui por dar um pouco de atenção a um dos seus mais famosos grafos, o do desejo. É muito útil a explicação que dele apresenta Žižek no seu livro «Eles Não Sabem o que Fazem» (cap. V — cf. Bibliografia). Em vista a uma melhor compreensão didática, a construção desse grafo é (por Lacan e autores que o seguem) apresentada em 4 «etapas» ou patamares de complexificação do mesmo; todavia, elas formam uma unidade, que só retrospectivamente, como acentua o autor esloveno, naquilo que de forma convencional podemos designar «etapa final», adquirem todo o seu sentido. De facto, ao longo de todo este grafo, que, repito, só se completa no fim (por isso os seus «momentos» mais significativos são o grafo 1, ou célula base, e o resultado final completo, o grafo 4) é pois muito importante vincar a importância desses processos retroativos, os quais, como Žižek lembra frequentemente, são um modo caracteristicamente hegeliano de pensamento e explicação. Como ele escreve¹¹: «(...) a tese lacaniana fundamental, a propósito da relação significante/significado», resume-se assim: «(...) em lugar de progressão linear (...) segundo a qual a significação se desenvolve a si mesma a partir de um núcleo

---

¹¹ ŽIZEK, 2016a: 201.

inicial, temos antes um processo radicalmente contingente de produção retroativa de significação»¹².

A base desse gráfico (forma convencional de exprimir as ideias em causa — v. pag. seg.) é o cruzamento de dois vetores: o da intenção subjetiva do indivíduo (que vai em sentido retroativo, da direita para a esquerda no grafo, em forma de ferradura) com o da temporalidade da linguagem, ou cadeia de significantes (os quais deslizam, por assim dizer, em sentido oposto, da esquerda para a direita, em linha praticamente horizontal). Os dois pontos de encontro dos vetores, chamados «pontos de basta» ou «pontos de estofo» (*points de capiton*), são fundamentais para se perceber o processo de significação, processo, acentuo mais uma vez, que se dá sempre de forma retroativa, de acordo com o pensamento dialético hegeliano que influenciou Lacan, pelo que o ponto de cruzamento situado do lado esquerdo do grafo é aquele em que a significação verdadeiramente se produz.

Os significantes (S-S') são flutuantes, metonímicos (por isso se dizem «em cadeia», ininterrupta; a fala tem a tendência para continuar indefinidamente) e só através de pontos de basta se ancoram à significação. Essa significação é obtida através de um processo em que o sujeito da fala cruza o primeiro ponto da cadeia significativa, lugar virtual da linguagem («código», designação que não é muito precisa...) ou do «tesouro dos significantes», ligado ao Outro (A = grande Outro) para encontrar, do lado oposto (esquerdo) do grafo, o segundo e fundamental ponto de basta, o ponto de significação (ou de fim de uma frase, por exemplo, a qual só ganha sentido quando concluída) [$s(A)$ = a significação como função do Outro, ou seja, só depois de passar pelo «tesouro dos significantes» e de aí «escolher» os significantes adequados ao que procura exprimir, o sujeito encontra o sentido, expressa algo com sentido]. Assim o sujeito, que parte de uma intenção mítica pré-simbólica (indicada à direita em baixo pelo triângulo ou delta Δ) constituiu-se como sujeito dividido, barrado ($\$$ – indicado pelo S cortado, à esquerda, em baixo).

---

¹² A causalidade retroativa é absolutamente crucial para perceber o pensamento de Žizek e de Lacan, ambos (muito conscientemente no primeiro, de modo diverso no segundo) inspirados, como é bem sabido mas volto a referir, na filosofia de Hegel. As repercussões de uma tal mudança de perspectiva em relação ao nosso modo linear, habitual, de encarar a causalidade, são incommensuráveis, revolucionárias.

Grafo 1 (seg. Lacan, 1999 – orig. 1966). Célula elementar do grafo, isto é, do desejo — representa a relação entre significante e significado; há uma dupla interseção do vetor delta (triângulo) – Δ com o vetor S - S' , em sentido retroativo

Como explica Zizek¹³ esta primeira apresentação diz apenas respeito à relação entre significante e significado¹⁴. Os conceitos expostos tornar-se-ão, segundo espero, mais inteligíveis no decorrer da explicação, no conjunto do grafo em que se inserem. De qualquer modo é de relembrar mais uma vez que na constituição do sujeito o primeiro momento, situado ao nível do imaginário, é o do «estádio do espelho» — o ponto de encontro do delta, da criança nos primeiros meses de idade, com o A, com o grande Outro, que de início em geral é a própria mãe, com a qual se confunde inteiramente o novo ser, até que este se vai dela progressivamente descolando, para se vir a tornar uma pessoa autónoma, um sujeito.

¹³ ZIZEK, 2016a: 198.

¹⁴ Mas os dois vetores paralelos considerados por Saussure são aqui alterados de modo muito mais complexo por Lacan, que os coloca em interseção em dois pontos, os tais «pontos de estofo» («*points de capiton*»). O vetor da intenção subjetiva parte de baixo à direita (*do delta*), e age retroativamente, mostrando a forma como se vai constituir o significado e, com ele, o sujeito. Os significantes têm a tendência para continuar sempre, ligando-se uns aos outros, como acontece com a fala do analisando na experiência analítica — muitas pessoas se não forem interrompidas por qualquer gesto ou fala do analista, continuam sempre a falar, já que a análise é baseada na sua fala e se lhes pede uma «associação livre» de ideias — dizerem, de algum modo, «o que lhes vem à cabeça». É a estrutura, a linha diacrónica, da fala. Que significa o delta, representado pelo triângulo? «Pedaço de carne», sujeito da necessidade, criança «mítica», pré-simbólica, antes de entrar na linguagem. Porquê mítica? Porque na verdade é apenas uma entidade lógica, teórica, abstrata, na medida em que a criança concreta está já desde sempre imersa na linguagem: ela nasce de uma mãe que fala, no seio de uma «família» que fala, etc.; cada um de nós vem ao mundo num ambiente linguístico, mas que, de início, não entendemos, nem muito menos dominamos. O ponto de estofo do lado esquerdo representa o momento da subjetivação da cadeia significante: é um «ponto de basta», a que também já aludi, em que o sujeito é «cosido», preso, ao significante». O delta Δ , no fundo, representa a criança antes do seu processo de «reconhecimento». Dele parte como vimos um movimento que para já termina, do lado esquerdo, retroativamente, como Δ ou seja, no sujeito barrado, ou cindido. Cindido, como? Pela aquisição e domínio da linguagem, que paradoxalmente nos exprime, permitindo superar a situação de «impasse» do bebé, mas também nos formata, ou seja, fala por nós, expressa um sujeito alienado, simbolicamente castrado, um «vazio» da «rede do significante» (cf. Zizek, 2016a).

O delta, encontrando-se então com o *A* (cf. grafo 2), começa a produzir um *m* (= eu, *moi* em francês), um sujeito (entidade humana que se reconhece como tal, apesar de ainda não falar, não estar articulada fisicamente nem neurologicamente), e é essa relação com a imagem — *i(A)* = ideal do eu — que, retroagindo, permite o começo da produção do *§*, do sujeito barrado. A imagem aparece ao bebê como estranha, depois a imagem determina esse sujeito em formação, e finalmente é reconhecida por ele como a sua representação imaginária. O sujeito começa a poder situar-se, «a saber o seu lugar», em relação ao Outro.

O sujeito humano, então, é produto de duas alienações, uma primeira ao nível do estádio do espelho (imaginária), a outra, posterior, ao nível da aquisição da linguagem (simbólica), em que a ficção do eu autônomo se completa, em que o indivíduo não só «dá pelo seu nome», mas se insere já na ordem social pré-estabelecida, como teia de sentidos. Ou seja, o sujeito precisa do Outro para existir, para ser, para se reconhecer: primeiro o outro da imagem (entendido como a «sua» imagem, sempre «estranha»), depois o outro da fala (entendido como a «sua» fala, sempre algo que «o fala»)¹⁵.

Portanto, o grafo de desejo, como se vê, põe em jogo toda a conceção lacaniana da subjetividade, embora esta tenha sofrido modificações importantes ao longo do percurso do autor (o que evidentemente torna muito difícil, senão irrisória, qualquer «introdução a Lacan»), e que aqui não são possíveis de abordar¹⁶. Contentemo-nos, então, com as várias etapas de exposição do grafo e com o complexo sistema que elas representam.

¹⁵ A constituição da subjetividade humana nada tem a ver, por isso, com a maturação dos restantes animais; dentro da continuidade da evolução das espécies que deu origem ao «homem», produziu-se a certa altura uma descontinuidade radical; e não sabemos (nomeadamente em resultado da evolução tecnológica) que outras descontinuidades radicais poderão advir, sendo que só depois de acontecerem se tornarão inteiramente percetíveis. Passa-se no processo histórico, como Hegel percebeu, aquilo que afinal se passa na nossa vida quotidiana: a maior parte dos acontecimentos, que ocorrem de forma contingente, só mais tarde vêm a ser completamente inteligíveis. O entendimento, por exemplo, não é linear, mas retroativo: para dar uma imagem corriqueira, o que lemos num determinado passo de um livro não se torna por vezes imediatamente claro, antes de passarmos aos passos seguintes, que projetam luz sobre os anteriores. Assim, saber ler, é saber conviver com estes impasses que, mais adiante, podem vir a ser resolvidos se prosseguirmos a leitura ou qualquer outra experiência. A causalidade, insisto, é retroativa. Ou seja, uma realidade, com o devir, transforma-se no que era já antes, a solução do problema *sempre esteve aí*, a resposta sempre esteve na própria pergunta, mas só se torna visível *depois*, mais tarde. E, por isso, é sempre intrinsecamente histórica — daí a historicidade radical do ser humano, inclusivamente no processo da constituição de cada «eu» como ficção constitutiva. Devo todas estas ideias à teorização de Slavoj Žižek, que sigo tanto quanto possível «ao pé da letra».

¹⁶ Para esse efeito, da compreensão do «último Lacan», ver por exemplo Jacques-Alain Miller, transcrição do seu curso de 2006-2007 (cf. bibliografia).

Grafo 2 (seg. Lacan, 1999 – orig. 1966).

Neste (grafo 2), na parte de baixo do vetor da intenção subjetiva, à direita, onde antes estava o delta, encontramos agora já o sujeito barrado $\S$. A linha do andar inferior [vetor $i(a) - m$] — corresponde ao «estádio do espelho», em que se forma a identificação imaginária do sujeito consigo mesmo; em cima, os dois pontos de basta, ou de estofo, (A) e $s(A)$, em que aquele vetor de intenção subjetiva corta a sucessão imparável da cadeia dos significantes flutuantes, passa pelo «tesouro dos significantes» ou grande Outro (A), e vai desembocar em $s(A)$ — significado — quer dizer, a significação é, como explica Žižek¹⁷, uma função do Outro; ou seja, um sujeito jamais se constitui sozinho, sem o «espelho» do Outro (A). Articulado com o m [*moi*], o «eu», o movimento retroativo dirige-se para $I(A)$, ponto de chegada, na parte inferior à esquerda. Este é o produto de toda a operação, onde se dá a identificação simbólica do sujeito com um qualquer elemento signifiante (I) no grande Outro (A), na ordem simbólica. Como diz Žižek¹⁸, o «sujeito» assim transforma-se em cada etapa no que já era antes, ou seja, na sua ficção constitutiva. O A — grande Outro («código» simbólico e sincrónico) — é o que permite fixar os significantes flutuantes e, por ação retrospectiva, vai «estofar», fixar retroativamente o significado em $s(A)$, matema que exprime precisamente a dependência do sujeito em relação ao «tesouro dos significantes», ao A .

Portanto, revendo os vários símbolos, mesmo que à custa de certa repetição: m — eu (*moi*); $i(a)$ — outro imaginário do eu — eu ideal — identificação imaginária, produzida inicialmente pelo «estádio do espelho». O «eu» estará, ao longo da vida, em (re)constituição constante nesta dialética com o Outro. $I(A)$ — ideal do eu — ponto da

¹⁷ ŽIZEK, 2016a.

¹⁸ ŽIZEK, 2016a.

identificação simbólica: identificação do sujeito, como diz Zizek¹⁹ com qualquer aspeto do significante — *I* — no grande Outro, na ordem simbólica. *I* — segundo a célebre frase (um dos seus múltiplos aforismos) de Lacan, o significante é o que representa o sujeito para outro significante. *§* — sujeito barrado — isto é, o sujeito descentrado de si mesmo (o total contrário do que proclama e procura a vulgar «psicologia do ego»), «alienado» pela imagem ao nível do imaginário (confundindo como sua a imagem que o espelho lhe devolve) e pela linguagem ao nível do simbólico (confundido como seus os enunciados que pronuncia, de que se autoriza). *Voz* — como observa Zizek²⁰, a voz é o que resta depois de termos subtraído ao significante a operação retroativa de fixação pelo ponto de estofo (*s(A)* que produz o significado. A voz é um resto, sem significação em si, um objeto parcial, ventríloquo²¹, mas muito importante como uma das formas em que ocorre o objeto-causa de desejo, o objeto pequeno *a* de Lacan, já várias vezes referido.

Nesta segunda «etapa» convencional de elaboração do grafo (que obviamente tem apenas valor didático) encontramos já mais elementos, apesar de estarmos ainda basicamente no mesmo patamar. Representa uma complexificação da «etapa» convencional anterior²².

A relação entre o eu imaginário, o eu ideal — *i* — e o ideal do eu, o eu simbólico — *I* — é fundamental. Porque, como escreve Zizek²³, «Este jogo combinado entre a identificação imaginária e a identificação simbólica, sob o domínio da identificação

¹⁹ ZIZEK, 2016a.

²⁰ ZIZEK, 2016a.

²¹ Ver sobre a voz o interessantíssimo livro de Mladen Dolar, *A Voice and Nothing More*, Cambridge Massachusetts, MIT Press, 2006.

²² Que é um ponto de basta, ou ponto de estofo (*point de capiton*)? Como escreve Zizek (2016a: 199), um ponto de estofo é o «ponto de subjetivação da cadeia significante», em que o indivíduo é «interpelado», por um significante-mestre, enquanto sujeito. O matema *A* representa, como repetidamente se disse, o Grande Outro (*Autre* em francês). É um «ponto de basta» que interrompe a cadeia contínua dos significantes, um primeiro «ponto de estofo» (*point de capiton*), imagem que Lacan vai buscar a estes botões que, numa almofada ou estofo fixam e «agarram» os vários pedaços de pano que a/o revestem, permitindo a estabilidade) que fixa de algum modo o significado dos elementos precedentes, interrompendo o fluxo dos significantes. Esse ponto, o do grande Outro (*A*), é, também como já referido, o do «tesouro dos significantes», onde se encontra, por assim dizer, a totalidade infinita do «código», dos dizeres possíveis. Por sua vez, *s(A)*, o ponto de «furo» do lado esquerdo (outro «*point de capiton*»), já figurado no grafo anterior, representa, lembro, o ponto de significação, lugar da mensagem, por assim dizer, da significação obtida retroativamente como função do Outro, do encontro do sujeito barrado (*§*), agora na parte inferior direita do vetor da intenção subjetiva (e que vai atravessar a cadeia dos significantes), com o *A* (efeito retroativo, portanto, do que Lacan chamou «*capitonage*»). Há aí uma pontuação, um momento que está mais na esfera lógica (escanção) do que propriamente cronológica (duração), e que produz uma significação *a posteriori*, um efeito retroativo (pode, na análise, por exemplo, resultar de um gesto ou algo que o analista pronuncia — é um «ponto de basta», de interrupção», que pode corresponder ao acabar da sessão de análise, a qual, no caso de Lacan, nunca se pautava por uma duração pré-estabelecida, como na análise tradicional). Portanto, a significação aparece sempre depois, retroativamente ao significante. Esse aspeto retroativo é, insisto, a noção hegeliana de causalidade, central para compreender a total revolução que representa Hegel na história do pensamento humano. Dito esquematicamente, sem Descartes e sem Hegel (como obviamente sem Kant, que este último pressupõe), não haveria Lacan, nem parte do que já está em filigrana em Freud.

²³ ZIZEK, 2016a: 215.

simbólica, constitui o mecanismo através do qual o sujeito é integrado num dado campo socio-simbólico (...). Mas os «mandatos» desse campo que o sujeito assim assume (para usar os termos de Žizek), deixam um «resto», um «fosso», onde se instala, para o sujeito, o enigma daquilo que o Outro espera dele. E é daí que advém a pergunta «Chè vuoi?», que me queres?, que esperas de mim? Que vês em mim?, que passa a sobrevoar todo o esquema anterior, como se vê (abaixo) representado na terceira elaboração do grafo. Entre a locução, o enunciado, do Outro, e a sua força elocutória, quer dizer, a enunciação, entre a demanda do Outro e o seu efetivo desejo (*d*), instala-se a dúvida para o sujeito: dizendo o que me dizes, que é que de facto tu esperas de mim, que desejas fazer comigo?... O sujeito é um vazio, espera que o outro, através do desejo dele, desvende o próprio segredo do seu desejo: daí a «ânsia» da interrogação: o desejo do sujeito é o desejo do Outro. Porque há sempre em qualquer sujeito o espelho do Outro, que lhe devolve essa interrogação, que lhe repete a estranheza primordial da imagem. E Žizek, que estou a seguir *pari passu* como se verifica, mostra que esse fosso, essa suspeita, por assim dizer, é de carácter histórico, perturba o sujeito de um modo particular, ao ponto do sujeito que demanda no fundo e paradoxalmente estar a solicitar que essa demanda seja recusada, que não haja uma certificação «superior» para a dúvida, porque tal certificação viria em última análise de um grande Outro (significante-mestre) que não existe.

Grafo 3 (seg. Lacan, 1999 - orig. 1966). *Chè vuoi?* — pergunta que o sujeito faz ao Outro, ao seu enigma (enigma que é também um enigma para o outro...). *d* – desejo.

A resposta a essa pergunta que um sujeito faz ao Outro, a solução para preencher este hiato inquietante, este vazio, entre o sujeito e o enigma do desejo do Outro, é a criação de um «fantasma», quer dizer, de qualquer coisa que para o sujeito sirva de solução para de algum modo ele constituir, dar consistência, sentido, a tal desejo (o que é representado sinteticamente pelo matema $\$ \diamond a$ — sujeito barrado $\$$ — simbolizada pelo losango, punção, ou relação com o — objeto pequeno a). No amor, por exemplo, estamos perante o caso de dois sujeitos, cada um defrontando o enigma do desejo do outro, e oferecendo-se ao outro para preencher esse vazio, o que na verdade é impossível — daí a fórmula de Lacan de que «a relação sexual não existe», entendendo-se por tal a noção de que jamais duas pessoas se poderão «complementar» uma à outra em termos de auto-reconhecimento do seu desejo, de reconhecimento do desejo do outro, e de verdadeira adequação entre ambos: na realidade, as pessoas não «funcionam» assim, há sempre um desfasamento ou disfunção, não há completude. O desejo, como referido, é sempre o desejo do outro (o que pode ser entendido em vários sentidos... que aqui não tenho espaço para explicitar...) e... o próprio sujeito (pelo menos numa parte substancial da trajetória intelectual de Lacan) é um significante para outro significante... (o que também exigiria muitos desenvolvimentos...).

Por isso o amor é sempre algo de fantasmático, como afirmou o mesmo Lacan, é procurar «dar algo que se não tem, a alguém que o não quer». Mas, no delírio do apaixonamento, esquecemo-nos disso tudo, para poder de algum modo, mesmo que temporariamente, «habitar a ficção do amor». Como lapidarmente diz Zizek²⁴, e vale a pena citar extensamente: «(...) O termo “amor” deve ser concebido aqui do modo em que é articulado na teoria de Lacan, isto é na sua dimensão de decepção fundamental: nós tentamos colmatar o abismo insustentável do “Chè vuoi?”, a abertura que abre o buraco do desejo do Outro, oferecendo-nos ao Outro como objeto do seu desejo. É neste sentido que o amor é, como apontou Lacan, uma interpretação do desejo do Outro: a resposta do amor é: “eu sou o que falta em ti, eu encher-te-ei, eu completar-te-ei”: o sujeito colmata a sua própria falta oferecendo-se ao Outro como o objeto que preenche o Outro e nele falta — a decepção do amor consiste em que este cavalcamento de duas faltas anula a falta como dimensão de realização mútua, como medida de uma eventual complementaridade».

A quarta e final elaboração do grafo completa e pressupõe, como se disse, as anteriores, implicando uma parte importante da teorização de Lacan, sendo sempre, e mais uma vez, de relembrar que ela se não fixa num sistema determinado, e que o autor, na sua última fase, produziu uma importante inflexão na sua orientação teórica, dando uma cada vez maior importância ao Real, uma das instâncias entrelaçadas no seu

---

²⁴ ZIZEK, 2016a: 222-223.

nó borromeano, e, assim, ao «sujeito do Real». Para uma compreensão deste aspeto é também importante — para além do estudo dos seminários de Lacan, bem entendido, e de uma vasta bibliografia que transcende este escrito, etc. —, por exemplo, a obra de Lorenzo Chiesa já mencionada, que se ocupa numa parte muito importante do estudo do «sujeito do Real»²⁵. Se a destaque é porque ela é ímpar, em termos filosóficos, na exposição clara e, ao mesmo tempo, na compreensão detalhada e problematizada de toda a complexidade e, por que não dizê-lo, de toda a beleza impressionante da grandiosa obra de Lacan, cuja ressonância é hoje em dia cada vez maior²⁶.

No meu caso pessoal, como arqueólogo pré-historiador (e portanto também necessariamente inserto na problemática-matriz da antropologia), que desde 2006 me acerco como estudante da psicanálise como prolongamento da minha curiosidade pela «origem do homem» e pelo «processo de hominização», com tudo o que isso implica, este trabalho — aqui exposto em apenas alguns tópicos — representou apenas um modestíssimo passo na minha aprendizagem e no desejo de comunicar aos meus colegas a importância crítica desta complexíssima problemática. Porque, adaptando uma conhecida frase de Abel Salazar, o grande médico e pintor português, «quem souber só de arqueologia nem arqueologia sabe». E eu acrescentaria, atrevidamente: quem não tiver passado pela psicanálise lacaniana (já não digo como analisando ou analista, mas apenas como pessoa interessada em compreender o ser humano, o que significa compreender-se também a si) arrisca-se a passar, na vida, ao lado do essencial, a não ultrapassar o senso-comum²⁷.

---

²⁵ CHIESA, 2007: 103-192.

²⁶ Por isso, para a elaboração deste modesto texto, ponto de chegada (e de partida...) de aturado e longo trabalho, traduzi-a completamente do inglês, única língua em que está disponível, para português.

²⁷ Agradeço a todos os que me têm ajudado neste percurso de aprendizagem, nomeadamente aos membros da Antena do Campo Freudiano, Portugal, nas pessoas de José Martinho e Filipe Pereirinha, especialistas de Lacan. Todos os eventuais erros deste texto de aprendiz são, evidentemente, da minha exclusiva responsabilidade.

Grafo 4 (grafo completo) (seg. Lacan, 1999 – orig. 1966). Gozo (*Jouissance*). Trata-se de algo que está para além do prazer, que é muito diferente deste, e que serve precisamente, como explicou Lacan, para nos defender do prazer. «Prazer na dor» liga-se ao masoquismo, evidentemente, mas muito para além disso, como escreve Chiesa²⁸, «ao gozo estrutural do objeto *a* pelo sujeito». É muito importante distinguir gozo, pulsão e prazer²⁹. Castração (*Castration*) — ligada à falta, ou falha, constitutiva do sujeito cindido, e inerente a este como ser falante (dividido «ao nível gramatical», e de forma muito esquemática e simplista, entre o ser da enunciação, ou do significante — o eu inconsciente — e o sujeito do enunciado, ou do significado — o eu consciente). Na medida em que fala, (...) o sujeito nunca é totalmente presente a si mesmo³⁰. Enquanto que a frustração é uma falta imaginária de um objeto real, a castração corresponde à falta simbólica de um objeto imaginário³¹.

Este esboço da constituição do sujeito que aqui deixo é apenas um modestíssimo convite aos meus colegas para que se debrucem sobre uma temática incontornável do saber contemporâneo: porque, sem entendermos como se constitui o sujeito que pensa (processo que a modernidade instalou, desde Descartes, prosseguiu com Kant e Hegel, e tantos outros...), sem percebermos toda a complexidade desse processo, jamais poderemos pensar, já não digo bem, mas menos mal (de forma menos redutora), seja o que for. A filosofia, o supremo saber para Hegel, consistia nesse estado, a ultrapassagem do senso comum.

²⁸ CHIESA, 2007: 9.

²⁹ Cf. por exemplo EVANS, 1996.

³⁰ CHIESA, 2007: 39.

³¹ CHIESA, 2007: 64-65. Para uma melhor compreensão do grafo do desejo, ver a sintética explicação de Christian Dunker no vídeo seguinte: <https://youtu.be/xD_tg-bY1yM>.

BIBLIOGRAFIA

- ASSOUN, Pierre-Laurent (2003) — *Lacan*. Paris: PUF.
- CASSIN, Barbara, *dir.* de (2019) — *Vocabulaire Européen des Philosophes*. Paris: Éditions du Seuil/Dictionnaires Le Robert.
- CHIESA, Lorenzo (2007) — *Subjectivity and Otherness. A Philosophical Reading of Lacan*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- COPJEC, Joan, *ed.* (1996[2nd ed.]) — *Supposing the Subject*. London, Verso [cf. especialmente capítulo por S. Žizek, *Is there a cause of the subject?*, p. 84-105].
- DOLAR, Mladen (1998) — *Cogito as the subject of the unconscious*. In ŽIZEK, Slavoj, *ed.* — *Cogito and the Unconscious*. Durham and London: Duke University Press, p. 11-40.
- EVANS, Dylan (1996) — *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London: Routledge.
- FINK, Bruce (1998) — *O Sujeito Lacaniano. Entre a Linguagem e o Gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- LACAN, Jacques (1960) — *Subversion du Sujet*. Disponível em <<http://staferla.free.fr/Lacan/Subversion%20du%20sujet.pdf>>. [Consultado em 18/04/2019].
- (1973) — *Les Quatre Concepts Fondamentaux de la Psychanalyse. Le Séminaire, livre XI, 1964*. Paris: Éditions du Seuil.
- (1978) — *Le Moi Dans la Théorie de Freud et dans la Technique de la Psychanalyse*. In *Le Séminaire, livre II, 1954-1955*. Paris: Éditions du Seuil.
- (1999) — *Écrits I, Écrits II* (2 vols.). Paris: Éditions du Seuil.
- (1999) — *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien*. In *Écrits II*. Paris: Éditions du Seuil, p. 273-308.
- MILLER, Jacques-Alain (2006-2007) — *Orientation Lacanienne*, III, 9. Disponível em <<http://jonathanle-roy.be/wp-content/uploads/2016/02/2006-2007-Le-tout-dernier-Lacan-JA-Miller.pdf>>. [Consultado em 18/01/2019].
- QUINET, Antonio (s/d) — *Os Outros em Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.
- VV. AA. (1997) — *Para Ler o Seminário 11 de Lacan. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- ŽIZEK, Slavoj (1989) — *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- (1992) — *Looking Awry. An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- (2009) — *O Sujeito Incómodo. O Centro Ausente da Ontologia Política*. Lisboa: Relógio d'Água.
- (2011[2e éd.]) — *Le Plus Sublime des Hystériques. Hegel avec Lacan*. Paris: PUF.
- (2015) — *Moins Que Rien. Hegel et l'Ombre du Matérialisme Dialectique*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- (2016a) — *Ils Ne Savent Pas Ce Qu'ils Font*. Paris: PUF.
- (2016b) — *Contragolpe Absoluto. Para una Refundación del Materialismo Dialéctico*. Madrid: Akal.

Santo António dos Cavaleiros, Loures, 2019
Para a minha mulher, Flor

BIOGRAFIAS TÓXICAS EM PORTUGAL: CONTAMINAÇÃO, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA

SÉRGIO PEDRO*

LÚCIA FERNANDES**

Resumo: O presente artigo apresenta o projeto internacional TOXIC BIOS, um projeto em formato aberto que visa co-produzir e visibilizar histórias de contaminação e resistência. A sua metodologia de investigação assenta na autobiografia tóxica, uma ferramenta-protótipo de contra-história de fenómenos de violência lenta, que visa possibilitar a intervenção cidadã na primeira pessoa de indivíduos e grupos marginalizados, denunciando a injustiça ambiental em que se sentem presos.

O presente artigo analisará a experiência do processo de investigação realizado pela Oficina de Ecologia e Sociedade, do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, enquanto dinamizadora do projeto em Portugal.

Palavras-chave: biografia; contaminação; transdisciplinaridade; violência lenta; metodologia.

Abstract: The present article analyses the research project TOXIC BIOS, an open project that aims to co-create and make visible the histories of toxic contamination and resistance.

Its research methodology is based on the toxic autobiography, a prototype tool with the scope to co create a counter-history of slow violence phenomena, and aimed at enabling citizen intervention in the first person of marginalized individuals and groups, denouncing the environmental injustice in which they feel imprisoned.

This article will analyse the experience in the research process carried out by the Ecology and Society Workshop, Centre for Social Studies of the University of Coimbra, as facilitator of the project in Portugal.

Keywords: biography; contamination; transdisciplinarity; slow violence; methodology.

---

* Centro de Estudos Sociais (CES), Universidade de Coimbra. Email: sergiopedro@ces.uc.pt.

** Centro de Estudos Sociais (CES), Universidade de Coimbra. Email: luciaof@ces.uc.pt.

INTRODUÇÃO

Sendo uma contração da expressão Autobiografias Tóxicas, o TOXIC BIOS é um projeto do KTH Environmental Humanities Laboratory, em Estocolmo (financiado pelo *Seed Box, Mistra-Forms Environmental Humanities Collaborative*) com a participação de vários países para a co-criação de autobiografias de casos de contaminação tóxica¹.

A autobiografia tóxica é um resultado distinto de grupos marginalizados que denunciam a injustiça ambiental em que se sentem presos², quebrando o silêncio das vozes subalternizadas e excluídas daquelas/es que experimentam as desigualdades desses atos de injustiça e as consequências da colonização do conhecimento³.

Assumindo a produção de conhecimento, na sua perspetiva processual, como um elemento importante do debate epistemológico sobre a ontologia do conhecimento produzido pela academia e o seu engajamento com a realidade contemporânea, este artigo tem como objetivo apresentar uma reflexão sobre o processo de produção participativa de conhecimento por parte da oficina de Ecologia e Sociedade do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (ECOSOC-CES) no projeto transnacional TOXIC BIOS, coordenado pelo professor Marco Armiero.

Abordando aspetos bem conseguidos e dificuldades, a presente análise visa contribuir para a reflexão transdisciplinar sobre o «saber-fazer» de formas alternativas de comunicação e de pesquisa dentro da academia, em contacto direto, horizontal e participado com a sociedade. Nos pontos seguintes do artigo será analisada a matriz metodológica do projeto, considerando a sua articulação entre as biografias e temas abordados, a visão altermundista do mesmo, nomeadamente o seu contributo para a justiça intergeracional e enquanto mecanismo de empoderamento dos cidadãos/ãos.

MATRIZ METODOLÓGICA DO PROJETO

Visando abordar o estudo das relações entre fatores políticos, económicos, sociais e questões ambientais, o projeto TOXIC BIOS adota a perspetiva epistemológica da ecologia política, designação desenvolvida por Thone⁴, utilizando como veículo de comunicação a autobiografia, evidenciando assim situações cientificamente relevantes relatadas na primeira pessoa.

Sendo o seu escopo a análise de situações de contaminação tóxica, a metodologia de autobiografia tóxica é neste âmbito considerada enquanto uma ferramenta de narrativa de guerrilha, estratégia que visa contrariar a sedimentação da História através das

---

¹ TOXIC BIOS, 2019.

² ARMIERO & SEDREZ, 2014.

³ SANTOS, 2010.

⁴ THONE, 1935.

narrativas de opressão, mobilizando as narrativas contra-hegemónicas das experiências incorporadas de toxicidade e desperdício vivenciadas pelos seus intervenientes diretos⁵.

O exercício desta última narrativa tem assim subjacente uma estratégia contra-hegemónica deliberada, desafiando as narrativas normativas sobre progresso, os comuns e ciência.

No âmbito da sua matriz metodológica, o projeto visa 1) a realização da pesquisa participada sobre contaminação e resistência individual e coletiva; e 2) a valorização da autobiografia tóxica enquanto criação distinta de grupos marginalizados, denunciando assim a injustiça ambiental em que se sentem presos. Ademais, a conceção da autobiografia tóxica enquanto narrativa de guerrilha, visa a construção de um protótipo de contra-história de fenómenos de violência lenta⁶, abordando fenómenos de contaminação ambiental de génese humana de impactos verificados no longo termo, frequentemente desconsiderados nos processos de análise de impacto ambiental e tecnológico.

Procurando refletir sobre as barreiras da metodologia científica tradicional, a matriz metodológica adotada pelo projeto visa igualmente aprofundar a compreensão da ciência participativa como resultado da influência de diferentes variáveis sociais, políticas, culturais e éticas⁷ e o consequente desaparecimento da distinção entre poder (ciência) e verdade (social)⁸. Ao adotar uma compreensão ontológica da autobiografia como um ato de empoderamento do processo de produção de conhecimento que aborda a exclusão epistémica das pessoas e comunidades afetadas, questionando a dominação e a cooptação da história, a equipa do ECOSOC-CES⁹ adotou como diretriz de ação a linguagem da co-produção¹⁰ enquanto processo contínuo de trabalho e mobilização de diferentes ideias, formas de conhecimento e perspetivas, e de desenvolvimento de confiança entre as/os interessados¹¹.

Adotando um contexto geograficamente amplo e cronologicamente ilimitado, o projeto construiu uma rede de colaboração entre centros de pesquisa, movimentos socioambientais de base, jornalistas e profissionais da cultura, visando a coordenação local ou nacional do trabalho de pesquisa e recolha de narrativas. Os centros de coordenação existentes até ao momento encontram-se distribuídos em sete países (Brasil, Grécia, Itália, Portugal, Espanha, Suécia e Turquia), sendo objetivo futuro do projeto a adesão de novos centros de coordenação em novos países. Apresenta-se em seguida o mapa geral das biografias de todos os países participantes até final de 2018.

⁵ TOXIC BIOS, 2019.

⁶ NIXON, 2011.

⁷ LATOUR, 1999.

⁸ CALLON, 1986.

⁹ Stefania Barca, Lúcia Fernandes, Rita Brás e Sérgio Pedro.

¹⁰ JASANOFF, 2004.

¹¹ De MARCHI & FUNTOWICZ, 2003.

Figura 1. Abertura do site TOXIC BIOS¹².

No âmbito do trabalho das equipas nacionais, a Oficina de Ecologia e Sociedade do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (ECOSOC-CES) é a entidade responsável pela coordenação da recolha de autobiografias em Portugal, tendo divulgado em início de 2017 um convite público¹³ para a submissão de autobiografias e convidado um grupo de pessoas previamente identificadas em projetos de investigação anteriores liderados pela ECOSOC-CES ([1] EJAAtlas e [2] Portugal: Ambiente em Movimento¹⁴) a submeterem a sua autobiografia tóxica.

¹² TOXIC BIOS, 2019.

¹³ O texto do convite pode ser consultado em <https://www.ces.uc.pt/ecosoc/index.php?id=8756&id_lingua=1&pag=17492>.

¹⁴ Mais informações em <www.ambientemovimento.org e <https://ejatlas.org/country/portugal>>.

Figura 2.

Não obstante a reduzida adesão inicial à chamada pública, a equipa nacional recolheu 13 autobiografias em formato vídeo, texto, som ou imagem (Figura 3) de pessoas de todo o território continental, tendo algumas das autobiografias recolhidas em formato vídeo sido realizadas de forma coletiva, dando assim conta das autobiografias tóxicas de duas, três, ou quatro pessoas que experienciaram os impactos da mesma fonte de contaminação tóxica¹⁵.

Figura 3. Mapeamento das autobiografias recolhidas em Portugal até 31/01/2019¹⁶.

¹⁵ É o caso das autobiografias tóxicas de António Gameiro, Carla Pereira, Manuel Rodrigues e Maria Luísa, sobre a contaminação da Ribeira da Boa Água, situada no Rio Almonda, Torres Novas. Mais informação sobre estas autobiografias tóxicas em <<http://www.toxicbios.eu/#/stories>>.

¹⁶ TOXIC BIOS, 2019.

A construção do mapa português assentou na preocupação da diversidade e respeito da escolha efetuada pela pessoa retratada quanto ao formato da autobiografia tóxica. Deu-se especial relevância a que as autobiografias tóxicas abordassem os vários tipos de impactos da contaminação antropogénica (via solo, ar, água) nos corpos, ambientes e comunidades, bem como situações de justificado receio de contaminação futura. É o caso da autobiografia tóxica José Luís Almeida, que, em depoimento em vídeo expõe a história da mobilização da população de Ferrel do concelho de Peniche contra a construção de uma central de energia nuclear, ou a autobiografia de Marisa Matias, deputada europeia, que retrata em depoimento áudio a história da mobilização ocorrida em Souselas, Coimbra, contra o uso da tecnologia de co-incineração de resíduos industriais na cimenteira já existente nessa localidade, que iria trazer ainda mais impactos ao ambiente e saúde do que já existem com o funcionamento normal desta atividade industrial¹⁷.

Diversidade esta que se manifesta na linha temporal considerada nas autobiografias tóxicas recolhidas, abarcando em algumas situações uma linha temporal de mais de 20 anos de participação em diversos processos de mobilização ambientalista, como é o caso das autobiografias tóxicas de José Carlos Marques¹⁸ e de José Luís Almeida, ou uma linha temporal reduzida, como é o caso da autobiografia tóxica de Filipe Veríssimo, que não tinha anteriormente nenhuma ligação a processos de ativismo ambiental¹⁹.

De igual forma, a diversidade também se evidencia no nível de atuação do indivíduo e da situação de contaminação tóxica retratados, apresentando algumas autobiografias tóxicas uma visão/atuação locais, enquanto que em outras se evidencia uma atuação simultaneamente local e nacional, interligando-se em alguns casos também a ligação com as atuações internacionais sobre o tema em causa.

Podendo o processo autobiográfico registar tanto experiências pessoais como coletivas, a maioria das autobiografias tóxicas recolhidas pela equipa nacional articulam a experiência individual e coletiva de mobilização contra o processo de contaminação tóxica, retratando de forma temporalmente situada ações transformadoras que visam desafiar o poder²⁰, e que realinham o conceito de sustentabilidade através do seu diálogo sobre a injustiça ambiental sofrida pelas comunidades subalternas e suas lutas²¹ contribuindo concomitantemente para a construção de estratégias voltadas para a sustentabilidade no Norte e Sul Globais²².

¹⁷ Esta biografia será disponibilizada em breve no site do projeto TOXIC BIOS. Mais informação sobre estas autobiografias tóxicas em <<http://www.toxicbios.eu/#/stories>>.

¹⁸ Biografia em formato texto (a ser disponibilizada em breve no site do projeto TOXIC BIOS).

¹⁹ Mais informação sobre estas autobiografias tóxicas em <<http://www.toxicbios.eu/#/stories>>.

²⁰ HAIVEN & KHASNABISH, 2014.

²¹ VELICU & KAIKA, 2015.

²² AGYEMAN, 2008.

Através da realização do trabalho da equipa nacional, tornou-se evidente que a metodologia de autobiografia tóxica apresenta características que se adequam à diversidade dos intervenientes e suas formas de expressão, bem como das dinâmicas subjacentes à memória individual e coletiva de mobilização contra as injustiças ambientais retratadas.

A plasticidade da metodologia adotada permite não só a recolha fidedigna na primeira pessoa de memórias pessoais e coletivas, envolvendo atores cujas vozes são frequentemente desconsideradas no processo de investigação das ciências sociais, como possibilita de igual forma a adaptação da morfologia processual em razão do objeto epistemológico considerado.

Não obstante o facto de a maioria das autobiografias tóxicas recolhidas pela equipa nacional terem sido registadas em formato vídeo, na totalidade das autobiografias registadas é possível efetuar a leitura da presença de dados frequentemente desconsiderados quando comparados com outras metodologias de registo próprias das Ciências Sociais. O registo das emoções, a articulação entre memórias e temas, a onnipresença de uma visão altermundista e de justiça intergeracional são alguns dos elementos que destacamos em seguida.

a) O registo das emoções através dos diferentes formatos de autobiografia

Através do registo livre das autobiografias tóxicas recolhidas, tornou-se possível transmitir de forma direta as emoções dos intervenientes que acompanham o ato de relato de memórias de contaminação tóxica. O sofrimento humano, de outros seres vivos e do ambiente natural, o sentimento de angústia pela desvalorização dos conhecimentos locais, e o sentimento de impotência pela falta de acesso e participação na construção da informação que influenciou decisões com impacto no espaço público e individual, são emoções recorrentes nas autobiografias tóxicas recolhidas.

As autobiografias tóxicas recolhidas revelam testemunhos de contaminação por diversos tóxicos, bem como a ameaça constante de contaminação, acompanhada pelo medo e a incerteza do impacto destas forças tóxicas, reportando a uma constante afetação transcóporal, onde as fronteiras interiores e exteriores de pessoas e corpos não são rígidas²³.

Além do relato da memória de doenças (não só física, mas também mental), os vídeos, áudios e textos recolhidos evidenciam memórias de histórias, perplexidades e angústias relacionadas ao território, ao conhecimento, à herança imaterial da comunidade, à aprendizagem e ao senso de conexão existentes e co-construídos com o local, bem como a construção de alternativas em torno da contaminação.

---

²³ ALAIMO, 2010.

Exemplo desta situação é a autobiografia tóxica de Arlindo Marques, ativista descendente de pescadores que tem vindo a expor publicamente o impacto da poluição do rio Tejo decorrente da atividade industrial nas suas margens. Na sua autobiografia tóxica, registada em formato vídeo, Arlindo expõe numa margem do rio Tejo as ocorrências de descargas ilegais e o seu impacto na flora e fauna do local. Este relata os acontecimentos de forma distante, ainda que visivelmente consternado. Todavia, ao minuto 16:50 e seguintes da sua autobiografia tóxica, a sua ação de pegar no leito do rio, um pargo morto por contaminação e o atirar de forma violenta para trás do seu caminho (Figura 4) evidencia um conflito entre o eu e o espaço, entre o estado atual daquele local e as suas memórias de infância de quando ali pescava, com o seu pai de forma recreativa e para subsistência da sua família.

Figura 4. Arlindo Marques evidencia o impacto da poluição do rio Tejo, resgatando do rio um pargo morto pela contaminação²⁴.

b) A articulação entre histórias e temas

É possível identificar em várias narrativas biográficas um discurso que articula a experiência individual com a resistência do coletivo, bem como a articulação de várias causas, lutas, temas e desejos que levaram à contaminação e/ou mobilização popular, revelando uma interconexão com o biológico, o económico e o sistema de produção e consumo industriais, entre outros aspetos.

²⁴ TOXIC BIOS, 2019.

Exemplo deste fato é a autobiografia tóxica de José Luís Almeida (Figura 5), jornalista do Jornal Gazeta das Caldas, que participou no movimento ambientalista da década de 70 do século XX contra a construção de uma central nuclear em Ferrel, Peniche, e que relata de forma bem documentada o contexto do movimento ambientalista nos pós 25 de Abril.

Figura 5. José Luís Almeida relata a evolução da mobilização ambientalista de escala internacional contra a construção de uma central nuclear em Ferrel, Peniche²⁵.

Ao explorar a interconexão entre história pessoal e história coletiva a metodologia de autobiografia adotada pelo projeto expõe na primeira pessoa o processo de construção de cada história, tornando evidente o impacto da intervenção do indivíduo em rede, em associação com outros/diferentes atores — humanos e não humanos — e as suas dinâmicas — (re)definido o contexto ao se associarem e participarem de alianças, conflitos e processos de mediação²⁶.

Não obstante a interligação nacional da maioria dos intervenientes das autobiografias recolhidas pela equipa nacional constatou-se no decorrer do processo de trabalho, particularmente numa fase inicial de mapeamento, a existência de um esparso registo histórico ambiental de Portugal, nomeadamente antes de 1974 (décadas de ditadura de 1926 a 1974), especificamente no tocante aos seus atores e processos de mobilização coletiva. Este mesmo facto evidenciou a desconexão histórica entre os movimentos de justiça ambiental em Portugal, em particular no que diz respeito aos processos de divulgação da

²⁵ TOXIC BIOS, 2019.

²⁶ CALLON, 1986; LATOUR, 1999.

situação de rutura da osmose ambiental na esfera pública e à mobilização da sociedade civil contra ela, representando assim uma perda de conhecimento relevante.

c) A visão altermundista e de justiça intergeracional

Ainda assim, as narrativas revelaram uma porosidade permeada por histórias que se cruzam e outras que divergem, considerando que o espaço onde se situam representa uma considerável influência na construção do eu e nos traços de personalidade dos indivíduos. Este elemento é tornado ainda mais evidente através do registo de autobiografias distintas (registadas em encontro das pessoas e conversa coletiva) sobre uma mesma fonte de contaminação tóxica, propícias para a criação e verificação da existência de múltiplos mundos²⁷, como é o caso das autobiografias tóxicas sobre a contaminação da Ribeira da Boa Água em Torres Novas.

Figura 6. Autobiografias tóxicas de António Gameiro, Carla Pereira, Manuel Rodrigues e Maria Luísa, sobre a contaminação da Ribeira da Boa Água, situada no Rio Almonda, Torres Novas²⁸.

Tornando visível a ecologia de saberes²⁹, diálogo horizontal de conhecimentos que valoriza os conhecimentos subalternizados, co-construído pelo conhecimento das comunidades locais afetadas pelas fontes de contaminação tóxica, as autobiografias coletadas consideram a injustiça intergeracional desse epistemicídio³⁰ face aos saberes tradicionais locais e práticas não hegemónicas de interação entre humanos e ambiente.

²⁷ ESCOBAR, 2015.

²⁸ TOXIC BIOS, 2019.

²⁹ SANTOS, 2007.

³⁰ SANTOS, 2010.

A partilha de memórias na primeira pessoa expõe a voz do descontentamento cívico pela falta de informações oficiais sobre as consequências da contaminação tóxica que atinge as pessoas que atualmente vivem com a contaminação, bem como a preocupação do seu impacto para as gerações futuras e para a perpetuação da injustiça ambiental. Um ato que contribui para uma mudança de representações simbólicas e concretas da natureza para os seres humanos³¹.

d) Um mecanismo de empoderamento das/os cidadãs/ãos e político

A construção por parte das entidades poluidoras e entidades auxiliares no processo de contaminação, de uma ideologia do otimismo tecnológico³², que defende que a própria tecnologia pode controlar e solucionar os impactos gerados pelos processos de produção industrial e seus produtos, é um elemento frequentemente referido pelos intervenientes das autobiografias tóxicas recolhidas pela equipa nacional. Em todas estas se torna evidente que tal construção é paralela a um processo de consciencialização individual e mobilização coletiva baseada no entendimento e reconhecimento que tais atividades económicas que acompanham as atividades poluidoras, promovem a operacionalização sistémica da natureza como ferramenta para a produção de bens e crescimento das economias de forma insustentável, dominada por grupos económicos internacionalmente articulados, exercendo a hegemonia do poder para a defesa dos seus interesses.

A dialética produção-destruição evocada nas autobiografias é entendida pelos intervenientes enquanto elemento condicionante do direito à dignidade humana, manifestando-se na autobiografia tóxica através do relato dos processos quotidianos de opressão e colonização dos espaços pela *forma mentis* do capitalismo.

O caso mais paradigmático deste processo de consciencialização individual e mobilização coletiva é sem dúvida a autobiografia tóxica de Filipe Veríssimo, maestro que relata o seu processo de tomada de conhecimento dos impactos nefastos do pesticida de síntese glifosato através de uma colaboração da Plataforma Transgénicos Fora no projeto internacional DETOX³³.

---

³¹ SHIVA, 2009.

³² PORTO & FREITAS, 2006.

³³ Mais informação sobre esta iniciativa em <<https://www.stopogm.net>>.

Figura 7. Na sua autobiografia tóxica, Filipe Veríssimo relata o seu processo de tomada de consciência dos impactos nefastos do pesticida artificial glifosato e as alterações à sua visão de mundo desde então³⁴.

O ato de contar histórias (*storytelling*) patente na metodologia da autobiografia tóxica adotada pelo projeto não visa apenas coletar histórias de contaminação. Este implica igualmente o seu contributo na construção da comunidade. No seu decorrer são criadas ligações humanas que constroem uma ágora narrativa onde formas não-normativas de conhecimento e reflexão são transformadas em conhecimento coletivo. Através do seu foco nas narrativas na primeira pessoa a metodologia adotada contribui concomitantemente para a compreensão do processo de construção de uma comunidade resiliente³⁵.

CONCLUSÃO

Considerando a existência de um contexto de manipulação da história criada de cima para baixo, recorrendo a uma lógica opressiva, o projeto TOXIC BIOS visa ampliar o escopo e posicionamento da intervenção académica dentro da sociedade, mobilizando metodologias flexíveis, participadas e não opressivas de co-criação de conhecimento. De forma aberta e plural, o projeto procura mobilizar atores principais cujas vozes frequentemente não são ouvidas no contexto académico, possibilitando assim que estes, na primeira pessoa contem a sua história de contaminação tóxica, contribuindo concomitantemente para uma mudança de paradigma do contexto de contaminação.

³⁴ TOXIC BIOS, 2019.

³⁵ ARMIERO *et al.*, 2019.

Através deste processo, e especificamente no caso do trabalho da equipa no projeto TOXIC BIOS em Portugal, ficou evidente a contribuição deste processo de diálogo através da utilização do material produzido para reforçar o movimento pela justiça ambiental em Portugal, proporcionando uma avaliação rigorosa de processos históricos particulares, da perspetiva das pessoas e comunidades afetadas.

BIBLIOGRAFIA

- AGYEMAN, Julian (2008) — *Toward a 'just' sustainability?*. «Continuum», vol. 6, n.º 22, p. 751-756. <doi:10.1080/10304310802452487>.
- ALAIMO, Stacy (2010) — *Bodily natures: Science, environment, and the material self*. Bloomington: Indiana University Press.
- ARMIERO, Marco; SEDREZ, Lise (2014) — *A history of environmentalism: Local struggles, global histories*. London: Bloomsbury.
- ARMIERO, Marco; ANDRITSOS, Thanos; BARCA, Stefania; BRÁS, Rita; RUIZ, Sergio; CAUYELA, Çağdaş Dedeoğlu; DI PIERRI, Marica; FERNANDES, Lúcia; GRAVAGNO, Filippo; GRECO, Laura; GREYL, Lucie; LENGU, Ilenia; LINDBLOM, Julia; MILANEZ, Felipe; PEDRO, Sérgio; PAPPALARDO, Giusy; PETRILLO, Antonello; PORTALURI, Maurizio; PRIVITERA, Elisa; SARI, Ayşe Ceren; VELEGRAKIS, Giorgos (2019) — *Toxic Bios: Toxic Autobiographies – A Public Environmental Humanities Project*. «Environmental Justice», vol. 1, n.º 12. <doi.org/10.1089/env.2018.0019>.
- CALLON, Michel (1986) — *The sociology of an actor-network: the case of the electric vehicle*. In CALLON, Michel. *et al., eds. — Mapping the dynamics of science and technology*. London: Macmillan, p. 19-34.
- DE MARCHI, Bruna; FUNTOWICZ, Silvio (2003) — *Ciência pós-normal, complexidade reflexiva e sustentabilidade*. In LEFF, org. — *Epistemologia ambiental*. 2.ª edição. São Paulo: Cortez Editora, p. 65-98.
- ESCOBAR, Arturo (2015) — *Territorios de Diferencia: la ontología política de los 'derechos al territorio'*. «Cuadernos de Antropología Social», n.º 41, p. 25-38.
- PORTO, Marcelo; FREITAS, Carlos (2006) — *Saúde, ambiente e sustentabilidade*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ.
- HAIVEN, Max; KHASNABISH, Alex (2014) — *The Radical Imagination: Social Movement Research in the Age of Austerity*. London: Zed Books.
- JASANOFF, Sheila (2004) — *The idiom of co-production*. In JASANOFF, Sheila — *States of knowledge: The co-production of science and social order*. London: Routledge.
- LATOUR, Bruno (1999) — *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*. London: Harvard University Press. Harvard.
- NIXON, Rob (2011) — *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Harvard: Harvard University Press.
- SANTOS, Boaventura (2007) — *Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. «Novos Estudos Cebrap», n.º 79, novembro, p. 71-94.
- (2010) — *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce. Disponível em <[https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/44164/1/Descolonizar el saber, reinventar el poder.pdf](https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/44164/1/Descolonizar%20el%20saber,%20reinventar%20el%20poder.pdf)>. [Consulta realizada em 12/01/2019].
- SHIVA, Vandana (2009) — *Resources*. In SACHS, Wolfgang, ed. — *The development dictionary a guide to knowledge as power*. 2.ª edição. London: Zed Books, p. 228-242.
- THONE, Frank (1935) — *Nature rambling: we fight for grass*. «The Science Newsletter», vol. 27, janeiro, p. 5-14.

- TOXIC BIOS (2019) — Site do projeto. Disponível em <<http://www.toxicbios.eu/>>. [Consulta realizada em 12/01/2019].
- VELICU, Irina; KAIKA, Maria (2015) — *Undoing environmental justice: Re-imagining equality in the Rosia Montana anti-mining movement*. «Geoforum», n.º 84, p. 305-315. Disponível em <<https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2015.10.012>>.

SCALE AND METAPHOR: THE ROLE OF THE BODY IN THE PERCEPTION OF SCALE

SARA NAVARRO*

Abstract: Combining my sculpture training with my professional experience in the museum and science communication areas, in this paper I explore and develop the potential role of contemporary sculpture in communicating archaeology in the museum context. I study the way how contemporary art — particularly sculpture — can be included in archaeological research about the human representation in prehistory as well as the value that this transdisciplinarity can bring to this particular field of study.

Keywords: heritage studies; Art and Archaeology; science communication; prehistoric figurines.

Resumo: Conjugando a minha formação em escultura com a experiência profissional na área da museologia e da comunicação de ciência, no âmbito do presente artigo, exploro e aprofundo o potencial papel da escultura contemporânea na comunicação de arqueologia em contexto museológico. Estudo a forma como a prática artística contemporânea — em particular a escultura — se pode integrar no trabalho de investigação arqueológica sobre a representação humana na pré-história, assim como a valorização que esta transdisciplinaridade pode trazer a esta particular área de estudo.

Palavras-chave: estudos patrimoniais; Arte e Arqueologia; comunicação de ciência; figuras pré-históricas.

Focusing on scale issues of human representation, I aim to develop innovative museum strategies which, because they include the display of contemporary sculpture in archaeological contexts, can trigger the agency of the visitors so that their experience becomes more active, free and subjective. Archaeology (as well as the other human and exact sciences) tries to communicate with an ever growing and less specialized

---

* Universidade de Lisboa/Faculdade de Belas-Artes/Centro de Investigação e de Estudos em Belas-Artes. Email: saranavarrocondesso@gmail.com.

audience¹. According to this, museums and archaeological settings — as privileged places of dialogue between the discipline and society — should provide active and significant heritage-related experiences². However, I think that the traditional display methods are not always up to this challenge and end up creating limiting environments that do not stimulate individual thought³. Therefore, new creative approaches in the exhibition program could positively enhance the archaeological experience of the public and at the same time contribute to a new way of safeguarding heritage.

Over the last two decades, dynamics between sculpture and archaeology have been shifting from the more traditional relationships based on formal analogy and mutual inspiration to other — much more interesting in my opinion — relationships that maximize and explore the potential of joint research projects carried out by transdisciplinary teams of artists and archaeologists⁴. The simple reciprocity relationships between the two disciplines are becoming much more complex interactions, where both disciplines address the same issues and adopt working methods of each other⁵. I believe that the growth of this trend reflects similar developments that have been happening in cognate disciplines such as anthropology and corresponds to a significant expansion of the relationship between art and science in the field of academic research.

Contemporary sculpture has been changing into what we can describe as a wide research program that takes a critical look at what we are. Characterised by a multiple or expanded nature, it becomes more and more culturally and socially relevant. The exploration of ways of thinking, communicating and displaying characteristics of contemporary art expands the notion of art beyond visual representation, and makes it an interesting form of research and communication for the other fields of knowledge⁶.

The transdisciplinary research I propose makes room for artistic production and scientific reflection. In the process, it brings together initiatives of several research areas (sculpture, archaeology, museums) and puts on an equal footing different positions, practices and methodologies of the arts and the sciences⁷. One of my main concerns is to perceive sculpture as a form of research while trying not to fall into the appealing and simplistic claim that all art is research, nor into the threatening abrasion of art that results from its subordination to scientific standards. I believe that this path stimulates the exploration of the specific potential of art in the context of research as well as the conscious pursuit of new forms of knowledge.

---

¹ MATSUDA, 2009: 90-97.

² MERRIMAN, 2009.

³ SKRAMSTAD, 2004: 118-132.

⁴ BAILEY, 2014a: 231-250.

⁵ REA, 2011: 19-30.

⁶ FERNANDES DIAS, 2011: 103-129.

⁷ PALMER, 2004: 145-156.

Figure 1. Work in Progress, Sara Navarro (2019).
Photograph: Michael Vieira).

Figure 2. Work in Progress, Sara Navarro (2019).
Photograph: Michael Vieira.

Based on previous experiences, I believe that the display of contemporary works of art in archaeological settings can be, besides good to look at, good to think about⁸ insofar as it changes the place and challenges the visitors, re-orienting them towards an innovative commitment between the contemporary and the archaeological character of the space. To display is to suspend, is to take the objects away from their original context and make them available for contemplation and thought. More than a static object that is locked in its material boundaries, the sculpture represents in this context a path, a movement between matter and the memory that inhabits it.

Due to the unparalleled visual experience they create and the way they fill the exhibition space, the three-dimensional works of art (contemporary sculpture/installation) lead to a strong physical interaction with the public and at the same time have the power to activate their agency. This way they bring vitality to the museum experience and can lead the visitors to more active, free and subjective interpretations⁹. Sculpture makes it easier for visitors to be physically involved, confronting them with its presence and leading them to discover its shape, its matter, its detail. These aspects may draw and keep the attention of the visitors, encouraging them to independently explore the meanings of the work and of the archaeological context where it is displayed¹⁰.

Due to its important ability to raise doubts (and not give answers), contemporary sculpture makes the viewer work. By placing visitors in the context of a live archaeological setting, the exhibitions that I propose challenge the visitors to think, seeking the meaning of the material traces that are in front of them. Triggering original dialogues between the visitors and the material traces of the past, contemporary sculpture may, for instance, steer them to important topics, concepts or materials that are usually dormant in the museum space or archaeological setting¹¹. Aiming to get an active answer from the visitors, the exhibition of contemporary sculpture in archaeological settings contributes to an inclusive discourse within the scope of heritage-related practices, a discourse that seeks the equivalence of thought between the public (visitors) and the experts (curators) or between the non-archaeologists and the archaeologists¹².

With this ongoing research project, I try to offer an overall view of the implications of scale in human representation in pre-historic times, by analysing not only the contextual matters of size and scale of the artefacts but also the metaphors that arise when we reduce or increase the scale of a representation¹³. What is reduction and what is exaggeration as ways of representing or meaning? What changes when we change the

---

⁸ WALLIS, 2011: 133-160.

⁹ ACHESON ROBERTS, 2013: 1-21.

¹⁰ ACHESON ROBERTS, 2013: 1-21.

¹¹ ACHESON ROBERTS, 2013: 1-21.

¹² ACHESON ROBERTS, 2013: 1-21.

¹³ STEWART, 1993: 104-125.

scale of human representation? What is the relationship between the different scales of human representation and the viewer? The change of the scale of human representation, from miniature to giant, will be viewed in this project as something that can both bring the visitors closer to and drive them away from the sculpture (representation) thus eliciting new symbolic relationships between matter (object) and meaning (narrative).

Focusing on the study of particular examples of anthropomorphic figurines that are characteristic of the Neolithic in central and eastern Europe, I move away from the more traditional arguments connected with the gender categories that link these representations to mother goddesses or to fertility cults. In my opinion, they lead to oversimplification and end up restricting their study. I am not interested in discussing their role as ritual figures, toys, portraits of ancestors or teaching tools. I am interested instead in exploring the rhetorical power that the body, and therefore its representation, has as locus of identity¹⁴.

My training in sculpture leads me to see any representation act as an interpretation act where, through a given medium, the authors decide on the basis of the model what they should or should not represent (Figure 1 and Figure 2). In this sense, I do not see the pre-historic anthropomorphic representation as a representation of something but rather as a representation towards something¹⁵. This aspect gives it an agency ability inside which it acquires the ability to act, affect or build different meanings according to the different conditions of the viewer/handler. To research through sculpture is to study the assumptions and the systems that are the building blocks of the way we see the world. Always taking art practice as the starting point, sculpture is viewed here as both material object and intellectual research.

In a research that moves away from the archaeologic context, with this paper I hope to contribute in an original way to the transdisciplinarity between art and archaeology. I view this proposal as a complex and challenging type of research that uses objects of the past with a view to their contemporary transfiguration¹⁶. In short, I propose to go beyond the more usual narratives of art as archaeology or archaeology as art (traditionally based on formal analogy and mutual inspiration). I propose to explore the potential of work that goes beyond what is traditionally understood and accepted as either artistic research or archaeologic research. A new vision that benefits from the end of the need for interpreting or representing the past in order to open up a whole potential of creative action on these particular traces of the past.

---

¹⁴ BAILEY, 2014b: 31.

¹⁵ BAILEY, 2012: 249.

¹⁶ BAILEY, 2017: 691-701.

BIBLIOGRAPHY

- ACHESON ROBERTS, L. (2013) — *The Role of Sculpture in Communicating Archaeology in Museums*. Papers from the Institute of Archaeology. DOI: <<http://dx.doi.org/10.5334/pia.425>>.
- BAILEY, D. W. (2012) — *Figurines, Corporeality and the Origins of Gender*. In BOLGER, D., ed. — *A Companion to Gender Prehistory*. London: Wiley, p. 244-64.
- (2014a) — *Art/archaeology/art: letting-go beyond*. In RUSSELL, Alden I.; COCHRANE, A., eds. — *Art and Archaeology: Collaborations, Conversations, Criticisms*. New York: Springer, p. 231-250.
- (2014b) — *Touch and the cheirotic apprehension of prehistoric figurines*. In DENT, P., ed. — *Sculpture and Touch*. London: Ashgate, p. 27-44.
- (2017) — *Disarticulate-Repurpose-Disrupt: Art/Archaeology*. «Cambridge Archaeological Journal», 27 (4), p. 691-701.
- FERNANDES DIAS, J. (2001) — *Arte e Antropologia no século XX: modos de relação*. «Etnográfica», 5 (1), p. 103-129.
- MATSUDA, A. (2004) — *The Concept of “the Public” and the Aims of Public Archaeology*. «Papers from the Institute of Archaeology», 15, pp. 90-97. DOI: <<http://doi.org/10.5334/pia.224>>.
- MERRIMAN, N. (2009) — *Beyond the Glass Case: The Past, the Heritage and the Public*. London: Routledge.
- PALMER, R. (2004) — *Recherché: Artists’ Research and Practice-Led PhD*. In HANNULA, M.; KAILA, J.; PALMER, R.; SARJE, K. (2013) — *Artists as Researchers: A New Paradigm for Art Education in Europe*. Helsinki: Academy of Fine Arts, University of the Arts Helsinki, p. 145-156.
- REA, W. (2011) — *Shared sites and misleading affinities: sculpture as archaeology, archaeology as sculpture*. In BONAVENTURA, P.; JONES, A. (2011) — *Sculpture and Archaeology*. London: The Henry Moore Foundation, p. 19-30.
- SKRAMSTAD, H. (2004) — *An agenda for Museums in the Twenty-First Century*. In ANDERSON, G., ed. — *Reinventing the Museum: Historical and Contemporary Perspectives on the Paradigm Shift*. Oxford: Altamira Press, p. 118-132.
- STEWART, S. (1993) — *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. Durham: Duke University Press.
- WALLIS, J. (2011) — *Stainless steel/standing stones: reflections on Anish Kapoor at the Rollright Stones*. In BONAVENTURA, P.; JONES, A. (2011) — *Sculpture and Archaeology*. London: The Henry Moore Foundation, p. 133-160.

PARTE III

ARTES

As artes da pintura, do cinema, da música, da arquitetura, da cerâmica, do design, da literatura (poesia) são abordadas nesta secção de diferentes pontos de vista, em diversos contextos, com intuitos diversificados, mostrando bem a extrema riqueza do mundo da criatividade artística como expressão do ser humano. Desde a «peça» ou obra isolada, à cidade como ambiente artificial, desde a aprendizagem de técnicas de outros povos, ao ensino da arquitetura, esta secção mostra-se rica de ressonâncias e de sugestões para pensar o «fazer».

FAZER COISAS (ABC)

MIGUEL LEAL*

Resumo: Quando alguém me pergunta o que é que eu faço, eu respondo muito simplesmente que *faço coisas*. De facto, seja no estúdio ou noutro sítio qualquer, eu faço coisas, mesmo quando me limito a deixá-las acontecer. Mas o que é que significa que possa definir a minha prática desse modo simples? Como explicar que mesmo quando não estou a trabalhar estou de algum modo a fazer coisas, e que mesmo antes de as coisas começarem a existir elas já lá estão, à espera de acontecer? Como explicar que frequentemente não sou eu que falo, mas sim as coisas que falam através de mim, transformado assim na marioneta falante de um teatro manipulado por essas coisas que me limitei a activar?

Não há uma única via para nos aproximarmos destas questões. Dizer que *Faço coisas* é a única forma que me ocorre neste momento para definir uma prática que não tem um nome ou um propósito claro. Neste texto tento discutir estes problemas do ponto de vista da prática artística, da minha própria prática.

Palavras-chave: arte; artes plásticas; prática de estúdio; experimentação.

Abstract: When someone asks me what do I do, I often answer most simply that *I do things*. In fact, either in the studio or elsewhere, I do things, even when I just let them happen. But what does it mean that I can define my practice that way? How can I explain that even when I am not working I am somehow doing things, and that even before things start to exist they are already there? How to explain that it is often not me speaking, but that things speak through me, the talking puppet of a theater manipulated by those same things I had just activated?

---

* FBAUP/i2ADS. Miguel Leal (Porto, 1967). Artista Plástico. Vive e trabalha no Porto. Miguel Leal estudou Artes Plásticas — Pintura na ESBAP, História da Arte na Faculdade de Letras da UP e Comunicação e Linguagem na FCSH da UNL. É professor de Artes Plásticas e Multimédia na Faculdade de Belas Artes da Universidade do Porto (FBAUP) e membro integrado do Instituto de Investigação em Arte, Design e Sociedade (i2ADS).

There is not a single way to address these questions and to say *I do things* is perhaps the only way I could think of to define a practice that lacks a name and a clear purpose. On this text I will try to discuss these problems from the point of view of artistic practice, my own practice.

Keywords: art; visual arts; studio practice; experimentation.

Figura 1.

Esta é uma imagem do meu estúdio em Outubro de 2018, dois dias antes deste colóquio, desarrumado e cheio de coisas mais ou menos ao abandono. Mudei-me para este espaço há um mês atrás e com a mudança tudo ficou mais caótico. Nos 120 m² deste rés-do-chão espalham-se ainda sem uma ordem clara os objetos que chegaram de outros sítios. Cada incursão no meio deste depósito é surpreendente, até para mim, revelando a todo o momento coisas que julgava perdidas ou dando como perdidas coisas que julgava saber onde estavam.

A maior parte do que vemos à direita nesta imagem são os meus objetos pessoais: roupas, sapatos, mobília, louça, panelas ou livros. À esquerda as minhas coisas de trabalho: arquivos, papéis, livros, desenhos, trabalhos desmembrados ou inacabados, projetos antigos e recentes, ferramentas ou máquinas. Há uma linha imaginária que parece dividir estes dois mundos. Na verdade, são uma e a mesma coisa, sendo difícil separar estas duas realidades. Nesta casa junto pela primeira vez um sítio para habitar e um sítio para trabalhar; agora que as coisas se misturam essa indistinação torna-se mais clara.

No entanto, olhando para trás, para os últimos 25 ou 30 anos, reparo que quase sempre tive um estúdio, um espaço dedicado ao meu trabalho, ainda que a partir de certa altura tenha deixado de precisar do estúdio para fazer o trabalho acontecer; ainda que frequentemente o trabalho tenha acontecido fora do estúdio; ainda que a minha

prática tenha sido em muitos momentos mais extensiva do que intensiva. A partir de certa altura, o estúdio foi apenas um sítio onde as coisas esperaram, mais ou menos inertes e ao abandono, pelo momento certo para serem ativadas ou, então, simplesmente, um espaço de refúgio de outras ocupações do dia-a-dia. Por vezes ia para o estúdio apenas para fugir da necessidade constante de trabalhar que parece perseguir os artistas como uma servidão voluntária e quase compulsiva. Ia para o estúdio para parar de trabalhar ou, pelo menos, para adiar fazer aquilo que era suposto ser feito. Houve sempre, é claro, com regularidade, momentos de trabalho intenso mas, tanto quanto me consigo recordar, esses estúdios que fui tendo ao longo dos anos (assim de repente conto pelo menos 9 ou 10), foram quase sempre espaços silenciosos e calmos, mesmo quando partilhados ou usados para trabalho colaborativo, sítios mais ou menos arrumados mas sempre cheios de coisas, coisas feitas ou coisas à espera de serem feitas.

À primeira vista, essas coisas, à semelhança de todas as imagens (que são também coisas, na sua materialidade, convém não esquecer) são silenciosas e ali, na imagem com que comecei, parecem com efeito mudas. Falo incessantemente sobre elas desde o início deste texto, mas nunca pensamos que são elas que falam. Dessas coisas, e da imagem que lhes deu corpo, diríamos que não têm língua ou que, no limite, como proporia talvez a antropologia, são coisas boas com as quais pensar. Ora, o que eu quero sugerir é que essas coisas não são mudas mas sim entidades falantes. Desatam a língua dos outros e a nossa em particular mas, sobretudo, falam, e nós quando falamos são elas que falam através de nós, invertendo os princípios do ventriloquismo.

Esta presença de coisas — objetos vários, nas suas diferentes instâncias — é pois essencial para perceber o conjunto de operações a que me refiro quando falo do estúdio. A prática de estúdio ou de atelier é para mim mais sobre essa materialidade falante das coisas, na sua autonomia, do que sobre produzir qualquer coisa. É mais sobre fazer coisas mesmo quando nada está a ser feito, no sentido dessa inércia que persegue um certo tipo de trabalho que acredita que as coisas, na sua materialidade, têm uma autonomia e uma vida própria que irá em grande parte determinar a natureza dos trabalhos.

Figura 2. *How to turn dust into gold*, 2017 (Hilton levitating the stone). *A Glimmer of Freedom*, Campo de Concentração do Tarrafal, Cabo Verde.

Quando estudei Pintura nos anos 80 ensinaram-me um *métier*. Depois disso a minha prática foi em grande parte um exercício de esquecimento desse *métier*, num processo de invenção de uma outra forma de fazer (as) coisas.

A repetição dos gestos e a familiaridade com os processos de manipulação dos materiais é central para as artes plásticas. Contudo, devemos considerar também o quanto a deriva operativa, o trânsito e o cruzamento entre diferentes *media* pode oferecer outras hipóteses de ativação dos processos de trabalho. Muito rapidamente fui descobrindo, experimentando e olhando à minha volta, que podia transportar a ideia de que a arte é coisa feita do seu próprio fazer para fora de um quadro de especialização, fosse esta oficinal, tecnológica ou medial. Hoje posso dizer que minha prática não é de estúdio e também que não tem um *medium* de eleição. Isto não significa que a arte tenha deixado para mim de ser essa coisa que se faz do seu próprio fazer, mas tão-só que a minha prática se tornou extensiva e derivativa, num grau em que a especialização tecnológica ou medial deixou de ser fundamental para o trabalho aparecer. Esse processo foi lento e fez-se inicialmente do território mais fechado da pintura para o campo aberto da imagem e depois, gradualmente, para uma visualidade que procurou pensar a especificidade material das imagens, na sua relação com o mundo e com os corpos. De repente, não estava já no território das imagens mas no das coisas, dessas coisas que convivem connosco.

Assim, e apesar da necessidade que ia sentindo de ter um sítio de trabalho, com frequência o estúdio passou a estar fora do estúdio. Aos poucos e poucos, a reconfiguração do meu próprio trabalho fez com que o estúdio se mudasse para o seu espaço de apresentação. A não ser pontualmente, já não se tratava de usar o estúdio como o lugar de produção mas sim como lugar de trânsito no movimento das coisas entre diversas existências. Por um lado, o estúdio manteve para mim uma função convencional, muito centrada na ideia de que se trata de um espaço reservado e na sombra, ainda que hiperativo, como os bastidores mais ou menos frenéticos de um teatro onde os atores aguardam pelo momento certo de saltar para o palco, onde se preparam os adereços ou se manipulam as luzes e os cenários. Por outro, o estúdio passou a ser um lugar estranho onde nada parecia acontecer, de atividade quase igual a zero, entregue apenas às coisas que aí esperavam pacientemente pelo seu destino. A alternância entre momentos de inércia e de ação passou a ser fundamental e, por vezes, desequilibrada. O hábito de ir trabalhar para o estúdio manteve-se durante largos períodos, mas cada vez mais esse trabalho era entregue às próprias coisas, a essas coisas falantes. Na prática isto significa que os meus processos de trabalho se tornaram extensivos. Deixei gradualmente de ir para o estúdio fazer e manipular coisas dia após dia, como tinha aprendido desde muito cedo. Continuei a fazer coisas mas aprendi a esperar pelo momento certo para as ativar. Frequentemente, essas coisas, apenas iniciadas ou esboçadas, outras vezes encontradas ou recuperadas de trabalhos anteriores, precisaram de anos de espera antes de encontrarem a oportunidade de serem transformadas numa outra coisa.

Figura 3. *Duplo Forró*, 2016 (detalhe). Mesas de bilhar, bolas em suspensão e som directo da cozinha. (Projecto «Regime de meia-pensão», da Mezzanine, no café Ceuta, no Porto).

Degas terá dito um dia a Mallarmé que não conseguia escrever poesia apesar de ter muitas ideias, ao que Mallarmé terá respondido «Não é com ideias, meu caro Degas, que fazemos versos. É com palavras».

Como disse, a minha prática não é de estúdio (*studio based*) e não tem um *medium* específico (*medium based*). Ultimamente, quando alguém me pergunta o que é que eu faço, qual a natureza do meu trabalho, eu começo quase sempre por responder que faço coisas. De facto, seja no estúdio ou noutro sítio qualquer, eu faço coisas, mesmo quando me limito a deixá-las acontecer. Mas o que significa então, neste contexto, fazer coisas? Ou, para dizê-lo de outra forma, o que é que significa que possa definir e resumir a minha prática desse modo simples? Como explicar que mesmo quando não estou a trabalhar estou de algum modo a fazer coisas, que mesmo antes de as coisas começarem a existir elas já lá estão, à espera de acontecer? Como explicar que frequentemente não sou eu que falo, mas sim as coisas que falam através de mim, transformado assim na marioneta falante de um teatro manipulado por essas ventríloquas que me limitei a ativar.

Não devemos confundir fazer coisas com outras ações como produzir, operar, atuar, criar, gerar ou agir. Este fazer coisas a que me refiro envolve um largo espectro de operações, no sentido de uma ação clássica mas também da inação ou da espera. Neste fazer coisas reúnem-se todos esses verbos, do produzir ao agir, mas ao mesmo tempo há aí um espaço intersticial e indefinido onde a inércia é também uma forma de ação. Assim, não há uma diferença substancial entre a ação e não ação. Nesse espaço intersticial o não operativo é também operativo.

Regressemos então às coisas, feitas e por fazer, sobretudo a essas coisas deixadas ao abandono anos a fio num canto do estúdio ou entre as páginas de um caderno, para tentarmos perceber melhor a equiparação da ação à inação. Para mim esta ideia torna-se mais clara de cada vez que algo desencadeia o trabalho e coisas que apenas esperavam pelo seu momento de entrar em cena se tornam subitamente operativas, por vezes para minha própria surpresa. Que isso se faça menos pela minha interferência direta e mais na dependência das próprias coisas e das circunstâncias do momento, ajuda a perceber o quanto esses mecanismos de ativação resultam, com frequência, da vontade própria das coisas.

É por isso que eu digo que muitas vezes o trabalho é feito sem que nada pareça estar a ser feito. Fazer coisas é também não fazer nada. Significa isto que este fazer coisas inclui diversas operações, obscuras e invisíveis, que são como que um fluxo subterrâneo que vem à superfície apenas de tempos a tempos, não como fatalidade ou como algo inexplicável mas enquanto regra que se aplica aos modos de fazer da prática artística, onde o abandono e a delegação são usuais.

Sem contradição, estou ao mesmo tempo absolutamente comprometido com a ideia de fazer coisas num sentido mais convencional, a partir de modalidades que

envolvem um mantra operativo e uma prática continuada que cruza experiência e experimentação, noções que são fundamentais para o meu trabalho. Preciso de manipular e transformar coisas para fazer outras coisas. O meu trabalho é transformista, resultando sempre de processos de transformação e mudança: coisas que se transformam noutras coisas. Isto implica a plasticidade como princípio, entendida como a qualidade de algo que é capaz de receber e conservar a forma e a informação, mas que é ao mesmo tempo instável, mutável e, talvez, imprevisível, contra todas as probabilidades.

Figura 4. *Cabeças/Heads*, 2018 (detalhe). Capacetes, chumbo, agulhas de acupuntura. Dimensões variáveis.
Foto: CIAJG, Guimarães.

Aquilo que quis trazer aqui como tópico foi justamente este movimento entre duas visões aparentemente contraditórias do meu trabalho: por um lado, a necessidade de esquecer um *métier* e aprender a deixar as coisas fazerem-se por si; por outro, a colocação dos princípios plásticos da transformação e da mudança no centro da minha prática, ao ponto de a definir a partir da ideia de que, antes de mais, faço coisas. Com efeito, atribuir um papel central ao estúdio parece ir contra o facto de sentir não precisar dele para que o trabalho se faça; dizer que não consigo imaginar o meu trabalho sem uma experiência de manipulação direta das coisas parece ir contra a possibilidade de que as coisas possam acontecer em autonomia, apesar da minha interferência nos processos; sublinhar os momentos em que o trabalho está simplesmente à espera de acontecer parece contradizer a ideia, que pedi emprestada a Robert Morris, que sempre foi importante para mim: *a arte é feita do seu próprio fazer*.

Não há uma única via para nos aproximarmos destas questões. Dizer que *Faço coisas* é a única forma que me ocorre neste momento para definir uma prática que não tem um nome ou um propósito claro e que, ainda para mais, recusa qualquer tipo de especialização. Mas como falar de fazer coisas sem remeter para essas mesmas coisas, que se desdobram em muitas outras coisas e instâncias, como uma matrioshka? Eu, pelo meu lado, só o posso fazer através da minha própria experiência, da minha própria prática:

<http://ml.virose.pt/>

<http://ml.virose.pt/blog/>

http://ml.virose.pt/blog/talk_to_me/

PAINTING/MAKING; THE QUESTION OF MEANINGS AND VALUES

CRISTINA LOPES*

Abstract: This work seeks to give some contributions related to my painting, the process of making as well as to my philosophical research. I try that my fields of enquiry, are not just products of complex historically contingent circumstances, but constructs of the ontological dimension of my paintings as a medium of individuation. Therefor I consider that thinking about the meanings and the values and going beyond a historically and philosophically interrelated conceptual dichotomies is important to increase critical awareness. The late 20th century saw those dichotomies sometimes come under convergence, in fields as diverse as those closest to physical science, such as the philosophy of science, and human sciences which traditionally focused on societies that used to be characterized as lacking science and even history, such as anthropology (and pre-historic archaeology). Many factors have been involved, including the socio-cultural changes that have gradually challenged the predominant pictures of the world. Also, sophisticated critiques about human nature, history and other topics where in argued since the 20th century paradigms for intellectual culture, as for several colonialist, and nationalist political «meta-narratives»¹ and continued to evolve until present. Something of the difficulty of these challenges, as well as a potential relevance is suggested by the argument:

*Going beyond dualism opens up an entirely different landscape, one in which states and substances are replaced by processes and relations; the main question is not any more how to objectify closed systems, but how to account for the diversity of the processes of objectification*².

Keywords: making; painting; meanings; values.

---

* CINSENP International Commission on the Intellectual and Spiritual Expression of Nonliterate Peoples. Email: clopes99@gmail.com.

¹ For instance, BENJAMIN, 1992; FOUCAULT [1972-1977], 1980.

² DESCOLA & PALSSSEN, 1996: 12.

Resumo: Este trabalho procura oferecer algumas contribuições relacionadas com a minha prática de pintura, isto é, o processo de fazer, bem como as questões filosóficas que me ocupam. Procuro que a minha pesquisa e o meu campo de inquérito, não seja apenas produto de circunstâncias contingentes historicamente complexas, mas também, construções da dimensão ontológica das minhas pinturas como meio de individuação. Por isso, considero que é importante pensar sobre o sentido e valor e ir além de uma dicotomia conceitual histórica e filosoficamente inter-relacionada. Desde o século XX que certas dicotomias, por vezes, entraram em convergência, em campos tão diversos quanto aqueles próximos às ciências físicas, tais como a filosofia da ciência, ou em ciências humanas que tradicionalmente se focavam em sociedades que antes eram caracterizadas pela ausência de ciência e até de história, como a antropologia (e arqueologia pré-histórica). Para tal muitos fatores estão envolvidos, incluindo as mudanças socioculturais, que gradualmente desafiaram as imagens predominantes do mundo. Também contribuíram para tal mudança, sofisticadas críticas em que se discutiu desde os paradigmas do século XX, à cultura intelectual sobre a natureza humana, a história e outros tópicos, assim como várias «metanarrativas» políticas, coloniais e nacionalistas³ que continuam a evoluir até á atualidade. Algo sobre a dificuldade desses desafios, assim como a sua potencial relevância é sugerida pelo argumento:

Ir além do dualismo abre uma paisagem completamente diferente, na qual estados e substâncias são substituídos por processos e relações; a questão principal não é mais como objetivar sistemas fechados, mas como explicar a diversidade dos processos de objetivação⁴.

Palavras-chave: fazer; pintura; sentido; valor.

The lines of analysis treated here are based on a reflective experience and focus on the process of making my artistic work. My practice is rooted in traditional representation and methods, but I constantly challenge my understanding of «painting». I explore ways in which paint can represent effects such as light, time, movement, climate or even a «sense of place». I use contrast and color, dramatic lighting, and graphic compositions, which often feature the interplay between man and the environment. I used the lines and colors available to me, distilling the image/feeling into the work, so that through objective representation there is enough room for subjective interpretation. This is clearly stated in some of my Scottish Series paintings, but also in the Italian Series or even in the portraits, and a small sample are presented here. I have always been interested in landscape and the environment, and after concluding my master's degree at Fine Arts University of Lisbon I have nurtured also a bigger interest in drawing and portraits. In recent years I have been also developing attention to philosophical issues with a special focus to Deleuze theoretical approach related to painting and to the operational modes of pictorial images. These «image/sensation», function as, self-sufficient devices that capture and present invisible forces⁵. My work tries to meditate on the strength lines of a given device. In each device the lines cross thresholds according to which they are aesthetic, scientific, political, etc. We emphasize that a device implies lines of forces.

³ Por exemplo, BENJAMIN, 1992; FOUCAULT [1972-1977], 1980.

⁴ DESCOLA & PALSSEN, 1996: 12. (Tradução da autora).

⁵ DELEUZE, 1981: 57.

In this way «The task of painting is defined as the attempt to make visible forces that are not visible»⁶. The purpose of this paper goes along with Deleuze philosophy, and with the path that contribute to the formation of the concept of image within his thought.

The point of departure would then, be approach the dogmatic image of thought under his Philosophy, and the alignment between his philosophy of difference and his studies around the pictorial image, (namely in *Logique de la sensation* and the modern cinematic image — *Cinéma II: L'image-temps*). Understanding how difference manifests itself throughout Deleuze's account does, however, require a brief preliminary note on the distinction between difference and differentiation. As Deleuze explains, we call the determination of the virtual content of an Idea difference; we call the actualization of that virtuality into species and distinguished parts differentiation. As such, difference «resides» at both the virtual and actual aspects of multiplicities. So, Deleuze claims being is nothing but a differentiating process and, for this reason, is synonymous with the process of becoming differentiated. Furthermore, being's differentiating becoming is thoroughly affirmative and comes first and foremost from the explosive internal force which life carries within itself. It means, contrary to identity in the sense of the identical that posit a unified, transcendental ground, Deleuze claims being's differentiation emanates from an immanent process of becoming.

The series of paintings I produced in recent times under the theme of Landscape, some of them belong to the «Scottish Series» and gave account of the differentiation and specific features that we can find in this region. As I am staying for long periods in Aberdeen and traveling to get know better Scotland I have been developing a better acknowledgement of the «sense of place» and put it to the series. As Deleuze explains, «Each series explicates or develops itself, but in its difference from the other series which it implicates, and which implicate it, (...) the essential point is the simultaneity and contemporaneity of all the divergent series, the fact that all coexist»⁷. Also, this work is connected to the concept of rhizome on the one hand and virtual on the other. Here enters the contribution of the concept of rhizome according to Deleuze and Guattari in which «A rhizome would not cease to connect semiotic chains, organizations of power, occurrences that refer to the arts, to the sciences, to social struggles. A semiotic chain is like a tuber that agglomerates very diverse acts; linguistic, but also, perceptive, mimic, gestural, and cogitative (...)»⁸. In those works, it was particularly relevant the relation of the colors, and lights and shadow. Which also alludes to virtual elements and favors the symbiotic relationship of the different parts that set together to deliver the composition. It is the relationship of the different element in the image that constitute a kind of itinerary for the viewer.

---

⁶ DELEUZE, 1981: 57.

⁷ DELEUZE, 2014: 157.

⁸ DELEUZE & GUATTARI, 1995-2000: 16.

Photo 1. *Left* – Glen Spean, Scottish Series, Oil on Canvas. *Right* – Untitled, Italian Series, Oil on Canvas.

Deleuze's point out that multiplicities are not fixed or closed beings, but are constantly becoming; and formed by coherent, unitary boundaries that distinguish them from others. While they may appear to be coherent and unified, multiplicities are constantly altering wholes composed of various lines which branch out in unexpected, non-linear, non-uniform ways⁹. As the configuration of the multiplicity alters as a result of being's differentiation, so too does the subject, totality, and identity that result from that particular multiplicity. Multiplicities are not closed totalities, but are open, composed of different and distinct component parts. Furthermore, it is in the plane of immanence that are contained the virtual and within itself the actualization as the relation of the virtual with other terms. Since the relationship between the current and the virtual is not what can be established between two current ones. The present ones involve already constituted individuals, while that the relation between the present and the virtual forms an individuation in act, or an individuation by relevant points.

Through individuation, the individual or being is constituted, but he is neither the first moment of being, nor the first being, but only a phase of being that constitutes a field proper to individuation. In the pre-individual field in which intensities and flows, lines of force, mobile and communicating differences do not cease to be involved and to be involving, constituting in this way, the vital powers that can emerge from the field. Thus considered, the principle of individuation presupposes a temporal succession, in which this principle performs the operation of individuation until the emergence of the individual itself. Deleuze came from Simondon's concept of individuation, according to which the crystalline individuation does not result from the encounter between a previous form and a matter, constituted before and separately, but rather a resolution that arises within a metastable system rich in potentials: «Pre-existing form, matter and

---

⁹ DELEUZE, 1995: 161.

energy in a system»¹⁰. But in a differently way from Simondon, he privileges the informal values in individuation, the first moment of being, the pre-individual moment, a philosophy of forces, a metamorphic capacity of thought to attain variance of becoming and the germinate power of life. In his intuitive and anti-dialectic method, he conceives the being as a totality that presents itself in multiple variations. Becoming in the light of Deleuze, implies we must think and create concepts, as devices, tools, as something that is created, produced from the given conditions and operating under these conditions. So the concept is a device that makes us think. According to Deleuze and Guattari a concept works as a re-learning of the lived, a re-signification of the world.

The major importance of my practice, and also its meanings and values stands in a position where I do not take refuge in just reflection, but operate, create, experiment, and intervene, through my work, through my paintings. Then in this body of work the research is direct to approximate and create a transdisciplinary approach, an intersection between the areas of art and philosophy. For this reason, the study of Deleuze vision provides a way to approach these areas, it is not the intention to submit or reduce art to a philosophical conception. Without being «shaking old stereotyped concepts like skeletons...»¹¹ or in other words in making, in developing a practice, we manage to escape the cliché. And this struggle against the cliché would be a struggle against an empty agent of the power of thought, against a kind of image-law, moral-image, that acts as a standardizing and value-determining mechanism. In this sense is not just a philosophical struggle, but it is also a political struggle.

Photo 2. Portraits, Oil on Canvas.

¹⁰ SIMONDON, 1964: 8.

¹¹ DELEUZE & GUATTARI, 1992: 109.

Photo 3. Portraits, Oil on Canvas.

These images are some portraits that I made in recent years and are associated with the research of light and visibility regimes, on a given device. Visibility that does not refer to light in general that illuminates pre-existing objects. Is formed of lines of light, that form variable and inseparable figures of this or that device. Each device has its light regime, the way it falls, propagates by distributing the visible and the invisible, by making the object that does not exist without it, that arise or even may disappear. This dimension of the self, as a line of subjectivities, is a process, a production of subjectivity in a device. It is a process of individuation of a becoming, as I mention before. In a broad sense we may address these issues under the process of learning. As Deleuze philosophy, mainly through the book «Difference and Repetition» well points out, the importance and dignity of learning are often recognized. «We may well say that learning is, after all, an infinite task, it is none the less cast with the circumstances and the acquisition of knowledge (...)»¹². We learn when our bodies and our language are transformed in becoming sensitive to turning points in the systems we come into contact with, when we can «interpret signs» as Deleuze would say – signs indicating precisely transformations of systems, when two differential series are placed in communication, resulting in «resonances» and «forced movements». But we can never predict how learning will take place.

Finally, when we study Deleuze we note how there is no hierarchy between philosophy, art and science. This idea is very clear in his book *What is Philosophy?* In it, Deleuze defines philosophy as a practice of concept creation, science as creation of functions, and art as the creation of affects and percepts. Between art, science and philosophy there are many possible connections. None of them can claim a privileged position in front of the others. For Deleuze, «the sciences, the arts, the philosophies are equally creative». It is interesting to pose that practice is a way of allowing theory to move forward, of solving a theoretical problem that blocks us or that theory is a way of allowing practice to move forward, of solving a practical problem that blocks us.

---

¹² DELEUZE, 2014: 215.

It is actually a movement from one pole to the other that is constant. Recognizing the reach of this design, and starting from the Deleuzian idea that it is on the border of what we think we know, even when we are mostly unaware, «that we imagine we have something to say» — and because Painting to me always defines an approximation to the «Meaning» of the object or the concepts, we can still aspire to the work of the Sense, for although obscure and temporary that it may be. Nevertheless, it allows us to construct a network of thought, a way of making, a «movement» between the voice and the silence, that in spite of all continues to project ideas that mark our path. In this case, art is not only a conducive medium to force thought to think but goes beyond. Deleuze would say that «the work of art is not only born of the signs as it gives birth».

BIBLIOGRAPHY

- BENJAMIN, Walter (1992) — *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa: Relógio D'Água.
- DELEUZE, Gilles (1981) — *Francis Bacon – Logique de la Sensation*. Paris: La Différence, 2 volumes (edição utilizada: Seuil, 2002), p. 57.
- (1985) — *Cinéma-2: Image-temps*. Paris: Éditions de Minuit.
- (1995) — *L'immanence: une vie*. In «Philosophie», n.º 47. Paris: Ed. De Minuit, p. 3-7.
- (1999) — *Bergsonismo*. São Paulo: Ed. 34.
- (2014) — *Difference and Repetition*. Translated by Paul Patton. Series Bloomsbury Revelations: Reprinted by Bloomsbury Academic, 2017 p. 157, p. 215.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix (1995-2000) — *Mil platôs. Introdução: Rizoma. Volume I*. Rio de Janeiro: Ed. 34, p. 16.
- (1992) — *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, p. 109.
- DESCOLA, Philippe; PALSSSEN, Gisli (1996) — *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. Psychology Press p. 12.
- FOUCAULT, Michel (1980) — *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Pantheon Books.
- SIMONDON, Gilbert (1964) — *L'individu et sa Genèse Physicobiologique*. Paris: PUF, p. 8.

FILMOSOFIA: UMA FORÇA PRODUTORA DE SENTIDOS FÍLMICOS

DEISE QUINTILIANO PEREIRA*

Resumo: «Filmosofia» é um «manifesto em favor de uma nova maneira radical de entender o cinema». É, portanto, um modo particular de vislumbrar um trabalho cinematográfico, ressignificando-o no universo paralelo da sétima arte. As intenções do cineasta são compreendidas como um tema ousado cuja autonomia só é adquirida na idade adulta e a camera é interpretada como um olho autônomo, instigando os esforços criativos do espectador a caminhar pelo telão enquanto articula ligações entre o que é visto no filme e sua interpretação pessoal do mundo.

Palavras-chave: filmesofia; transdisciplinaridade; cinema; filosofia.

Abstract: «Filmosophy» is a «manifesto for a radical new way of understanding cinema». It is, therefore, a particular way of glimpsing a cinematographic piece of work, re-purposing it for the parallel universe of the seventh art. It is a way of approaching filmmaking as a daring subject, reclaiming the independence that is acquired through adulthood and conceiving the camera as an «autonomous eye», going so far as to oppose the filmmaker's intentions. It invites the creative endeavors of the viewer to interpret the signs that walk freely through the big screen, articulating links between what is seen in the film and the personal interpretation of the world that is held by each individual.

Keywords: filmesophy; transdisciplinarity; filmmaking; philosophy.

---

* Universidade do Estado do Rio de Janeiro — Instituto de Letras. Email: deisequintiliano@uol.com.br.

INTRODUÇÃO

Início minha exposição com uma citação: «A meticulosa e detalhada defesa da ideia de que o cinema é por si mesmo um tipo de mente, de que o filme pensa de uma maneira que lhe é própria, mescla-se com o pensamento do cineasta. E embora a ideia geral de que filmes e cérebros partilhem características essenciais esteja em voga desde a invenção do cinema, Frampton discorre sobre ela com grande erudição e cuidado, levando-nos a experienciar o filme do modo como deve ser experimentado — como a única forma de consciência». A definição laudatória com que Colin McGinn, da Rutgers University decifra o livro de Daniel Frampton, *Filmosophy*, publicado em 2006, foi um dos elementos sedutores que me lançaram na estrada ladeada por rolos de celulose.

Em linhas gerais, a filmosofia espelha um estudo do filme como uma engrenagem reflexiva autônoma, na qual o *filme-cérebro* (*filmind*)¹, contém uma teoria sobre o *ser-filme* (*film-being*) e sobre a *forma-filme* (*film form*). É seguindo essa trilha que a filmosofia concebe o filme como uma «inteligência orgânica»: um *ser-filme* que reflete sobre os personagens e temas propostos pelos próprios filmes. Para Frampton: «O *ser-filme* é o próprio filme»².

Trata-se, portanto, de um modo particular de vislumbrar uma obra cinematográfica, fornecendo-nos um aparelhamento distinto de compreensão do universo paralelo da sétima arte, sempre instigante para o espírito escrutador do crítico. É um desafio lançado à nossa compreensão da realidade «forçando uma consideração fenomenológica sobre como a realidade é percebida por nossos cérebros»³.

A proposta de Frampton visa, assim, apresentar-nos o filme em detrimento da relação engendrada com a realidade circundante do espectador, embora tal convergência dite a tônica de parte significativa da filmografia mundial, conforme atestam os consagrados *Cinefilô* e *Filosofando no cinema*, por exemplo, que analisam pensadores de épocas distintas, à luz de filmes conhecidos de todos, numa abordagem original, em clara demonstração da eficácia dessa estratégia. O fato é que se ater tão somente a esse aspecto, a nosso ver, enfraquece uma possibilidade material de entendimento de que o cinema é capaz de instituir sua própria realidade, seu próprio mundo, cenas, objetos e efeitos, como desejar.

Diante da vastidão de maneiras de se conceber criticamente a perspectiva cinematográfica, assumimos a que se apoia no conceito de filmosofia (*Filmosophy*), tal qual a concebe seu arquiteto, Daniel Frampton, em comunicação permanente com a

¹ Ao término do trabalho, propomos um mini glossário com uma breve explicação sobre os termos cunhados por Frampton e nossas opções tradutórias para a Língua Portuguesa, considerando-se que, até a presente data, o livro não foi traduzido para o português.

² FRAMPTON, 2006: 7.

³ FRAMPTON, 2006: 3.

abordagem fenomenológica do cinema desenvolvida por Vivian Sobchack, apoiada nas reflexões filosóficas de Maurice Merleau-Ponty.

O objetivo de nossa intervenção é, então, sinalizar de que modo os aportes «filmosóficos» propostos por Frampton, fundamentalmente ancorados numa metodologia de base fenomenológica, são capazes de gerar novos sentidos, produzindo uma compreensão do cinema como espaço autônomo de criação de jogos significantes hauridos da relação direta entre a película e o espectador.

FENÓMENO FILMOSOFIA

A partir do delineamento fenomenológico do filme como experiência, formulado por Vivian Sobchack, tentemos compreender a contribuição dessa metodologia para os pressupostos da filmsosofia. Na qualidade de método filosófico que se propõe a descrever a experiência vivida na consciência, a fenomenologia ajuda a elucidar a presença do *filme-cérebro*, no seu contexto. Todavia, por si só, o filme não é, por definição, fenomenológico, o que torna mais difícil a concetualização do cinema por intermédio de uma fenomenologia adaptada.

Enquanto seres humanos, podemos nos apoiar em nossa fenomenologia singularizada para buscar um atalho facilitador de tal compreensão. À medida que nos apresenta os componentes de sua própria fenomenologia, o filme revela-se, sobretudo, metafenomenológico. O *filme-pensamento* (*film-thinking*) não é análogo ao pensamento humano, apreendendo apenas o que é visível, o que se faz ver, possuindo uma espécie de fenomenologia privada. Na análise de Frampton⁴: «a fenomenologia refere-se ao engajamento humano na realidade. O *ser-filme* não é humano e o *filme-mundo* (*film-world*) não é real. O filme é uma realidade autônoma, é seu próprio mundo [...] somos seres subjetivos, contudo, os filmes parecem ser mais fluidos em seu propósito».

O filme possui, por conseguinte, a necessidade de elementos suplementares na propositura de uma análise mais refinada dos fatos que apresenta: ângulo, cor, distância. Em outras palavras, embora o aspecto fenomenológico seja profícuo, não é o mais valioso para a *testemunha-do-filme* (*filmgoer*). Não devemos, pois, utilizar o cérebro para teorizar, ainda que ele nos leve a sentir e a experimentar, porque não conhecemos suficientemente bem o processo mental de organização de um filme: «o filme-cérebro pensa melhor do que nós»⁵.

---

⁴ FRAMPTON, 2006: 46.

⁵ FRAMPTON, 2006: 91.

O CINEMA PENSA

A interpretação conceitual adotada pelo pesquisador inglês, segundo a qual «filmosofia» se apresenta como manifesto em favor de uma nova maneira radical de compreensão do cinema, nos autoriza a compreender o grande écran como um pensamento autônomo, como um modo de conhecer, como um modo de captar e como uma experiência filosófica que conduz a uma sabedoria singular, afinal é pelo estabelecimento de relações dialógicas entre os signos projetados no telão que chegamos à constatação de que o cinema pensa e a câmera... também!

Assim sendo, «filmosofia» pode ser compreendida como um manifesto em defesa da inteligência e da independência filmicas, abraçando um novo sistema de reflexão e uma nova episteme. Nesse sentido, é possível inferir por que a artilharia pesada de muitos conceitos filosóficos encontram o seu paradigma de explicitação no cinema. Todavia, a sala escura se revela como muito mais do que um catálogo de abordagem de problemas metafísicos, questionando conhecidos conceitos filosóficos.

Buscando um entendimento sobre o que pode ser alcançado cinematograficamente, a filmesofia visa a descortinar o filosófico no movimento e na *forma-filme*. Se essa proposta representa um novo suporte aplicado ao filme, o que significará para o nosso pensamento e a nossa compreensão de mundo? O que um filme é capaz de imaginar filosoficamente? Quais seriam as implicações filosóficas em se vislumbrar o filme por intermédio dessa estilização? Como a filosofia pode pensar a partir de imagens? Em que sentido podemos empregar o *filme-pensamento* no atual debate de problemas e discussões filosóficas?

Diante de tantas indagações, propomos uma constatação sintética: filmesofia implica uma criatividade investigativa, com claro apelo ora não mais à hermenêutica, à interpretação, mas à semiologia, à construção conjunta de imagens (signos) que também falam. Em avaliação convergente, Daniel Frampton chama atenção para um aspecto não negligenciável do *filme-cérebro*: o processo de criação de base do *filme-mundo*, que reconhece pessoas e objetos no interior de uma operação de reconfiguração filmica, podendo ser intitulada *filme-pensamento*. É Deleuze quem nos auxilia na clarificação desse conceito: «Cada imagem no seu enquadramento, por seu enquadramento, deve expressar uma relação mental. Os personagens podem agir, perceber, sentir, mas não podem atestar as relações que os determinam. São apenas movimentos de câmera e seus movimentos em direção à câmera»⁶.

Deleuze tem razão em estabelecer tal paralelo sob a batuta da cinematografia do mestre do suspense, sobretudo se nos ativermos à introdução assinada por François Truffaut, no livro-entrevista *Le cinéma selon Hitchcock*: «Hitchcock é o único cineasta que

---

⁶ DELEUZE, 1983: 271-272.

consegue filmar e tornar perceptíveis pensamentos de um ou vários personagens sem recurso ao diálogo»⁷.

De fato, é a câmera e não o diálogo que explica por que o herói de *Janela indiscreta* está com a perna quebrada (fotos de carro de corrida no quarto, máquina fotográfica quebrada). É a câmera, em *Sabotagem*, que faz com que a mulher, o homem e a faca não permaneçam numa relação de paralelismo, mas numa verdadeira triangulação: «A melhor cena é a do jantar, já no fim do filme, depois da explosão da bomba que causou a morte do menino, quando Sylvia Sydney decide matar Oscar Homolka. Há vários detalhes e alusões à criança morta e quando, finalmente, ela apunhala o marido, é menos um assassinato do que um suicídio»⁸.

Ainda mais interessante é remontarmos à fonte primária do autor de *A corda e Os pássaros* sobre a fragmentação episódica e a ausência de diálogo tanto na *Janela indiscreta* quanto em *Sabotagem*. Ouçamos a explicação técnica de Hitchcock sobre o tema, em entrevista concedida ao cineasta francês:

A utilização de meios fornecidos pelo cinema para contar uma história [...] me interessa mais do que se alguém perguntasse a Stewart: como você quebrou a perna? Stewart responderia: «Estava tirando uma foto de uma corrida de carros, uma roda se soltou e me atingiu»; não é verdade? Essa seria uma cena banal. Para mim, o pecado capital de um cineasta revela-se quando discutimos a dificuldade de escamotear o problema, dizendo: «Resolveremos isso com um simples diálogo». O diálogo deve ser um ruído dentre outros, um rumor que sai da boca dos personagens cujas ações e olhares contam uma história visual»⁹.

Apostando na força dos signos, das imagens em ação, a filosofia não instaura uma analogia direta entre o pensamento e o filme, porquanto este forja um modo distinto de nosso discernimento, de nossa leitura do mundo e de apreensão dos acontecimentos, propondo-nos uma nova modalidade de «pensar». Por essa razão, uma metáfora fenomenológica da percepção humana poderia restringir as possibilidades de significação do filme. A câmera pode ser interpretada como outro personagem, aproximando mais o *filme-pensamento* — isto é, a ação da *forma-filme* direcionada à intenção dramática; espécie de teoria da narração fílmica — de uma ideia, um sentimento, uma emoção do que da singularidade da reflexão humana.

Efetivamente, o *filme-cérebro* é o próprio filme. Não o substitui, mas se aproxima da ideia de narrador, visto que permite ao espectador viver a experiência fílmica como seu drama pessoal, mais do que extraí-la de uma vivência estranha e exterior à ação dos

⁷ TRUFFAUT, 1966: 15.

⁸ TRUFFAUT, 1966: 79.

⁹ TRUFFAUT, 1966: 165.

atores, cineastas ou narradores visíveis. Filmosofia é assim designada como uma filosofia orgânica do filme, uma incontestada ciência dos signos, uma semiologia.

O FILME-CÉREBRO

A partir do advento do cinema, analogias são estabelecidas entre o filme e a percepção humana: os sonhos, as incursões do inconsciente projetando-se na tela, o modo de apreensão da realidade. Segundo as teorias do polonês Jean Epstein, o estudo de Frampton demonstra que o filme detém uma qualidade única de ser «um olho independente do olho, escapando ao egocentrismo tirânico de nossa visão pessoal... é a própria lupa»¹⁰. Essa maneira de conceber o filme ultrapassa a ideia do cinema como um cambaleante sistema de signos e avança em direção a um novo tipo de articulação capaz de revelar «os mistérios inconscientes da natureza e a natureza humana por intermédio de sua exploração epistemológica do tempo e do espaço»¹¹.

A filmsofia implica, então, uma filosofia partilhada entre o *ser-filme* — reconceitualização que conduz à compreensão da película como uma «real» criação de uma realidade própria — e o *filme-cérebro*. O conceito de *ser-filme* oferece uma ossatura conceptual que reverencia a relação *som-imagem* em detrimento dos diálogos. Sua maior preocupação é com a questão filosófica concernente ao espectador ao indagar: como o filme tece significações para além das intenções mecânicas? Essa abordagem oferece a nítida vantagem de revelar a pura poesia do cinema, antes mesmo que os filmes sejam mutilados pelo conhecimento contextual.

Em poucas palavras, a preocupação cardinal da filosofia nos parece ser descobrir o que o filme é capaz de pensar sozinho. Se Frampton adota a terminologia *filme-cérebro* é porque não estamos mais diante de um pensamento humano, mas de um molde atípico, que investe no cérebro inovador, insólito, anômalo; de um cérebro fílmico insubmisso, numa certa medida, tanto ao cineasta quanto ao espectador: a ação institui sua própria consciência e a significação dramática *origina-se no filme*, mais do que em forças exteriores a ele.

Filme-cérebro revela-se, assim, o eixo em torno do qual gira o carretel que centrifuga todas as considerações observadas no microscópio da refinada sismografia arquitetada por Frampton. É nesse terreno inóspito que nos cabe o questionamento do que, definitivamente, distingue o *filme-cérebro* do pensamento humano. Numa primeira abordagem, imaginemos que, para além do enredo ou do argumento, o *filme-cérebro* não é, por definição, metafórico. A similaridade entre o pensamento humano e o *filme-cérebro* é funcional (ou paralela) mais do que fenomenológica. Essa é a razão pela qual

¹⁰ EPSTEIN, 1981: 19.

¹¹ MERLEAU-PONTY, 1948: 58.

Frampton não se contradiz ao atribuir o termo «cérebro» a uma entidade que se encontra dissociada da reflexão humana.

Algumas representações simbólicas evocam significações mais abrangentes, como montagens específicas que traduzem imagens do pensamento na mente do cineasta. Nesse sentido, o filme nos faz pensar, convida-nos a relacionar a película com outras ideias, o que ainda não é razão suficiente para definirmos o filme como uma «coisa pensante». O movimento cinematográfico é «afetivo», no sentido etimológico do vocábulo (atingido, tomado por *affectus*, afetado de vários modos). O cineasta entra em contato com temas, situações, personagens sem a necessidade de qualquer recurso externo ao próprio filme, pois tudo já está contido nele. Essa experiência, todavia, só logrará êxito se efetivamente o cineasta entrar no jogo, movendo suas peças como numa partida de xadrez, no multifacetado tabuleiro da filosofia.

TESTEMUNHAS-DO-FILME: A CHAVE DO ENIGMA FILMOSÓFICO

Retornemos ao ponto nevrálgico de que nos ocupamos, na tentativa de melhor clarificar seu entendimento. O método da montagem orgânica a que pertinentemente alude o cineasta russo Sergei Eisenstein concentra-se na revitalização das características e aspectos inatos, comuns a todo ser humano, tanto quanto é comum a toda humana e vital forma artística. Se nos concentrarmos numa experiência real do mundo físico e avaliarmos o que faz dessa experiência algo *sui generis*, permitiremos que a imagem ou tema desabroche com intensidade na mente da *testemunha-do-filme* como que preenchendo um quebra-cabeça.

Com efeito, cada filme é assim expresso como um organismo vivo, espargindo-se sob o modo de imagens e sons. Cada *testemunha-do-filme* assiste a uma projeção diferente porque a *forma-filme* negocia sentidos de acordo com as inúmeras percepções implicadas sem contudo *realmente* alterar sua *própria natureza inumana*. Cada película se retroalimenta, se ajusta, se procria, se completa na interação com outros filmes (por referência, homenagem ou evocação).

O mesmo procedimento acomete as *testemunhas-do-filme*, desconcertando-as ou contagiando suas vidas num período de duas horas, na sala escura. Claro está que cada organismo fílmico «vivo» existe «por si mesmo» — tal qual uma máquina — como um trabalho artístico original. Acolhemos o investimento filosófico, portanto, como uma semiologia fílmica onde signos em liberdade nos permitem promover uma análise síncrona com o emaranhado de «textos-tecidos» (no sentido que lhe dá o semiólogo Roland Barthes) que cada um de nós, na qualidade de espectador, traz consigo.

Conceitos e expressões filosóficos atuam sobre nossa percepção por um atalho autônomo, reestruturando nosso contato com o mundo. Filosoficamente, nossa maneira de vislumbrar a vida é afetada pelos filmes, à medida que eles alteram nossa apreensão

da realidade. Comumente, somos levados a considerar que vemos tão somente através da imagem, capturando diretamente as personagens. O filme, entretanto, está sempre pensando com e por intermédio de nossa percepção. É esse encaixe entre criação fílmica e percepção humana, como origem de produção de novos sentidos, que nos interessa destacar em nossas considerações.

A filosofia move-se no sentido de otimizar uma atenção especial concedida às imagens cênicas — no cinema, no vídeo game ou na televisão. Melhor: a filosofia busca implantar e lapidar um método que cresce à proporção que o filme avança, com a possibilidade de acompanhar o que quer que a cinematografia invente no futuro. Uma vez dissecados os alicerces da filosofia, jamais a *testemunha-do-filme* se sentirá transtornada por seus desdobramentos e renovados subsídios, sendo até capaz de antecipar soluções.

Voltemos a Frampton¹²: «ver o filme como pensamento une conteúdo, forma e *testemunha-do-filme*, de modo tal que o espectador capta a totalidade orgânica do filme graças a seus personagens e acontecimentos, pelo viés das formas dramáticas, mais do que pelas camadas de história ou estilo». Partindo dessa premissa, compreendemos que a *testemunha-do-filme* recebe a montagem de uma maneira tal que as intenções mecânicas ou artísticas do cineasta não conseguem dominar completamente nem limitar.

Dito de outro modo, se por um lado os cineastas são os verdadeiros artífices de suas progenituras cênicas — nenhuma dúvida quanto a isso — por outro, são simples condutores do *cinema-pensamento* e admiti-lo está longe de tentar solapar a importância do papel desse ator maior. Tal constatação demonstra simplesmente a aptidão peculiar e a rentabilidade da filosofia no processo de revigoramento da experiência fílmica.

Consequentemente, a filosofia se interessa pela questão filosófica; sobre como filmes transmitem significados às *testemunhas-do-filme* para além de qualquer intenção mecânico-inventiva. Embora as elaborações que enunciamos apoiadas no trabalho de Frampton possam ser aplicadas a análises fílmicas de qualquer época, são os filmes contemporâneos que melhor se adéquam à conceituação do filme como um pensamento autônomo. Tão logo a projeção se inicia, o *filme-cérebro* está presente e o pensamento põe-se em movimento. O(s) sentido(s) da película ganha(m) vida graças às intenções do cineasta que nela se depositam, mas as transbordam ultrapassando o seu «querer-dizer» preconcebido em favor de um «mais-dizer» criativo *porque o cinema sempre diz mais*. Esse movimento se dá na tentativa de auxiliar as *testemunhas-do-filme* a estabelecerem relações vivas e dialógicas entre o que se desenvolve no telão e suas experiências e vivências particulares.

A *testemunha-do-filme* não vê os mentores da película, sejam humanos ou tecnológicos, fato que institui aparatos que nos levam a aceitar sua única forma comprovada de existência — enquanto transcendemos nossa fisiologia, o filme transcende

---

¹² FRAMPTON, 2006: 212.

seu maquinismo. O filme confronta-se, então, com a única intenção que lhe é própria: o *filme-pensamento* que existe por e para ele mesmo, como uma consciência animada, que, visualmente, auditivamente e cinematicamente visa ao mundo ou à sua própria atividade consciente numa estrutura análoga à nossa própria estrutura humana.

A cena conclusiva do filme *Blade runner* pode metaforizar adequadamente essa temática: a exemplo da peça de Pirandello, *Seis personagens à procura de um autor* que lhes atribua uma realidade efetiva ou dos brinquedos do *Toy Story*, em sua luta pelo reconhecimento de se sentirem mais do que rabiscos em movimento, o que interessa é a existência. As questões trazidas à baila pelos replicantes de *O Caçador de androides* são homólogas às indagações mais primitivas sobre a origem do homem, a finitude humana e a busca do criador. Mundo real e virtual confundem-se até o último instante, quando descobrimos que também a mocinha... é uma replicante!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A filmosofia não nos brinda simplesmente com uma chave inédita e invulgar de compreensão do que se passa no telão, mas palmilha uma rota alternativa de análise do filme, partindo de sua própria argamassa constitutiva. Ultrapassando qualquer «essência» suscetível de ser atribuída à existência conceptual do *filme-cérebro*, o que se anuncia verdadeiramente substancial para nosso conhecimento do cinema é definir fenomenologicamente o conceito de «filmosofia». Trata-se de um conceito operacional se voltarmos nossos refletores para as fontes primárias produtoras de ricas junções significantes extraídas de imagens que ganham vida caminhando livremente no grande écran, tendo os sentidos co-construídos nos espectadores a partir de sua inscrição cultural no mundo.

A fenomenologia presta uma excepcional contribuição para o esclarecimento da relação entre pensamento humano e pensamento fílmico, o subjetivo e o objetivo, engajamento humano com a realidade e engajamento cinematográfico. De certo modo, ao associar a experiência criadora do cineasta à visão humana, numa correlata isomorfia entre existência fílmica corporificada (movimentos, sentidos, direção) e existência humana efetivamente vivida, filmes podem «pensar» humores e desejos por nossos movimentos, cores, balizamentos etc., mas nunca do mesmo modo como nós experienciamos nosso humor e desejo. A maneira como o filme «pensa» não traduz fenomenologicamente o modo como nossa consciência audiovisual pensa.

Todavia, é extremamente limitado conceber que um filme só possa propor ideias ancoradas em histórias ou diálogos, limitação contida num questionamento lapidar de Frampton¹³: «Se o ponto de partida desses filósofos é “o que um filme pode fazer pela filosofia?” quanto tempo vão levar ainda para compreender que o filme apresenta filosofia?».

---

¹³ FRAMPTON, 2006: 9.

Filosofia firma-se, destarte, como um produto da idade contemporânea, municiada por copiosos recursos cinematográficos. É uma habilidade, um instrumento, uma semiologia; uma alternativa que permite construir algo inusitado. É uma estratégia com o objetivo de assumir uma postura filosófica diante do filme, descortinando, ao mesmo tempo, o filosófico que impregna o filme. É uma estrutura para o presente e para o futuro. É um dos possíveis caminhos do nosso pensamento. É onde nascem e morrem nossas convicções.

GLOSSÁRIO

FILM-BEING — «Ser-filme»: potencialidades que ultrapassam os limites do «filme-mundo». Reconceitualização que conduz à compreensão da película menos como uma reprodução da realidade do que como uma «real» criação de uma realidade própria. O «ser-filme» não é humano.

FILMGOER — «Testemunha-do-filme»: o espectador que exerce papel ativo no processo de apreensão da película e que, pela «estética da recepção» (Jauss, Iser), aponta para a mudança do paradigma da investigação filosófica, literária e discursiva, remetendo o ato de leitura a um duplo horizonte: o implicado pela obra e o projetado pelo leitor de determinada sociedade.

FILMIND — «Filme-cérebro»: conceito filosófico do «ser-filme». Não trata de uma descrição empírica do filme, mas de uma compreensão conceitual das origens das ações filmicas e dos eventos. Não é uma força externa ou um ser místico, invisível: o «filme-cérebro é o próprio filme»¹⁴. Não o substitui, mas se aproxima da ideia de narrador.

FILM-THINKING — «Filme-pensamento»: Ação da «forma-filme» direcionada à intenção dramática; espécie de teoria da narração filmica. A «forma-filme», por si só, é incapaz de constituir e reconfigurar o «filme-mundo». Essa é a função do «filme-pensamento», que não se aparenta a nenhum tipo de pensamento humano, mas encarna uma combinação de ideia, sentimento e emoção.

FILMOSOPHY — «Filosofia»: *estudo do filme como pensamento* que contém uma teoria sobre «ser-filme» e sobre a «forma-filme». Conceptualismo do filme como uma inteligência orgânica – um «ser-filme» pensante e reflexivo sobre personagens e assuntos apresentados na telona. Avalia a capacidade imaginativa e imaginante do filme.

FILM-WORLD — «Filme-mundo»: reprodução simples e direta da realidade transposta para a tela. É um mundo plano, organizado e comprimido – parente da realidade. Tem a funcionalidade de um espelho que reflete nossa interação com o mundo. A multiplicidade do movimento das imagens no século XXI implica dizer que o «filme-mundo» é uma espécie de segundo mundo no qual vivemos. O «filme-mundo» não é real.

BIBLIOGRAFIA

- BARTHES, Roland (1973) — *Le plaisir du texte*. Paris: Seuil.
 DELEUZE, Gilles (1983) — *Cinéma 1 – L'image-mouvement*. Paris: Minuit.
 EISENSTEIN, Sergei (2002) — *A forma do filme*. Rio de Janeiro: Zahar.
 EPSTEIN, Jean (1981) — *Bonjour cinéma and other writings*. Trans. Tom Milne, «Afterimage Magazine», vol. 10, Autumn, London: Afterimage Publishing, p. 19.
 FRAMPTON, Daniel (2006) — *Filmosophy*. London & New York: Wallflower Press.
 MERLEAU-PONTY, Maurice (1948) — *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

¹⁴ FRAMPTON, 2006: 7.

- PIRANDELLO, Luigi (2007) — *Sei personaggi in cerca d'autore*. Bologna: Editori BUR (Biblioteca Universale Rizzoli).
- POURRIOL, Ollivier (2012) — *Filosofando no cinema: 25 filmes para entender o desejo*. Tradução: André Teles. Rio de Janeiro: Zahar Editora.
- (2009) — *Cinefilô – As mais belas questões da filosofia no cinema*. Tradução: André Teles. Rio Janeiro: Zahar Editora.
- SOBCHACK, Vivian (1992) — *The Address of the Eye: a Phenomenology of Film Experience*. New Jersey: Princeton University Press.
- TRUFFAUT, François (1966) — *Le cinéma selon Hitchcock*. Paris: Editions Robert.

MODOS DE EXPRESSÃO E RECEÇÃO SIGNIFICANTES NO CINEMA

PEDRO ALVES*

Resumo: Este texto lança um olhar epistemológico sobre o cinema enquanto modo de expressão e recepção da realidade. A narratividade fílmica promove estruturas de comunicação que, aliadas à ficção, recompõem e redirecionam a realidade para novos modos de a entender e explorar. Os filmes constituem propostas fechadas na sua expressão e forma, mas abertas nos sentidos e significados que autorizam. Do espectador requer-se a participação ativa em processos de leitura do texto fílmico que implicam a sua biografia, as suas expectativas e o seu contexto vital. O cinema torna-se, assim, campo privilegiado para aprendizagens não-formais e formais, onde a criatividade da expressão fílmica e a espontaneidade da vivência cinematográfica coabitam num processo orgânico e cíclico de comunicação e impacto.

Palavras-chave: cinema; narrativa; realidade; experiência.

Abstract: This text draws an epistemological sight into the seventh art as a way for expressing and experience reality. Film narrativity promotes communicational structures that, together with fiction, recompose and redirect reality towards new ways for comprehending and exploring it. Films are propositions closed in their expression and form, but open to the meanings and senses they authorize. Cinema requires from spectators an active participation in reading processes that implicate their biographies, expectations and vital contexts. Therefore, films become privileged places for non-formal and formal learning, where the creativity of film expression and the spontaneity of cinema experiences cohabit in an organic and cyclic process of communication and impact.

Keywords: film; narrative; reality; experience.

---

* Professor Auxiliar Convidado da Escola das Artes da Universidade Católica Portuguesa.

INTRODUÇÃO

Uma indagação ampla e problematizante sobre aspetos do «fazer» e do «saber-fazer» humanos contempla diferentes materiais e recursos que participam decisivamente em múltiplos modos de atuação, pensamento e comunicação. Estes modos envolvem formas — escolarizadas, informais, académicas ou artísticas — de criação e experimentação de mundos, objetos, seres e ambientes. E, nesse sentido, a arte e o cinema encontram completa pertinência enquanto mecanismos fundamentais de imaginação, construção, produção, libertação, transmissão, experimentação e aprendizagem dos mundos que temos e somos.

Este texto pretende averiguar a configuração da narrativa e da ficção no cinema como forma de expressar e receber significativamente o real. Focar-se-á no caminho, denso e complexo, que vai do caos da realidade e da sua reconfiguração expressiva pela sétima arte até às propostas de experimentação de mundos que referenciam metaforicamente essa mesma realidade e expandem e amplificam as possibilidades de a compreendermos, sentirmos e vivenciarmos. Assim, procurará estabelecer um esquema processual do modo pelo qual o cinema estimula a criação destes mundos interiores e exteriores, identificando diferentes etapas deste caminho significativo de desconstrução e reconstrução da realidade no e a partir do cinema.

DA REALIDADE AO CINEMA: MODOS DE EXPRESSÃO

A reconfiguração da realidade em modelos de sentido próprio e/ou partilhado e as oportunidades de comunicação destes mesmo modelos são aspetos incontornáveis para uma saudável existência do ser humano e um profícuo entendimento do real. A realidade constitui o ponto de partida inevitável para qualquer tipo de entendimento. Qualquer expressão ou comunicação — mais ou menos metafórica, implícita ou explícita — tem o real como referência. Não conseguimos entender algo que escape totalmente às suas coordenadas, seja por aproximação, comparação ou contraste. Mas a realidade instaura igualmente, na sua forma pura e liberta da intervenção humana, uma amálgama desordenada e heterogénea de informação que, ao mesmo tempo que oferece múltiplas possibilidades de entendimento, sensibilidade e atuação, dificulta também consensos e partilhas de cosmovisões e modelos do saber e do fazer.

A comunicação é um eixo fundamental da vida do ser humano. O indivíduo tem a necessidade de interagir com o seu contexto, com as pessoas que o integram, com os objetos e ambientes que habitam o seu universo cognoscente. A descoberta da sua identidade está necessariamente relacionada com a ocupação de um lugar dentro do que é a sua cultura e sociedade. Na procura de um papel e função sociais, e para que cada individualidade humana possa desenvolver-se de forma saudável e profícua, existem dois elementos fundamentais: a aquisição e utilização de linguagens comuns e partilhadas (motores da comunicação humana) e a interpretação da realidade através de um

equilíbrio entre as percepções individuais e os saberes socialmente partilhados. De uma combinação feliz destes dois aspetos advém a oportunidade de expressar e receber sentimentos, intenções ou ideias. Ambos autorizam o grau de objetividade necessária para entender e difundir os fatos da realidade experimentada e entendida, abstraindo a experiência do mundo real e transmitindo-a, individual ou coletivamente, além dos limites e condições espaciais, temporais, culturais ou pessoais.

Além de uma comunicação equivalente ou objetiva, o ser humano precisa de expressar elementos subjetivos, frutos de uma visão própria sobre a realidade. É certo que o entendimento entre sujeitos e culturas distintos condenar-se-ia ao fracasso se não fosse pela capacidade de produção e compreensão de metáforas que permitem a criação de um canal de comunicação síncrono, capaz de ultrapassar as limitações dos juízos e das cosmovisões parciais. Mas todo o entendimento sobre a realidade advém sempre, e inevitavelmente, da consideração do que tomamos por plausível, verdadeiro e significativo. Por isso mesmo, são múltiplas as configurações possíveis e dissonantes da realidade. Várias religiões, distintas ideologias, inconciliáveis teorias científicas, ou diferentes formas de ser, pensar, sentir e agir, provam-nos a inevitabilidade do perspectivismo e do pluralismo. Ou seja, entendemos o real apenas do ponto de onde o olhamos e entendemos, a partir de nós, do nosso contexto e da nossa cultura. Com isso, construímos «versões-do-mundo»¹, diferentes, mas complementares. Uma ideia de verdade absoluta ou absolutizante cai por terra, evidenciando-se, ao invés, a necessária articulação de distintas compreensões sobre o ser humano e a realidade como forma de nos aproximarmos de uma «verdade» mais ampla e completa.

Neste diálogo entre o objetivo e o subjetivo, ou entre a necessidade do absoluto e a inevitabilidade do parcial, ganham particular relevância os modos de articulação, contaminação ou dissonância entre ciência e arte. A ciência trabalha sobretudo com processos de indagação e construção de mundos assentes na objetivação, na verificação e na plausibilidade. No entanto, frequentemente esquece, evita ou simplesmente vê-se impotente perante os mundos sensíveis, empíricos, emocionais e subjetivos que são parte inexorável do ser humano e que rejeitam as imposições da objetividade e da comprovação. A este respeito, Gonçalo M. Tavares² aborda uma questão fundamental: «uma ciência que não investiga os sentimentos serve para quê? Serve tudo aquilo que não é sentimento. Serve, pois, o homem? Serve toda a parte do homem que não é sentimento». Ainda que sejamos ávidos de contínuos e máximas de funcionamento ilimitado³, dificilmente isso traz ao ser humano a possibilidade de se aproximar de uma consciência mais apurada sobre si mesmo e sobre o seu mundo. Nesse sentido, precisa de uma relação de proximidade e complementaridade entre arte e ciência nesta indagação da realidade.

---

¹ GOODMAN, 1995.

² TAVARES, 2006: 18.

³ DUBUFFET, 2005: 40.

A arte, «mais do que conhecer o mundo, produz complementos do mundo, formas autónomas que se acrescentam às existentes»⁴. Nesse sentido, complexifica, densifica, amplifica e expande as formas do real pela sua reconfiguração e renovação. E, ainda que constitua um campo transmutável em múltiplas manifestações e aberto na expressão e receção que permite, a arte aproxima-se da ciência pelo facto de ambas constituírem «modos de descoberta, criação e alargamento do conhecimento no sentido do avanço amplo da compreensão»⁵. Nesse sentido, os artistas, não menos do que os cientistas, «tomam, desfazem, refazem e retomam mundos familiares, remodelando-os de modos admiráveis» que nos permitem conhecer e reconhecer a realidade a partir da sua representação e interpelação metafórica⁶.

Além da preponderância do espectro artístico para uma mais completa indagação das condições do indivíduo e do mundo real, devemos também ressaltar a importância da (re)configuração da realidade permitida e operada através da narrativa. A estrutura narrativa é uma importante ferramenta para a expressão e representação da experiência humana, desenhando um mapa dos problemas e aventurando soluções para a situação passada, presente ou futura da realidade⁷. Por outro lado, autoriza uma abordagem de «intenções humanas ou semelhantes ao humano e ações e vicissitudes e consequências que marcam o seu curso»⁸, que podem servir para «julgar as relações e estados do próprio mundo real»⁹. A criação de histórias representativas da ação humana — individual e coletiva — é um importante veículo para a aprendizagem, bem como mecanismo essencial para partilharmos experiências em direções intemporais e universais. Ao encerrar múltiplos elementos do real dentro de uma representação concreta e referencial (personagens, ações e contextos), o carácter metafórico da narrativa releva a capacidade humana de suplantar o espaço, o tempo e a subjetividade na sua necessidade comunicativa. A narrativa posiciona-se, assim, como veículo para o ser humano comunicar todo o tipo de informações cognitivas, emocionais, objetivas ou subjetivas: possibilita a transmissão de dados sensoriais, subjetivos ou particulares de forma objetiva, ao mesmo tempo que permite a simbolização e abstração de factos reais através da sua representação metafórica.

Acima de tudo, «contar histórias é um fenómeno inerente ao ser humano»¹⁰, pelo que a narrativa vai além da função meramente estética da comunicação humana, «configurando, em grande medida, o nosso pensamento»¹¹. Várias teorias da psicologia têm

---

⁴ ECO, 1976: 54.

⁵ GOODMAN, 1995: 153.

⁶ *Idem*: 156.

⁷ JAMESON, 1995: 23, 29.

⁸ BRUNER, 1986: 13.

⁹ DOLEZEL, 1998: 54.

¹⁰ GARCÍA GARCÍA & RAJAS, 2011: 9.

¹¹ *Ibidem*.

defendido a importância da narrativa para o conhecimento, para a comunicação ou até mesmo para abordagens terapêuticas¹². Pela narrativa, exploramos o real, ordenamos os seus dados, selecionamos o seu conteúdo, estruturamo-lo, densificamo-lo, atribuímos-lhe causalidade e direção, de modo a permitir a expressão e extração de determinados (ou sugeridos) significados e impactos, quer cognitivos quer emocionais. Assim, «ao narrar, narramo-nos. Narrar é viver, sobretudo na forma pela qual poderíamos viver e relatar-nos, de uma maneira explícita ou implícita»¹³.

Se a narrativa nos permite aventurar novas formas de viver, idealizar, sentir e atuar, isso deve-se fundamentalmente à sua ligação próxima com a ficção. A ficção «não é a criação de um mundo imaginário oposto ao mundo real»¹⁴, mas antes a oportunidade de extravasar os limites e imaginar novas possibilidades para o real, sem imputar-lhe consequências diretas nesse processo. Desse modo, permite, tal como a narrativa, explorar as condições da realidade de forma referencial e representativa, em metáforas e (re)configurações que multiplicam as suas verdades e direções. Os mundos possíveis e impossíveis da ficção propõem variações do real que nos permitem imaginar novos caminhos e soluções para questões da existência humana e para muitas das suas angústias e ambições. Ao fazê-lo de forma descomprometida, referencial e simbólica, conseguem abordar a realidade e os seus factos com menor tensão psicológica¹⁵. Ao simularem histórias que referenciam com verosimilhança e plausibilidade o real, instauram as forças autenticadoras e credíveis que fazem a ponte entre a consciência do ficcional e a crença (ou suspensão voluntária da incredulidade) no mundo não-real exibido.

Esta incorporação da ficção não é própria do cinema (a literatura, por exemplo, também o permite), mas é na sétima arte (ou através da imagem e do som) que a ficção ganha uma força incomparável na forma como se mostra ou revela. O cinema, «mais do que um simples meio de registo de um pedaço bruto de realidade, é um meio de expressão que renova as formas mediante o trabalho com os materiais que oferece a própria realidade»¹⁶. Referenciando esses materiais de forma direta ou metafórica, o cinema constitui um veículo importante para a expressão narrativa, pela seleção de tempos e momentos históricos. A sua estruturação pelo processo de montagem cria relações entre os diferentes fragmentos (planos e cenas) e, com isso, propõe ou potencia significados para as imagens, sons e sequências. A fragmentação e condensação do tempo da ação narrativa corresponde a essa função do cinema de «substituir a vida real como a vemos e percebemos», dando origem a «uma vida mais intensa e sobretudo mais densa»¹⁷.

¹² GREEN, STRANGE & BROCK, 2002.

¹³ GARCÍA GARCÍA, 2011: 16.

¹⁴ RANCIÈRE, 2010: 97.

¹⁵ SCHAEFFER, 2002: 308-309.

¹⁶ QUINTANA, 2003: 59.

¹⁷ MITRY, 2002: 475.

No que concerne à ficção, o cinema apresenta e atualiza o não-existente pelas imagens e sons, acarretando a aproximação a aspetos invisíveis ou não-concretizados da realidade. Permite conhecer ou reconhecer o real sob novos moldes e formas, exibindo o microscópico, o impercetível, o inexistente e o imaginado como matérias de expressão referenciada da realidade. Tal como o documentário, constrói uma perspectiva autoral sobre o real, desenvolvida a partir da seleção dos enquadramentos (o campo e o fora de campo, visuais e sonoros, como decisões subjetivas, mas significativas) e de uma relação com a expressão cultural, social, ideológica e política. Ou seja, o cinema impõe-se sempre como participante de um diálogo entre o individual e o coletivo, onde as decisões comunicativas surgem como reflexo de perspectivas e escolhas específicas de um espaço e de um tempo. No entanto, abrem-se para diferentes oportunidades e direções de receção e experimentação, que denotam o carácter aberto da obra fílmica e a relevância ativa do espectador para a construção dos seus significados e impactos.

DO CINEMA À REALIDADE: MODOS DE RECEÇÃO

O cinema instaura uma espécie de jogo ou desafio, proposto por determinado autor e direcionado e recebido por (in)determinados espectadores. O filme constitui uma intenção autoral, fechada na sua materialidade, mas que autoriza um «ato de liberdade de procura de sentido (...) porque para o recetor o texto [fílmico] é um campo de escolhas, orientadas pela ação do autor»¹⁸. Ao espectador solicita-se «atar os fios da trama» como tarefa fundamental¹⁹, aproveitando a abertura deixada pelo filme para a sua ação subjetiva e particular de perceção, compreensão e interpretação da obra. Apesar de potencialmente imóvel durante a experiência fílmica, o espectador contrapõe à passividade física a atividade mental de leitura e deciframento do conteúdo cinematográfico. A partir da teoria de Hans-Robert Jauss²⁰, podemos considerar três leituras do espectador durante o processo de receção da obra. Em primeiro lugar, a leitura da imagem imediata, percebendo as formas sensoriais (visuais e sonoras) que apresentam o mundo fílmico em cada momento singular. Em segundo lugar, a leitura dessa mesma imagem no contexto das imagens que a antecederam (leitura retrospectiva) e daquelas que a podem suceder (leitura antecipatória). Em terceiro lugar, a leitura do conjunto global das imagens (o filme) no término da sua experimentação, determinando um conjunto de significados globais que excedem a mera soma das leituras parciais.

Estes processos de perceção, compreensão e interpretação naturalmente requerem e integram o contexto vital do espectador. A sua história de vida, as suas expectativas, as suas ideologias e as suas perspectivas vitais (passadas, presentes ou futuras) não têm forma de se afastar do modo pelo qual compreende o que se passa à sua volta. E um filme

¹⁸ GARCÍA GARCÍA, 2011: 29.

¹⁹ CASETTI, 1989: 26.

²⁰ JAUSS, 1982.

não é exceção. De facto, «a nossa experiência cinematográfica é sempre pessoal, uma vez que nela influem recordações, vivências e experiências únicas que configuram a nossa consciência»²¹. E é precisamente a partir do que coloca de profunda e intrinsecamente seu no filme que o espectador permite a imersão catártica, projetiva e identificativa no universo narrativo. Pela escuridão do contexto, pela perda dos referentes sensoriais da sua situação real, bem como pelo fascínio exercido pelas imagens e sons que conduzem a sua atenção pela narrativa, o recetor fílmico mergulha na história e nos seus intervenientes para mais fortemente relacionar-se com eles. Por um lado, envolvendo-se cognitiva e emocionalmente com os elementos narrativos que conduzem aquilo que o espectador é para dentro daquilo que o filme oferece (projeção de desejos, frustrações, medos, ambições, etc., no filme). Por outro lado, retirando do filme exemplos e referências para aquilo que pensa, sente e faz. Assim, se a projeção oferece o filme como campo para enfrentar aspetos intrínsecos à vida e situação vital do recetor, a identificação significa a emersão de oportunidades de aprender com o filme e de dele aproveitarmos informações para renovarmos os nossos modos de ser, pensar e agir.

No entanto, no final do filme, a luz acende-se e o espectador desperta do seu «sonho consciente», regressando à realidade. Transformado? Quase sempre, sim. E em pequenas doses, é certo. Mas o filme oferece sempre informações — cognitivas, empíricas e/ou emocionais — que o espectador enquadra, consciente ou inconscientemente, na sua identidade individual e social. A qualidade desta intervenção do filme nos recetores está diretamente relacionada com o tipo de identificação e empatia por eles desenvolvido, condições decisivas para o impacto de determinada narrativa nas personalidades do seu público. O filme constitui sempre a transmissão de uma experiência, composta por ações, personagens e contextos com os quais o espectador pode relacionar-se. Avaliar os caminhos narrativos e ficcionais significa também perceber os caminhos da nossa definição pessoal e coletiva, pelo que o cinema potencia aproximarmo-nos da nossa própria visão do mundo.

Por tudo isto, o potencial de aprendizagem do cinema é inegável e incontornável. As narrativas ficcionais e fílmicas são expressão, por parte de um autor ou conjunto de autores, de histórias que se adequam ao passado, presente ou futuro das sociedades onde são produzidas ou a que se referem. Servem de testemunho e reflexão sobre a época contemplada pela ação ou pelo contexto de produção, bem como sobre as temáticas que fazem parte das angústias ou ambições de determinado ambiente cultural, político, económico ou histórico. Ainda que estas narrativas se estabeleçam dentro de universos criados enquanto alternativa à realidade, têm sempre origem no real, guardando e referenciando as suas marcas através da verosimilhança e plausibilidade dos eventos fictícios comparativamente com os aspetos reais. Assim, são um instrumento útil no

---

²¹ TRIPERO, 2011: 39.

momento de indagar os contextos efetivos do nosso mundo e imaginar as soluções ou alternativas de compreensão e atuação sobre o mesmo.

Por outro lado, o potencial descrito de aprendizagem através do cinema faz sentido apenas quando contextualizado na polissemia e na grande variedade de expressões e leituras permitidas. Os filmes encerram uma considerável discrepância de temáticas e abordagens narrativas, estéticas ou, até, políticas. Constroem e propõem diferentes trajetos e ferramentas de abordagem e interpretação do real. Assim, a procura de modelos universais de exploração didática ou imersão cognitiva nos filmes tendem a perder relevância e eficácia, devendo adaptar-se sempre ao público definido e deixar margem para que este possa construir o seu próprio percurso de leitura, interpretação e assimilação crítica dos elementos do filme. Interpretações múltiplas revelam um maior número de significados potenciais ou implícitos. Diferentes pontos de vista trazem consigo vias de acesso a uma maior quantidade e qualidade de interpretações e impressões. Assim, potenciar a polissemia fílmica em âmbitos didáticos significa caminhar no sentido do Outro, do distante e do desconhecido. Contempla indagarmos opções que escapam dos nossos limites pessoais, alargando horizontes pessoais e coletivos. No fundo, contribui para uma saudável pertença e conexão com os seres e ambientes que nos rodeiam²².

MODO DE FAZER MUNDOS: A SIGNIFICÂNCIA DO CINEMA PARA A REALIDADE

A partir da relevância do cinema para a construção e desconstrução de modelos e esquemas de conhecimento sobre a realidade, compreende-se então a sua relevância e importância para trabalhar competências e conteúdos de acesso ao que define quem somos e o mundo em que vivemos. Enquanto matéria artística e metodologia reflexivo-criativa, constitui um dispositivo de forte impacto sensorial, imaginativo e narrativo, que participa decisivamente na emersão e manutenção de imaginários individuais e coletivos.

Olhando para este trajeto que vai da definição da proposta fílmica às múltiplas possibilidades de receção (não-formal ou formal), identificam-se um conjunto de processos que, inexoravelmente, constituem as verdadeiras etapas do que poderia considerar-se este «modo de fazer/receber mundos» que é o cinema. Além de, no seu

---

²² Um estudo — ALVES, 2015 — comprovou esta tendência para a aprendizagem não-formal do cinema: cerca de 75% de 854 participantes num questionário (procedentes de Portugal e Espanha) reconheceram algum tipo de aprendizagem a partir dos filmes habitualmente experimentados. Permitiu também identificar e compreender algumas tipologias inerentes a esta aprendizagem, que podem ir de âmbitos cognitivos (ideias, teorias, conhecimentos, reflexões) a espectros emocionais (empatia, esperança, sonho, valores, ideais) ou comportamentais (posturas, comportamentos, ações, perseverança). Assim, justifica-se o facto de um considerável número de projetos nacionais e internacionais redirecionarem esta relevância didática do cinema para um âmbito formal, através de estratégias e projetos que visam ensinar «o cinema», «pelo cinema» ou «com o cinema» (BERGALA, 2007), dentro e fora dos contextos escolares.

conjunto, inspirarem uma possível metodologia de trabalho artístico (ou exploração científica) sobre determinado problema ou assunto, esclarecem esse percurso progressivo que vai da construção de um discurso até à sua disseminação por diferentes interpretações e formas de recepção. Assim, este esquema contempla as seguintes operações:

- *Seleção*: filtragem da realidade e escolha de elementos narrativos a tratar (tema);
- *Estruturação*: ordenação dos elementos narrativos num universo e trajeto (narrativo) circunscrito;
- *Densificação*: filtragem dos momentos e eventos narrativos importantes para o tema e para a estrutura definidos;
- *Amplificação*: referenciação e interpelação da realidade, amplificando os elementos abordados de acordo com a sua intensificação pela narrativa;
- *Ampliação*: oportunidade de explorar a realidade de acordo com novos caminhos, novas direções e novas configurações;
- *Significação*: oportunidade para a construção de novos significados sobre o real, pelo deslocamento fílmico e através da configuração autoral dos elementos narrativos;
- *Expressão*: configurações visuais, sonoras, verbais, espaciais e temporais (originais e significantes) para os elementos narrativos selecionados;
- *Materialização*: concretização do filme, enquanto proposta fechada na sua materialidade, mas aberta para várias (e polissémicas) formas de recepção;
- *Experimentação*: processo de recepção do filme, nas várias leituras autorizadas e influenciado pelo contexto (espacial e vital) de visionamento;
- *Interpretação*: processo de implicação do espectador no filme, recodificando o que vê de acordo com características individuais e coletivas que o definem;
- *Implicação*: projeção, identificação, catarse, emoção: o espectador implica-se no filme e tem participação ativa no mesmo;
- *Amplificação*: filme permite amplificar necessidades do indivíduo, resolvendo ou encaminhando soluções para vários aspetos do ser (novas ideias e reflexões, desafios emocionais, incremento da sua bagagem empírica).

Em cada final de trajeto, há sempre a possibilidade (e probabilidade) de um reinício deste esquema processual. Neste ciclo de relações entre produção e recepção cinematográficas, autores e espectadores vão redefinindo-se pelas propostas e caminhos anteriormente trilhados, o que condicionará, naturalmente, o retorno às mesmas operações. O cinema instaura, deste modo, as noções de experiência e de memória como elementos fundamentais para o desenvolvimento dos entendimentos cognitivos e para o alcance das capacidades afetivas por ele proporcionadas. Em cada ciclo, pela expressão ou experiência, novas conquistas, novos desafios e novos resultados vão aumentando em número e densificando em qualidade.

CONCLUSÃO

A análise dos modos de fazer e receber mundos, dentro e a partir do cinema, permite clarificação e consciência face à significância que os filmes encerram para explorar, criativa e/ou criticamente, as condições da existência e da atuação humanas sobre a realidade. O cinema abraça a participação ativa da arte, da narrativa, da ficção e dos sentidos audiovisuais no desenho de versões problematizantes e desafiantes dos amplos significados do ser humano e da realidade. Estabelece um campo aberto e labiríntico para a cognição, emoção e experiência humanas, onde, perdendo-nos, acabamos sempre por nos encontrar novamente e com novidade.

Todos os filmes constituem fenómenos empíricos, cognitivos e emocionais amplamente marcantes para as cosmovisões, biografias e identidades de quem os desenha e de quem os interpreta. Afetam os modos de ver o mundo e os comportamentos nele adotados. Permitem uma aproximação (expressada ou experimentada) ao nosso interior idiossincrático, bem como às idiossincrasias de outros seres e contextos que compõem a nossa realidade. Assim, os mundos do cinema impõem-se como parte integrante da cultura, das sociedades e dos indivíduos, sendo participantes relevantes e significantes no contexto das discussões privadas e públicas sobre o lugar do indivíduo e os lugares do mundo. No trajeto proporcionado por cineastas e acolhido por espectadores, gera-se não apenas um diálogo entre os polos autoral e espetatorial, mas um confronto profícuo entre diferentes formas de ver, sentir e pensar. Anima-se o debate entre subjetividades e sentidos partilhados, entre materialidades e metafísicas, entre estéticas e ideologias, entre presentes e futuros.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Pedro (2015) — *La ficción “realizada”: implicaciones y transferencias entre ficción y realidad en la pragmática del cine narrativo*. Universidad Complutense de Madrid (Tese de Doutoramento).
- BERGALA, Alain (2007) — *La hipótesis del Cine: pequeño tratado sobre la transmisión del cine en la escuela y fuera de ella*. Barcelona: Laertes.
- BRUNER, Jerome (1986) — *Actual Minds, Possible Worlds*. Cambridge: Harvard University Press.
- CASSETTI, Francesco (1989) — *El film y su espectador*. Madrid: Cátedra.
- DOLEZEL, Lubomir (1998) — *Heterocosmica: fiction and possible worlds*. Londres: The Johns Hopkins University Press.
- DUBUFFET, Jean (2005) — *Asfixiante Cultura*. Lisboa: Fim de Século.
- ECO, Umberto (1976) — *A obra aberta*. São Paulo: Editora Perspetiva.
- GARCÍA GARCÍA, Francisco (2011) — *Ética y narración audiovisual*. In GARCÍA GARCÍA, Francisco; RAJAS, Mario, coord. — *Narrativas audiovisuales – vol. 1: el relato*. Madrid: ICONO14, p. 13-34.
- GARCÍA GARCÍA, Francisco; RAJAS, Mario (2011) — *El relato: una aproximación interdisciplinar*. In GARCÍA GARCÍA, Francisco; RAJAS, Mario, coord. — *Narrativas audiovisuales – vol. 1: el relato*. Madrid: ICONO14, p. 9-12.
- GOODMAN, Nelson (1995) — *Modos de fazer mundos*. Porto: Edições ASA.
- GREEN, Melanie C.; STRANGE, Jeffrey J.; BROCK, Timothy C., eds. (2002) — *Narrative Impact: Social and Cognitive Foundations*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.

- JAMESON, Frederic (1995) — *La estética geopolítica: cine y espacio en el sistema mundial*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- JAUSS, Hans Robert (1982) — *Towards an Aesthetic of Reception*. Reino Unido: The Harvest Press.
- MITRY, Jean (2002) — *Estética y psicología del cine. 1) Las estructuras*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- QUINTANA, Àngel (2003) — *Fábulas de lo visible: el cine como creador de realidades*. Barcelona: Acantilado.
- RANCIÈRE, Jacques (2010) — *O espectador emancipado*. Lisboa: Orfeu Negro.
- SCHAEFFER, Jean-Marie (2002) — *¿Por qué la ficción?* Espanha: Ediciones Lengua de Trapo SL.
- TAVARES, Gonçalo M. (2006) — *Breves Notas sobre a Ciência*. Lisboa: Relógio D'Água.
- TRIPERO, Andrés (2011) — *Análisis de la narrativa audiovisual desde nuevos presupuestos interpretativos de la psicología de la Gestalt*. In GARCÍA GARCÍA, Francisco; RAJAS, Mario, coord. — *Narrativas audiovisuales – vol. 1: el relato*. Madrid: ICONO14, p. 35-59.

«NÓS NÃO ESTAMOS ALGURES» (ERNESTO DE SOUSA/JORGE PEIXINHO): UM EXERCÍCIO DE RE-INTERPRETAÇÃO

ANA TERESA CANCELA PIRES*

Resumo: Com este artigo pretende-se elaborar uma reflexão sobre a re-interpretação de obras de arte de natureza efémera, que combinam variadas formas de expressão artística (literatura, música, arquitetura, vídeo, pintura, escultura), através da apresentação de uma parte do trabalho de pesquisa realizado no âmbito do Doutoramento em curso (*Artes Sonoras na Performance Art* em Portugal: práticas, sinergias e arquivo). Assim, é no campo da transdisciplinaridade artística que entendemos este projeto na medida em que exige um trabalho que se debruce pelos aspetos visuais, audiovisuais, sonoros e literários da obra de arte. Trata-se de um exercício prático de investigação, que tem por objetivo a reconstituição do espetáculo *mixed-media* «Nós não estamos algures» da autoria de Ernesto Sousa com direção e composição musical de Jorge Peixinho.

Palavras-chave: performance; documentação; reinterpretação; preservação; intangível.

Abstract: This article intends to be a critical reflection about the re-enactment and preservation practice of ephemeral works of art, that combines several artistic expression forms (like literature, music, architecture, video, painting, sculpture) through the presentation of part of the research work carried out under the PhD in progress (*Sound Arts in Performance Art* in Portugal). This is a practical exercise of research, which aims to reconstitute the mixed-media spectacle «Nós não estamos algures».

Keywords: performance; documentation; reenactment; preservation; intangible.

---

* Faculdade de Letras Universidade do Porto/Bolseira de Investigação CITCEM, FCT. Email: anacancela@me.com.

Apresentado em 1969 no Clube 1.º Acto em Algés, «Nós não estamos algures» representa o primeiro espetáculo *mixed-media* português. Conjuga elementos performativos e cenográficos partindo da exploração de excertos de poemas de Almada Negreiros, Mário Cesariny, Herberto Helder, Luiza Neto Jorge (interpretados em 1969 por António Borga, João Luís Gomes, Madalena Pestana e Pena Viçoso), através dos mais diversos tratamentos sonoros, acontecimentos musicais (gravados, com possível intervenção ao vivo de músicos), teatrais, projeções simultâneas de filme (preto e branco, e cor; sem som de Ernesto de Sousa e Carlos Gentil-Homem, de 1968) e de diapositivos (preto e branco, e cor de Ernesto de Sousa e Carlos Gentil-Homem) e apresentações de material gráfico impresso (posters e autocolantes de Fernando Calhau e Carlos Gentil-Homem).

Salientou-se a participação de artistas oriundos de áreas diversas como Jorge Peixinho, responsável pela direção musical, Helena Cláudio (canto), Clotilde Rosa (harpa) e António de Oliveira e Silva (viola de arco) — músicos que em 1970 integrariam o Grupo de Música Contemporânea de Lisboa fundado por Jorge Peixinho — Fernando Calhau autor do design gráfico e iluminação e Carlos Gentil Homem realizador dos filmes em conjunto com Ernesto de Sousa. A apresentação do espetáculo contou com o apoio técnico e participação de sócios do Clube de Teatro 1.º Acto (Francisco Madeira Luís, José Luís Madeira e José Torres) e de membros da Oficina Experimental (Carlos Gentil-Homem, Filomena Fernandes, Isabel Alves, Manuel Torres, Maria Manuel Torres, Marilyn Reynolds, Peter Rubin e Teresa Pacheco Pereira).

«Nós não estamos algures» divide-se em três partes com as seguintes denominações: tempo I – «Não falemos sem alicerces», II – «Barricada» e III – «Difícil falar de amor». Em cada uma delas inclui a interpretação a solo dos excertos dos poemas selecionados em contraponto com as intervenções do coro (falas em uníssono). Cada uma das partes termina com um momento de improvisação musical e de diálogo com o público. No guião pode-se ler o seguinte: «os atores vão ter com o público... Explicação (queremos destruir a noção formal do espetáculo, criar um novo ritual, um ritual de participação)»¹.

Deste modo, esta obra é constituída por uma componente de *performance* teatral, e musical (música improvisada e/ou música gravada em fita magnética) e uma componente visual (projeção de filmes, negativos/diapositivos, instalação de cartazes, cortina — tiras de plástico transparente), configurando uma criação que conjuga várias disciplinas artísticas como a música, a *performance*, as artes plásticas e o cinema. Salienta-se o carácter experimental do espetáculo, que embora seguindo uma estrutura fixa pré-determinada, prevê simultaneamente situações aleatórias que podem derivar dos artistas assim como do público.

---

¹ SOUSA, 1969b, BNP – *Espólio Ernesto de Sousa*.

Tal como recorda Isabel Alves (viúva de Ernesto de Sousa) «todo o trabalho foi feito em conjunto: as soluções que encontrávamos para fazer os cartazes, para os dependerem no teto, com as letras pintadas por nós...»².

Na estreia de «Nós não estamos algures» (1969), o público foi convidado a intervir, através de improvisações coletivas dirigidas por Jorge Peixinho.

A apresentação de «Nós não estamos algures» questionou a produção teatral contemporânea, assumindo-se como um espaço laboratório de criação e experimentação, onde se operou o cruzamento de várias linguagens artísticas não subjugadas ao texto dramático, liberto do tradicional sistema de hierarquias. Diluindo fronteiras entre performance, teatro, artes plásticas, música e cinema, salienta-se que esta obra não só inaugura a exploração multimédia transdisciplinar, no contexto da arte contemporânea portuguesa, como representa o início da parceria Ernesto de Sousa e Jorge Peixinho que se prolongaria pela década de 1970 dando origem à realização de mais duas obras fundamentais: «Almada um Nome de Guerra» (1969-1972) e «Luis Vaz 73» (1975):

O «Exercício de Comunicação Poética — Nós Não Estamos Algures» não é um todo acabado e fechado, mas cada coisa, ao funcionar por si, tem um valor significativo estimulante. Trabalho «final» aberto, logo processo, e o processo que nos conduziu ao «exercício» devia ser já fim em si próprio. É privilegiada a comunicação com o público, mais do que a sua participação. A música de Jorge Peixinho funciona como qualquer coisa que, embora respondendo a um determinado estímulo que é comum, se integra independentemente³.

A preservação de obras de arte transdisciplinares de natureza efémera, constitui uma fonte inesgotável de reflexão conceptual. Os problemas que coloca, têm suscitado questões que se prendem sobretudo com a legitimidade da conservação documental, a validade da reinterpretação⁴ deste património e inevitavelmente com os problemas gerados em torno da autenticidade da obra de arte. Procura-se então apurar, se a reinterpretação vista como um ato criativo, pode atuar como uma ferramenta de preservação da obra de arte e como as noções de autenticidade e autoria poderão ou não aqui ser questionadas.

Para clarificarmos um pouco melhor a pertinência destes aspetos, vale a pena revermos aqui, considerações teóricas que têm sido produzidas atualmente e que se debruçam essencialmente sobre os conceitos de artista/performer, público, momento presente e presença.

---

² ANDRADE, 2012.

³ SOUSA, 1969a, BNP – *Espólio Ernesto de Sousa*.

⁴ O termo «re-interpretação» é utilizado nesta investigação para referir a reconstrução de obras de arte com componentes performativas realizadas após a primeira apresentação.

Peggy Phelan, autora da teoria mais radical, defende que a existência destas obras se limita ao momento presente da sua apresentação, na medida em que uma posterior reprodução origina uma obra completamente distinta da primeira. Phelan considera ainda que a reprodução de obras de *performance*, através de formas mediadas (documentação), apenas traduz retrospectivamente uma leitura da apresentação do evento original, em total dependência da interpretação de quem a realiza. Por outras palavras, a autora defende que o ato performativo está intimamente ligado à dimensão do *presente* e da *presença* e que qualquer tentativa de o preservar ou reproduzir é por si só imperfeita ou deficiente: «(...) a *performance art* ocorre ao longo de um tempo que não será repetido. Pode ser executada de novo, mas essa repetição em si marca-a como diferente. O documento de uma *performance* é, então, apenas um estímulo para a memória, um encorajamento da memória para se tornar presente»⁵.

Neste sentido, ao considerar que qualquer reprodução de um ato performativo é necessariamente distinta do original, Phelan está de um certo modo a relacionar a teoria que preconiza, com a definição do conceito de reinterpretação propriamente dito. Por outras palavras, para Phelan, tendo em conta a impossibilidade de repetir exatamente o que já aconteceu, a replicação de um ato performativo é em si mesma um ato de reinterpretação.

Neste sentido, o conceito de reinterpretação, sugere, que a reprodução de obras de *performance* constitui um ato criativo único e irrepetível, isto é, a reinterpretação do evento original. Assim, a reinterpretação corresponde ao processo a partir do qual se procura entender o processo criativo do evento original, que fica agora sujeito a novas leituras, experiências e contextos. O processo de reinterpretação, é uma criação artística, que ao invés de pretender reproduzir a obra de arte do passado no presente, implica um processo criativo num novo contexto. Como referiu Georges Didi-Hüberman, «as obras de arte não têm apenas uma vida. Elas têm a vida que elas mesmo criam, mas também muitas outras depois disso. (...) Para entender as obras de arte, não devemos apenas pensar nelas no contexto do domínio artístico, mas também incluir os seus significados contemporâneos»⁶.

Este processo envolve, uma reflexão sobre a relação que se estabelece entre a documentação associada à *performance*, (que pode incluir desde inventários de materiais e especificações técnicas a entrevistas a artistas) e a sua reinterpretação.

De acordo com Philip Auslander, a documentação pode em alguns casos constituir a própria obra de *performance*. Como o próprio refere: «a documentação não gera simplesmente imagens/afirmações que descrevem uma *performance* autónoma e comprovam o que ocorreu: elas produzem um evento como uma *performance*»⁷.

⁵ PHELAN, 2003: 148.

⁶ HÜBERMAN, 2016: 120.

⁷ AUSLANDER, 2006: 5.

Auslander identifica duas categorias de documentação — a *documental*, que comprova que ocorreu uma *performance* e a *teatral*, uma forma de *fotografia performativa* que representa a encenação de uma obra de *performance* concebida apenas para ser fotografada, isto é, as obras que nunca aconteceram na forma como são retratadas — *performances* que existem unicamente como obras de mediação como o caso de *Le Saut dans le Vide* (1960) de Yves Klein, em que a *performance* acontece unicamente através da fotografia. Por sua vez, Rebecca Schneider⁸ sugere que o arquivo, onde as obras de *performance* persistem no tempo, deve ser considerado como um *lugar performativo*. Schneider considera que a *performance* é em si mesma uma forma de documentação, uma vez que é através dela que a prática artística é transmitida.

É neste contexto, que podemos enquadrar teoricamente a metodologia empregue no processo de reinterpretação de «Nós não estamos algures», que tem como fase principal a documentação como processo de recolha e de organização das informações existentes sobre a obra, não só o conteúdo mas também o contexto em que se enquadra.

Porém, tal como o trabalho artístico que se está a analisar, a metodologia delineada para uma possível reinterpretação de «Nós não estamos algures», encontra-se em permanente atualização e todo o processo depende da viabilidade da documentação, que impõem uma análise razoável sobre a sua importância no resultado final da investigação. Com efeito, este processo promove uma proximidade intelectual, que dá à própria investigação uma plasticidade particular coincidente com o conceito do próprio objeto de estudo — um *work in progress*.

A nossa investigação partiu de uma pesquisa arqueológica de fontes primárias, para que a partir dos documentos (textuais e visuais, testemunhos, entre outros) se possa construir a re-interpretação da obra, com todas as dificuldades que daí possam suceder, nomeadamente a sua realização no contexto atual utilizando meios atuais.

Em termos metodológicos, esta investigação desenvolveu-se através de duas fases de trabalho fundamentais: na 1.ª fase da investigação procurou-se sinalizar a documentação existente, identificando as linhas conceptuais que se relacionam com as noções de autoria, identificar e compreender várias tipologias de documentação de modo a garantir a autenticidade do registo e conservação da obra, analisar documentos publicados e eventualmente não publicados sobre a obra, elaborar entrevistas que apoiem a análise da documentação pré-existente e por fim a análise e interpretação da recolha.

Na 2.ª fase da investigação, procurou-se apurar a viabilidade de reinterpretação, através da análise anterior e por fim refletir sobre propostas de preservação.

---

⁸ SCHNEIDER, 2011: 100-101.

Figura 1. Metodologia do exercício de re-interpretação.

A conservação de obras de arte como «Nós não estamos algures» que congrega elementos materiais e imateriais, implica a exploração de metodologias que permitam a sua compreensão, focando a intenção dos artistas de forma a que a obra perdure no tempo⁹. Com efeito, a partir do momento em que a obra de arte conjuga as dimensões espacial, temporal e performativa, as técnicas de conservação deixam de se centrar exclusivamente no aspeto material, passando a refletir sobre as formas de preservação da imaterialidade da obra arte.

Deste modo, através da análise cruzada dos elementos materiais e imateriais da obra, tornou-se possível identificar a documentação produzida juntamente com a obra. A sua leitura conduziu, por um lado, à conservação e atualização dos meios tecnológicos que as suportam e por outro, à identificação da documentação que acompanha a obra. Assinalaram-se algumas dificuldades acrescidas neste processo, principalmente pela obsolescência dos suportes tecnológicos — fita magnética, filmes Super 8 e diapositivos e negativos analógicos. Alguns deles já se encontram em suporte digital como os filmes Super 8 e alguns dos diapositivos e negativos que integram a obra.

Figura 2. Diagrama de sistematização características tangíveis/intangíveis e documentação.

⁹ LAURENSEN, 2006: s/p.

Por outro lado, tendo em conta a impossibilidade de entrevistar os artistas Ernesto de Sousa e Jorge Peixinho, a interpretação destas características obrigou a um trabalho de pesquisa sobre todos os documentos que terão sido produzidos sobre a obra, desde textos publicados, textos inéditos, registos fotográficos, sonoros e fílmicos à recolha de testemunhos, de modo a apoiar e a clarificar a sua leitura.

Salienta-se que pelo facto de se reconhecer dois autores (Ernesto de Sousa e Jorge Peixinho), o processo de identificação e localização da documentação existente revestiu-se de alguns constrangimentos. A documentação de «Nós Não Estamos Algures» encontra-se dispersa por várias instituições — Biblioteca Nacional (Espólio Ernesto de Sousa) e Arquivo Municipal do Montijo (Espólio Jorge Peixinho) e em espólios particulares — Isabel Alves e Jorge Sá Machado (fiéis depositários das obras de Ernesto de Sousa e Jorge Peixinho respetivamente). Embora reconhecendo o esforço por parte das famílias dos artistas em manter os documentos em boas condições, os espólios particulares por vezes carecem de uma organização e catalogação clara, assim como de condições técnicas especializadas que impeçam a deterioração física dos materiais.

No conjunto dos elementos imateriais da obra, a análise da documentação relacionada com a *performance* teatral e a *performance* musical reveste este exercício de reinterpretação de um maior grau de dificuldade. Com efeito, estas dependem exclusivamente da leitura e interpretação dos guiões e de outros textos que os artistas possam ter escrito sobre a obra.

No que diz respeito à documentação relativa à *performance* teatral, existem quatro versões do guião de Ernesto de Sousa, excertos dos textos dispostos pela ordem da *performance* (datilografados) e apontamentos de encenação (manuscritos).

A compreensão destes documentos, revelou-se bastante complexa e insuficiente, implicando uma leitura cruzada com os registos fotográficos, sonoros e fílmicos realizados na época, que se reportam a momentos dos ensaios e da estreia da obra. Estes registos, ao permitirem visualizar parte do envolvimento geral do espaço cénico e plateia, são de extrema importância para completar, nalguns casos, a insuficiência da informação dos guiões.

Contudo, é relevante salientar que embora este conjunto de registos documentais partilhem o contexto temporal da realização do evento original, são apenas indicações que fornecem uma informação parcial e fragmentada da obra de arte.

Figuras 3 e 4. Preparação dos envolvimentos no Clube 1.º Acto.

Tal como refere Anne Bénichou¹⁰ a propósito dos vários livros de artista de Allan Kaprow (*Days off. A Calendar of Happenings*), a documentação assume aqui uma dupla posição em relação à obra: ao mesmo tempo que constitui uma prova documental da sua existência, permite reviver o evento original do passado. Por outro lado, a sua reinterpretação atua como um mecanismo operativo, que restabelece a memória do evento original da obra de *performance* e promove a construção de sucessivos significados ao longo do tempo.

Nesta linha de raciocínio Rebecca Schneider refere-se à reinterpretação não só como uma forma de recuperação do ato performativo em si mesmo, mas também como um mecanismo que possibilita a reflexão crítica e histórica sobre a obra de arte em questão¹¹.

No caso de «Nós não estamos algures», a análise da documentação pré-existente, deve ser complementada com a documentação produzida no presente, fontes secundárias como: documentos publicados/inéditos e reunião de testemunhos de forma a auxiliar a contextualização e garantir a autenticidade da obra de arte. Neste sentido, foi particularmente relevante, a entrevista a Isabel Alves, proprietária dos diapositivos, e negativos. A partir do seu testemunho tem sido possível recuperar algumas memórias essenciais para a compreensão da documentação disponível.

Relativamente à *performance* musical, Isabel Alves recorda que «o som foi gravado para ser passado nas sessões a seguir à estreia, porque só naquele dia houve música ao vivo»¹². Registamos a existência de uma gravação que corresponde à *performance* musical realizada na época, registos fotográficos e fílmicos de excertos da estreia, textos não publicados de Jorge Peixinho¹³ (depositados na Biblioteca Nacional — Espólio Ernesto de Sousa) onde o compositor faz referência à reprodução de música gravada por músicos profissionais e a execução de acontecimentos musicais improvisados em tempo

¹⁰ BÉNICHOU, 2013: 181.

¹¹ SCHNEIDER, 2011: 7.

¹² Isabel Alves, mensagem pessoal, Outubro 2018.

¹³ PEIXINHO, 1969, BNP – Espólio Ernesto de Sousa.

real pelos intervenientes e público. Da análise dos apontamentos de Ernesto de Sousa, tudo indica que haveria a possibilidade de substituir a música gravada pela participação de músicos em palco. Supõe-se que a gravação tenha sido utilizada na estreia da obra, não por razões de ordem estética, mas sim pelas implicações logísticas que a presença dos músicos implicaria na época.

Embora o compositor faça referência a instruções escritas de orientação à improvisação¹⁴, desconhece-se a existência de registos documentais (partituras, diagramas de improvisação) e indicações pré-determinadas de coordenação da *performance* musical com os restantes elementos que fazem parte da obra. Por outro lado, no mesmo documento, Peixinho refere que as múltiplas repetições dos ensaios promoveram um entendimento e cumplicidade entre o compositor e os músicos, que tornou desnecessário registar as instruções. Neste sentido, a *performance* musical embora se possa assemelhar a uma improvisação livre, foi bastante determinada pela intenção do compositor, transmitida pela gestualidade da sua direção.

*Nós tínhamos, (...) um conhecimento, uma catalogação (...) na memória dos efeitos possíveis em determinados instrumentos. (...) Eu próprio pude dar indicações mais precisas (...) rigorosas... mesmo porque estávamos num estado psicológico de grande intimidade, os mais pequenos gestos tinham um significado, e os músicos correspondiam exactamente*¹⁵.

Assim, para a concretização da reinterpretação da obra, a análise da componente musical relaciona-se mais com o processo de execução musical do que propriamente com o registo textual inscrito numa partitura. Na ausência de instruções escritas, a gravação realizada na época pode garantir a autenticidade sonora da obra através de uma dupla função: a do registo, possibilitando análise da *performance* musical e a de fonte sonora, quando utilizada na apresentação da obra em substituição da *performance* executada em tempo real. Contudo, este facto não deixa de originar alguns constrangimentos, tendo em conta que a utilização da gravação em substituição de uma *performance* em tempo real, para além de condicionar a espontaneidade e imprevisibilidade da execução das outras componentes performativas (teatral e visual) com as quais deverá estabelecer interação, não reflete as relações estabelecidas entre os músicos, os gestos ou os movimentos dos corpos que traduzem muitas das vezes a expressividade da execução.

¹⁴ PEIXINHO, 1969, BNP – *Espólio Ernesto de Sousa*.

¹⁵ PEIXINHO, 1969, BNP – *Espólio Ernesto de Sousa*.

Figuras 5 e 6. Jorge Peixinho dirige a improvisação musical em «Nós não estamos algures» (1969).
Imagens cedidas pelo Centro de Estudos Multidisciplinares Ernesto de Sousa (CEMES).

No que diz respeito à componente visual Isabel Alves recorda a presença de dois projetores de filmes e dois projetores de slides que apresentaram em simultâneo os dois filmes *Happy People* e *Um Homem que corria pelo orvalho dentro* e as sequências de diapositivos e negativos¹⁶, os cartazes de dimensões variáveis com frases inscritas, colocados nas paredes da sala do 1.º Acto e a cortina feita de tiras de plástico transparente através da qual o público tinha de passar para entrar na sala. Segundo os esclarecimentos de Isabel Alves, nenhum destes materiais existe, com a exceção dos slides e dos filmes já convertidos para formato digital. Por sua vez, a documentação que está associada a esta componente, só contempla a seleção de frases que devem ser inscritas nos cartazes, com referência aos locais onde devem ser colocados e às suas dimensões. Para a projeção dos slides e dos filmes não existe nenhum guião, tendo estado a seleção e a escolha das sequências a cargo dos dois projecionistas que participaram na estreia. Assim, a ausência destas informações para futuras reinterpretações, implica a realização de novos materiais adaptados a um novo espaço e uma projeção sempre diferente da primeira. Neste caso, a autenticidade da obra fica condicionada a decisões tomadas pelos intervenientes, que passam a ter uma ação criativa que interfere na apresentação da obra.

Tendo em conta a natureza transdisciplinar da obra, importa considerar todas as características visuais e sonoras, através do recurso a meios tecnológicos analógicos da época, de modo a garantir um maior grau de semelhança, entre o evento original (estreia) e a sua reinterpretação. Na verdade, a efetiva preservação dos registos sonoros

¹⁶ Isabel Alves, comunicação pessoal, Outubro 2018.

e visuais obriga uma constante atualização dos suportes tecnológicos. Contudo, é pertinente questionar, se a substituição do equipamento original por uma tecnologia mais recente, poderá pôr em causa a autenticidade da produção dos sons e das imagens levando à perda do contexto histórico da obra.

O principal constrangimento que esta prática suscita, prende-se com a obsolescência dos suportes tecnológicos. Muitos dos elementos visuais e sonoros de «Nós não estamos algures» (slides, fita magnética, filmes Super 8) estão em fase de deterioração e ao inviabilizar-se a digitalização, correm-se sérios riscos de se perderem irremediavelmente.

Para Gaby Wijers, a técnica de emulação poderá constituir uma estratégia possível de conservação. Neste caso, a emulação pode ser descrita como a forma de garantir a aparência original dos elementos visuais e sonoros através de recursos tecnológicos atuais¹⁷.

Cumprindo a última etapa do processo, conclui-se, que a documentação que acompanha a obra não reflete com detalhe as intenções dos artistas e em alguns casos é mesmo inexistente. Esta análise permitiu constatar a inexistência de um guião que contemple as instruções para a projeção dos slides¹⁸ e documentação que esclareça objetivamente quais as intenções de Jorge Peixinho para a *performance* musical.

Para ultrapassar esta lacuna documental, procuraram-se delinear algumas estratégias de modo a garantir a viabilidade da reinterpretação. Tratou-se de um trabalho de análise que cruza, relaciona e contextualiza todos os vestígios documentais tanto da *performance* teatral como da musical realizada no evento original.

Na verdade, esta obra nunca chegou a ser recriada por outros artistas, que não aqueles que participaram diretamente na sua criação¹⁹, o que poderá levar a crer que a produção de documentação com especificações que permitissem uma futura recriação, não tenha sido uma verdadeira preocupação dos autores.

De acordo com Ernesto de Sousa, esta obra foi pensada como um exercício de comunicação, um ensaio laboratorial que deu origem à criação de um projeto maior e mais complexo — o *mixed-media* «Almada um Nome de Guerra» (1969-72)²⁰. Segundo Isabel Alves, estes dois *mixed-media* complementam-se e podem ser apresentados em simultâneo.

Pela primeira vez em 2012, a Fundação Serralves promoveu a apresentação da reinterpretação que cruzou os dois *mixed-media* (dirigido por Jaime Reis e João Sousa Cardoso), no âmbito da exposição documental que dá conta do processo da sua conceção.

---

¹⁷ WIJERS, 2011: 81.

¹⁸ Segundo os esclarecimentos de Isabel Alves, a escolha da sequência dos slides estaria a cargo dos dois projetionistas que participaram na estreia.

¹⁹ Estreado em Dezembro de 1969, apenas contou com mais 5 apresentações.

²⁰ SOUSA, 1978.

Figura 7. Set da performance na Casa de Serralves (2012).
Centro de Estudos Multidisciplinares Ernesto de Sousa (CEMES).

Figura 8. Performance na inauguração na Casa de Serralves (2012).
Centro de Estudos Multidisciplinares Ernesto de Sousa (CEMES).

Através de uma adaptação dos guiões reuniu-se numa só apresentação elementos performativos, sonoros e visuais dos dois *mixed-media*. Deste modo, embora esta apresentação não corresponda à recriação de «Nós não estamos algures» tal como foi apresentado em 1969, assume uma importância fundamental na sua preservação. De facto, esta foi a primeira vez em que se refletiu sobre a documentação existente para a salvaguarda de alguns materiais²¹. Por outro lado, o trabalho de pesquisa levado a cabo pelos autores desta reinterpretação produziu também documentação relevante para futuras apresentações.

Como foi já referido, as características específicas de «Nos não estamos algures» requerem o desenvolvimento de novas estratégias de salvaguarda, para além da documentação e armazenamento dos materiais como a reinterpretação e a emulação.

Neste sentido, é a convergência da documentação com a prática de reinterpretação de «Nós não estamos algures» que poderá preservar a obra para as futuras gerações. Porém, com a reinterpretação não se pretende reproduzir o evento original passado no presente, mas sim uma nova criação que contribui para a construção da identidade da obra sempre em atualização.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV. — *Projectos. Nós Não Estamos Algures*. Ernesto de Sousa. CEMES: Lisboa. [Em linha]. Disponível em <<http://www.ernestodesousa.com/projectos/nos-nao-estamos-algures>>. [Consulta realizada em 04/07/2018].
- ANDRADE, Sérgio (2012) — *O Ernesto de Sousa estava sempre no futuro. Entrevista a Isabel Alves*. Público. [Em linha]. Disponível em <<https://www.publico.pt/2012/07/06/jornal/o-ernesto-de-sousa-estava-sempre-no-futuro-24854779>>. [Consulta realizada em 04/02/2018].
- ANZELLOTTI, Elisa (2018) — *Reenactment. Una forma di lettura dell'archivio dell'esperienza. Unclosed (arte e oltre/art and beyond rivista trimestral di arte contemporanea)*, n.º 18, ano V. ISSN 2284-0435. [Em linha]. Disponível em <<http://www.unclosed.eu/rubriche/action-gesture/danza-corpo-moto/226-reenactment.html>>. [Consulta realizada em 03/07/2018].
- AUSLANDER, Philip (2006) — *The performativity of performance documentation*. PAJ: A Journal of Performance and Art. [Em linha]. Disponível em <<https://is.muni.cz/el/1421/podzim2011/IMNK10/um/pajj.2006.28.3.pdf>>. [Consulta realizada em 02/12/2017].
- BÉNICHOU, Anne (2013) — *Esses documentos que são também obras*. «Revista-Valise», vol. 3, n.º 6. ISSN: 2236-1375. [Em linha]. Disponível em <<https://seer.ufgrs.br/RevistaValise/article/view/44418/28601>>. [Consulta realizada em 24/10/2018].
- HÜBERMAN, Georges Didi (2016) — *The Surviving Image. Phantoms of Time and Time Phantoms: Aby Warburg's History of Art*. Penn State: University Press, p. 120.
- LAURENSEN, Pip (2006) — *Authenticity, Change and Loss in the Conservation of Time-Based Media Installations*. Tate Papers, n.º 62006. ISSN 1753-9854. [Em linha] Disponível em <https://www.tate.org.uk/research/publications/tate-papers/06/authenticity-change-and-loss-conservation-of-time-based-media-installations#footnoteref25_jnz9jnr>. [Consulta realizada em 04/07/2018].

---

²¹ SOUSA, 1978.

- MELIN, Corinne (2015) — *L'artiste reenactor, la performance historique et la documentation visuelle*. Echappées Revue annuelle d'art et de design. [Em linha]. Disponível em <<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01592441/document>>. [Consulta realizada em 05/06/2018].
- PEIXINHO, Jorge (1969) — *Uma Experiência extraordinária*. BNP – Espólio Ernesto de Sousa. D6 CX. 46.
- PHELAN, Peggy (2003) — *Unmarked the Politics of Performance*. London and NewYork: Routledge. ISBN 0-203-35943-7.
- SCHNEIDER, Rebecca (2011) — *Performing Remains: Art and War in Times of Theatrical Reenactment*. New York: Routledge.
- SOUSA, Ernesto (1969a) — *NNEA notas para a apresentação*. BNP – Espólio Ernesto de Sousa. D6 CX. 46.
- (1969b) — *Guião de “Nós não estamos algures”*. BNP – Espólio Ernesto de Sousa. D6 CX. 46.
- (1978) — *Performar* [Excerto]. Opção, n.º 101. [Em linha]. Disponível em <<http://www.ernestode-sousa.com/bibliografia/performar>>. [Consulta realizada em 02/01/2018].
- WIJERS, Gaby (2011) — *To Emulate or Not. Conservation Case Studies from the Netherlands*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

RESIDÊNCIA ARTÍSTICA COMO DESIGNER NO SENEGAL. DESIGN CULTURAL

RITA ALMEIDA FILIPE*

Resumo: O trabalho no âmbito do Design Cultural pretende fazer uma atualização formal e concetual da cultura material atual ilustrando a diversidade e a pluralidade cultural que nos rodeia no quotidiano doméstico cosmopolita contemporâneo. O trabalho de campo em Saint-Louis do Senegal aproximou-nos de culturas tradicionais e vernaculares, onde procurámos estabelecer pontes de significados e promover realidades partilhadas, numa visão do design como instrumento de tradução cultural, sustentabilidade e coesão social.

Palavras-chave: design produto; globalização; colonialismo; cultura tradicional.

Abstract: The work in the field of Cultural Design intends to make a formal and conceptual update of today's material culture illustrating the diversity and cultural plurality that surrounds us in contemporary cosmopolitan domestic everyday life. The field work in Saint-Louis du Senegal approached traditional and vernacular cultures, where we tried to establish bridges of meanings and promote shared realities, in a vision of design as an instrument of cultural translation, sustainability and social cohesion.

Keywords: product design; globalization; colonialism; traditional culture.

INTRODUÇÃO

Propõe-se com este projeto trabalhar com a cultura material existente e a diversidade cultural que nos rodeia, como um facto, no âmbito do Design de Produto. Recuperar a beleza, o simbolismo e o significado cultural nos objetos de uso quotidiano. Prolongar o seu uso, refreando o consumo e a produção excessiva. Encontrar novos

---

* CIAUD, Faculdade de Arquitetura da Universidade de Lisboa. Email: rafilipe@fa.ulisboa.pt.

sentidos na cultura tradicional, e traduzi-la para os interesses e práticas contemporâneas. Encontrar novas oportunidades para a cultura tradicional local.

O interesse em trabalhar com culturas tradicionais, não ocidentais ou vernaculares, prende-se também com o seu atual risco de extinção, causado pela globalização, migração, alterações climáticas, ou conflitos locais. A cultura local está em risco. Não só pelo proliferar das sociedades de consumo, mas também pela mobilidade constante, por vezes forçada e sem retorno.

Este projeto constitui uma investigação e experimentação ativa sobre como contribuir para abrandar este processo, num esforço real de partilha da cultura material local e na sua tradução para as questões e práticas contemporâneas — numa perspetiva cosmopolita — evitando novas narrativas generalizantes, ou um novo colonialismo.

Procura-se reunir conhecimentos, formas e técnicas locais que nos inspirem para pensar-e-fazer design que espelhe a diversidade cultural em que vivemos — contrariando um estilo internacional, e as noções anteriores de funcionalismo — como instrumento imperialista de imposição de estilos de vida e de práticas instrumentalizadas.

Trabalhar com a cultura material existente, significa também refletir sobre o excesso de consumo, a globalização e a produção industrial de massas.

Uma solução será não enveredar pela procura da novidade constante — de que se alimentam as sociedades de consumo — mas trabalhar com formas e técnicas da cultura local existente, transpondo-as para usos contemporâneos, a partilhar como instrumentos de difusão cultural, e quebrando o ciclo infinito do consumo e da substituição compulsiva dos objetos. Procura-se assim reequacionar os pressupostos do design, no que se refere ao valor cultural e à produção de significado, devolvendo valor intrínseco e um uso mais duradouro aos objetos de uso quotidiano.

DESIGN E ANTROPOLOGIA

Os designers vêm necessidades e apropriações no uso que as pessoas fazem dos objetos, para a proposição de novos conceitos. E são dotados de uma capacidade de análise que integra simultaneamente a observação do consumo e o conhecimento da produção. Desempenhando um papel crucial na produção de objetos culturais que resultam da participação ativa de todos e de cada um. Como autores que, embora não se definindo como antropólogos, se movem nas fronteiras da antropologia, praticando uma «etnografia espontânea»¹. Associar o processo criativo e produtivo ao comportamento das pessoas constitui um significado em si mesmo. Assim a cultura material exprime-se como «uma ação e não uma ideia, uma prática e não uma proposição».

Assim, procura-se investigar como enquadrar a cultura material tradicional no mundo atual, como a preservar, e como esta poderá traduzir valores em experiências

---

¹ BRITO & LEAL, 1997: 15.

tangíveis entre as pessoas. Ao mesmo tempo evitar interpretações perigosas ou conotações ideológicas do passado que possam surgir no trabalho com a cultura tradicional. E nunca procurar aferir metodologias ou regras práticas de investigação passo-a-passo, ou prever ou antecipar a vida das pessoas, tal como foi refutado por Anthony Dunne². Porque a vida e as práticas das pessoas nada têm de previsível, antecipável, lógico ou matemático. Ao mesmo tempo que se faz o estudo de técnicas e materiais tradicionais em risco de extinção, em prol do seu valor absoluto e com vista a novas aplicações, igualmente sustentáveis e que carreguem herança e interesse cultural, numa perspetiva semelhante ao «estilo baseado no conhecimento» de que nos falam Otto e Smith³.

Mas embora a antropologia se interesse pela mudança social e pela capacidade de imaginação das pessoas para enquadrar o futuro, a sua ação é não-interventiva. Ao invés, o papel dos designers é o de intervir ativamente no contexto sobre o qual operam. Portanto, quando ambas as disciplinas estão interligadas, a antropologia pode fornecer instrumentos de análise cultural e o design pode oferecer ferramentas e práticas integradas para colaborar ativamente com as pessoas na projeção dos seus futuros. Assim, e simplificando, a antropologia produz conhecimento e o designer é treinado para intervir.

E enquanto a observação etnográfica me dá instrumentos para observar as minhas próprias práticas no meu «grupo de gosto», a antropologia proporciona-me agora a possibilidade de teorizar ou estabelecer categorias que estão inevitavelmente associadas aos objetos, e que os designers não podem ignorar na abordagem contemporânea sobre os artefactos de produção longínqua, sob o risco de caírem novamente no exotismo ou na recriação de abordagens universalistas. Ou então caímos no risco de transformar tudo em ícones *pop*, como produções «aparatosas» ou como apropriações menos respeitadoras do vernacular por parte da cultura urbana.

No mesmo sentido Caroline Gatt e Tim Ingold⁴ argumentam que a «antropologia-atraves-da-etnografia» deve ser substituída pela «antropologia-atraves-do-design». Vêm a etnografia como estando sobretudo interessada em descrições retrospectivas, enquanto a «antropologia-atraves-do-design» deve ser entendida como uma prática de correspondência, em sintonia com o fluxo dos acontecimentos, avançando a par das pessoas que seguem os seus sonhos, em vez de lidarem com acontecimentos que assim que acabam de acontecer já pertencem ao passado.

Tal como neste projeto, esta correspondência faz-se mais sobre improvisação do que sobre inovação, e mais sobre antevisão do que sobre predição. É um processo próprio da observação participada mas no momento do trabalho de campo projetado para o futuro, nas relações sociais, no conhecimento prático, em diálogo com os

² DUNNE, 2013.

³ OTTO & SMITH & GUNN, 2013.

⁴ INGOLD & GATT, 2013.

artefactos antropológicos, contribuindo para os efeitos transformadores como observadores participantes⁵.

Por outro lado, e sobre a intervenção dos designers em culturas não ocidentais ou indígenas, Bruce Nussbaum⁶ coloca a questão inevitável — «será o design humanitário o novo imperialismo?»⁷. Colocando questões éticas sobre como os designers, sendo os novos missionários ou antropólogos, chegam às populações com o intuito de as «compreender» e torná-las melhores, ao seu modo moderno. Esta reflexão parece pertinente no sentido em que a intervenção Ocidental parece muitas vezes contribuir para o desaparecimento das estruturas locais em prole de uma vida «melhor», não contribuindo para a recuperação do legado da cultura material, mas substituindo-o por artefactos modernos. Tal como as tendas do Ikea substituem aldeias abandonadas forçadamente, que provavelmente se perdem para sempre. Porque por descolonizado entende-se o independente e o autogovernado.

A par da visão da globalização como um fenómeno recente, potenciado por uma sensação de interconetividade global proporcionada pelas novas tecnologias, existe também a ideia alternativa de que a globalização é um fenómeno prolongado no tempo e que provém da colonização e das migrações forçadas. Assim, o que é recente será o nosso entendimento intelectual sobre a diferença cultural, através do qual é urgente rever as leituras que fazemos sobre os objetos e que ideias queremos comunicar através da cultura material. Como metodologia descolonizada o design e a antropologia debruçam-se sobre um sistema de valores, através do consenso e da transmissão para o futuro, num processo a que podemos chamar de transculturação. Num sistema dinâmico, em que cada geração negocia os elementos que compõem os sistemas de valores e de cultura; pelo reconhecimento do empréstimo mútuo entre culturas, mitigando e eliminando circunstâncias desiguais neste processo de empréstimos mútuos. É com esta postura que este trabalho de investigação se identifica.

Mas Kobena Mercer⁸ questiona os discursos atuais sobre a pluralidade e inclusão multicultural que abraçam um leque enorme de identidades sem tentar explicar historicamente as suas relações. Relações essas que são por vezes contraditórias entre os diversos elementos, descontextualizadas da história e colocadas no mesmo plano em nome da inclusão social e cultural. O resultado é uma ilusão de plenitude pluralista, que assume que cada uma das partes coexiste lado a lado, mesmo se com pouca dinâmica ou nenhuma interação entre elas⁹. Da mesma forma a terminologia do multiculturalismo pode ser usada para compensar exclusões do passado, não só apontando a diversidade

---

⁵ OTTO & SMITH & GUNN, 2013.

⁶ NUSSBAUM, 2010, *in* TUNSTALL, 2013: 234.

⁷ TUNSTALL, 2013: 238.

⁸ MERCER, 2013.

⁹ MERCER, 2013: 181.

cultural como uma mera novidade que só pertence á contemporaneidade, evitando as questões sobre o colonialismo, mas também operando de forma insidiosa para preservar os cânones da arte ou do design modernos (ocidentais), onde a autoridade da monocultura se mantém intacta.

Também Sheldon Pollock¹⁰ nos indica uma terceira via de resistência — pela ligação e preservação afetiva dos objetos e das experiências vernaculares, «mesmo que as estruturas tenham mudado», libertando os objetos de discursos pré-concebidos, ou produzindo novos discursos sobre os mesmos objetos — resultando que o nosso trabalho fica desinstrumentalizado, o que será aqui libertador. Porque a apropriação dos objetos pelo seu valor cultural pode pressupor a continuidade da sua forma ou excelência das técnicas de fabrico — mas atualizando o seu significado e o seu uso — mantendo os mesmos objetos mas alterando o discurso, o seu significado, como forma de continuidade e preservação cultural.

Do mesmo modo o investigador sobre estudos culturais Sarat Maharaj¹¹, Sul-africano a residir em Londres, faz a apologia da ignorância ou do desconhecimento da História de Arte que fixa significados, geografias e épocas nos objetos e nos impede de ter uma visão aberta à interpretação do momento. E fala também de uma «pirâmide evolutiva» na qual foram fixados os artefactos de todo o mundo (do indígena ao urbano). Tal como no trabalho que tenho desenvolvido com o tema Design Cultural, Sarat Maharaj questiona-se também sobre o «multiculturalismo e os seus limites e deficiências» e «como aprender a viver com a diversidade e multiplicidade», que atravessam «gastas noções de hospitalidade e tolerância, e sobre a incessante tradução cultural quotidiana e as forças cosmopolitas — tudo num cenário de aparente racismo, ou de “racisme sans race”»¹². E se «o conhecimento não tem cor»¹³, então como lidar com a descolonização do conhecimento? Conduzindo-nos para um conhecimento com mais tonalidades, longe de «um mundo enciclopédico»¹⁴ que fixa e compartimenta os significados, como um conhecimento que deve ser tomado como certo e não interpretativo? Então «que ideia se poderá enunciar que justifique uma prática e investigação artística, não apenas como uma produção de conhecimento realista, mas o seu oposto — como uma ignorância conhecedora, como o modo do “ignorantitis sapiens?”»¹⁵.

Avinoam Shalem¹⁶, professor de História de Arte na Universidade de Columbia, questiona-se também sobre como expor os objetos sem ser numa narrativa evolutiva ao longo do tempo ou definida por territórios que conduzem a um discurso fixo, por

¹⁰ POLLOCK, 2002.

¹¹ MAHARAJ, 2017.

¹² MAHARAJ, 2017.

¹³ *Idem ibidem*.

¹⁴ *Idem ibidem*.

¹⁵ *Idem ibidem*.

¹⁶ SHALEM, 2017.

ventura até falso e redutor, e que conduz a uma visão eurocêntrica da cultura? O autor está interessado na ligação entre a cultura tradicional e contemporânea, mais precisamente trabalha sobre a arte islâmica antiga e contemporânea. E dá o exemplo do que se chama agora Arte Islâmica e que era antes apelidada a Arte de Mohamed. São os adjetivos do Ocidente. Tal como a Arte Cristã que deriva do nome de Cristo. Uma nomenclatura que antes se referia à religião e agora se refere ao território, mas ambas são turvas e imprecisas. Do mesmo modo como os museus nacionais apresentam narrativas evolutivas, da Antiguidade à Idade Média até ao Modernismo, como convenções inventadas.

Mas tal como sugere Sarat Maharaj, surge agora a questão sobre como encenar o museu global, aquele que evoca um sistema artístico global e as indústrias criativas que aludem à produção (fácil) de práticas artísticas globalizadas e independentes do território. É neste sentido que surge o interesse sobre a atualidade do discurso comunicado pelos objetos, que circulam neste panorama diverso, sem tempo nem território definido, mas que continuam a suscitar interesse pela sua origem ou autenticidade, mesmo quando olhamos para o futuro. Porque a cultura material, tal como os museus, constitui um lugar de vivência e de memória, e o seu uso é condicionado por hábitos que já existem, mas também pela liberdade da sua apropriação. Será, portanto, desejável encontrar modelos que produzam museus organizados em função de outras histórias e outras narrativas. Tal como nos objetos e no refutar do funcionalismo, que promove uma higiene de vida impositiva de padrões culturais colonizados, ou ocidentalizados.

Mas nas culturas locais não ocidentais, como no Senegal, os museus construídos pelos colonos ou por organizações sociais influenciadas pelo Ocidente estão abandonados, não fazem sentido, porque os mesmos objetos que ali estão expostos estão em uso nas aldeias e no quotidiano da população. Ali, os objetos tradicionais não morreram. Porque a arte africana tradicional é funcional, e os objetos de uso têm uma importante carga simbólica. Não existe uma separação entre objetos de arte e objetos de uso, com uma função utilitária. E a função simbólica dos objetos faz parte do quotidiano das pessoas. Estes objetos continuam a ser produzidos e usados, sobretudo nas zonas fora dos centros urbanos, como as cabaças onde se lavam os recém-nascidos e mais tarde lhes dão leite, que fazem parte do enxoval de casamento e mantêm os legumes frescos. Ou os apoios de cabeça, que se revelaram confortáveis e frescos no calor ou as cadeiras em madeira maciça, esculpidas como ossos, baixas e de desenho agradável e fresco, ou as camas de dia em palha, que nos possibilitam estar no campo sem contacto com o chão e com os bichos. Todos esculpidos com elementos simbólicos de forte carga visual. Porque os locais de convívio e sociabilização se situam no exterior das casas e das tendas, tanto no campo, como no deserto, ou nas aldeias construídas em «banco» (termo usado para a construção em adobe). Mas todos têm também conotações simbólicas que desconhecemos.

Nos centros urbanos o comércio de objetos tradicionais dirigido aos turistas oferece objetos artísticos inspirados nos objetos tradicionais mas que já não sugerem o uso, como os talheres em madeira demasiado trabalhados para serem usados. Estão também em todas as cidades as «village des arts» ou «village des artisans» que são como um «Portugal dos Pequeninos» onde os artistas e artesãos estão concentrados em oficinas com uma arquitetura que simboliza as tradicionais casas redondas em adobe e palha, em recintos fechados construídos ainda pelos franceses no tempo do colonialismo, absolutamente isolados da contemporaneidade e vazios de visitantes, tal como na certificação dos objetos tradicionais feita pelo Estado português. Isto para os povos sedentários, os agricultores, porque muito artesanato é de tradição nómada, como os Fulani, os pastores, que se diz serem descendentes dos egípcios, e que escapam absolutamente ao controle do Estado. Mas com uma identidade cultural muito forte e viva.

Mas «não basta colocar em pé de igualdade obras de arte de diferentes procedências para tirar de vez as maiúsculas das palavras Arte e Cultura, como o fizeram os surrealistas. É preciso estabelecer relações que iluminem a compreensão de ambas as culturas»¹⁷. Entender a natureza da produção na sua origem e na sua contemporaneidade. E estabelecer novos significados e porventura atualizar os usos. Tal como em «ao contrário da atitude mais etnográfica, adotada pelos folcloristas da época, os artistas modernistas não só pesquisavam e documentavam, mas também criavam em cima do que descobriam»¹⁸. Tal como em Ernesto de Sousa ou Michel Giacometti. Neste sentido é importante preservar a cultura material no seu estado original, muitas vezes em sério risco de desaparecer, mas também estabelecer práticas de dinâmica cultural, que atualizem os objetos e os mantenham vivos. Que parecem tornar-se mais duradouros — quando se referem à cultura tradicional e à produção manufatureira. Menos descartáveis.

«A fruição estética está em todas as esferas da vida, tanto nos objetos dos rituais como nos objetos do quotidiano. Por isso, antropólogos como Els Lagrou [a trabalhar sobre a Amazónia, da Universidade do Rio de Janeiro] acreditam que somente quando o design suplantar as “artes puras” ou as “belas-artes” é que teremos na sociedade ocidental um quadro semelhante ao das sociedades indígenas»¹⁹. Assim, «o design talvez seja a alternativa mais próxima a uma linguagem estética comum às duas culturas. As artes indígenas ensinam-nos a aproximar arte e artefacto, contemplação e funcionalidade, lembrando-nos da capacidade estética, que tem toda criação humana, de agir e transformar o mundo»²⁰. O que provavelmente já está a acontecer, porque nem as belas-artes são vistas já como artes puras, estando cada vez mais contaminadas por questões

¹⁷ BARRETO, 2010: 159.

¹⁸ *Idem ibidem*: 161.

¹⁹ *Idem ibidem*: 163.

²⁰ *Idem ibidem*.

sociais, políticas e ambientais, como também o design associa o belo com o útil, agindo no plano simbólico e funcional em simultâneo — quando se distancia do funcionalismo.

Assim, tal como afirmam Avinoam Shalem e Sarat Maharaj, «O papel do museu talvez seja mais o de descolecionar e desierarquizar os gêneros artísticos, como diria Néstor Canclini [antropólogo argentino contemporâneo] e fazer com que o público se reconheça e se identifique nesta ou naquela mistura, vendo-se como uma parte do grande emaranhado cultural que os diálogos constroem!»²¹. Um discurso muito próximo do design que proponho.

Que sentido podemos dar então á cultura vernacular e tradicional, desejavelmente liberta de narrativas evolutivas e de territórios circunscritos, hoje desejavelmente viva e descolonizada? — Eu dei por mim a querer recuperar a cultura tradicional pela excelência das técnicas e como estratégia para refrear o consumo. E para fugir ao exótico ou a significados conservadores do passado comecei a trabalhar sobre o uso — questionando o funcionalismo como mais uma narrativa fixa — e enveredei pelo aspeto cultural e simbólico dos objetos, desejavelmente atualizados. Mas também tive que refutar as ideias sobre autenticidade porque isso me fixava no tempo e no território, e nas identidades, tal como na certificação dos objetos feita pelo Estado. Colocando-se então a possibilidade da apropriação como termos de linguagem acessíveis a todos, praticada em ambos os sentidos, e na sua atualização — na perspetiva da dinâmica e da transformação cultural, como um instrumento mais próximo de todos e de cada um, contrariando a neutralidade da globalização. Assim, o original aqui não é obrigatoriamente o novo, mas a capacidade de rever, de atualizar e interpretar de forma singular os estímulos da realidade. «A originalidade deve ser entendida como a propriedade que algo ou alguém possui de se reconhecer nas origens e de criar uma obra que as reflita»²².

Trata-se então de encontrar hábitos comuns para aproximar culturas colocando-as em diálogo, numa tentativa de ilustrar dinâmicas culturais existentes ou a promover. Não em termos de usos pré-determinados, porque essa também constitui uma narrativa demasiado linear, mas em termos formais e de preciosidade tangível. Porque de facto, tal como nos autores atrás mencionados, «a visão da cultura que acentua as singularidades dos diferentes povos sedimentadas ao longo da história, num processo do tipo orgânico — como aquele que se associa ao cultivo da terra, ao qual o termo cultura está ligado — é tão restritiva como a visão universalista ou enciclopédica do pensamento europeu»²³, mas também em termos simbólicos e culturais. Porque a produção de objetos e de cultura material, tal como os museus, é local e global em simultâneo. Não expomos nem produzimos para as pessoas nativas do território. Produzimos para os próprios e para os outros. «A ideia subjacente é identificar a tradição e reinventá-la. Ao conservar e

²¹ *Idem ibidem*: 169.

²² NEMER, 2010: 175.

²³ MONTES, 2010: 191.

transmitir o que se sabe, a sociedade cria a si mesma e faz com que seja, de novo, tanto o que foi como aquilo que quer ser»²⁴.

Interessa também referir que uma perspectiva evolucionista da cultura (como as noções de progresso ou sobre a produção de um povo ou de uma civilização) está hoje posta em causa, porque deixando de ser considerada alta ou baixa cultura, a cultura indígena ou vernacular é hoje vista como mais respeitadora e equilibrada, como a maior defensora do planeta e dos recursos naturais, podendo-se concluir que o seu progresso conduziu a comportamentos mais acertados do que as sociedades vistas como mais desenvolvidas.

Tal como interessa recuperar a visão de Sarat Maharaj no que se refere á apologia da ignorância rebatendo o conhecimento enciclopédico, de que nos fala também Maria Lúcia Montes — como a acumulação num só ponto de vista, do conhecimento universal e completo do ser humano.

Esta experiência como designer na residência artística em Saint-Louis du Senegal, teve como objetivo iniciar uma investigação ativa e a experimentação sobre como partilhar a cultura material local e sobre a possibilidade da sua tradução para as práticas contemporâneas em contextos culturais diversos, no âmbito do design de produto. A oportunidade de fazer uma residência artística em África surgiu como a possibilidade de contactar com artesãos com uma cultura local diferente, inserida num ambiente criativo propício à integração de estrangeiros, apoiada por pessoas que conhecem bem o lugar e os autóctones, num contexto de trabalho onde interagem artistas, escritores, fotógrafos, etc. em total disponibilidade e em ambiente de entreaajuda.

Consciente do método etnográfico e do papel de interlocutora cultural a que me tinha proposto, comecei por visitar os mercados, procurando objetos que me chamassem á atenção, pelas suas qualidades formais e funcionais. Tentando ao mesmo tempo estabelecer um diálogo com os artesãos, indagando sobre a origem e uso dos produtos que vendiam. Procurei formas e técnicas locais, costumes tradicionais e práticas que se pudessem revelar pertinentes novamente nos dias de hoje, com vista a novas possibilidades de uso e produtivas. Consegui então estabelecer relações de trabalho com artesãos locais, explicar a minha ideia, saber a sua opinião, e em conjunto produzir objetos que refletissem preocupações e usos comuns. O diálogo e o entendimento foi fácil, e todos trabalhámos em prol da atualização e valorização da cultura vernacular local.

---

²⁴ MONTES, 2010: 191.

PROJETOS DESENVOLVIDOS EM SAINT LOUIS DU SENEGAL

A cabaça

Figuras 1, 2 e 3. Cabaça partida cosida com tecido aplicado com a mesma técnica.
Feirante que vendia e me coseu as cabaças.
Fotos da autora.

As pilhas de cabaças que se vendiam no mercado pareceram-me um ótimo substituto para os sacos de plástico preto que me impingiam constantemente no mercado. Ao regressar do mercado com uma cabaça cheia de frutas e legumes apoiada na cintura, experimentei os olhares de novos e velhos, homens e mulheres, que sorriam para mim ao ver-me com uma cabaça usada da forma tradicional, e resolvi atualizá-la. Fechei a cabaça com tecido para que os frutos não caíssem no transporte e para que as minhas compras não fossem tão evidentes. As cabaças são também tradicionalmente usadas para guardar produtos frescos em casa. O tecido foi comprado no mercado e é muito resistente porque serve para trazer as crianças às costas, por isso só se vende em tiras de 10 metros. A senhora de vermelho é quem coze as cabaças partidas e quem coseu o tecido às cabaças que lhe comprei, acrescentando-lhes alças como mochilas. No fim do projeto apertámos a mão como sócias. Este projeto ficou à venda numa loja de artesanato local, revertendo o lucro a favor da proprietária, para reinvestir em possíveis encomendas futuras.

Mesa Leyu

Figuras 4, 5 e 6. Cestos senegaleses, Mr. Lamin na sua oficina, mesas Leyu na residência artística em Saint Louis do Senegal.
Fotos da autora.

Foi numa visita guiada ao mercado de Mpal que encontrei uma jovem mulher que vendia cestos feitos com fibras naturais e fio de plástico com cores vivas. Da beleza e da perfeição do cesto plano e do contacto com o serralheiro Monsieur Lamin, surgiu a ideia da mesa Leyu. Esta é uma mesa dobrável inspirada nas mesas de café de Hans Wagner (Bauhaus). Elas tornaram-se num arquétipo suficientemente anónimo para deixar brilhar a beleza e o significado de um objeto tradicional tão conhecido como os cestos senegaleses. Pode ser usada como mesa de café, para pousar jornais, crochet, como vide-poche ou mesa-de-cabeceira, como usos sugeridos por mesas com cestos de diferentes diâmetros e funduras.

CONCLUINDO

A imagem de um designer como um artista isolado no seu atelier a produzir o seu próprio trabalho parece-nos agora estéril e sem sentido, por mais utópico ou crítico que seja o conceito da sua produção. Este é um projeto que se procura afastar de um funcionalismo universalizante, tentando aproximarmo-nos da vida real das pessoas, da sua cultura e das suas práticas no quotidiano. Deste modo o designer inserido na sociedade para a qual projeta observa novas práticas no seu próprio grupo de gosto, ao invés de propor novas necessidades que vão modelar ou formatar artificialmente a vida das

peessoas. Averiguando sobre o que temos e o que nos faz falta, ou o que deixámos de usar e porquê. Ou eventualmente, o uso que fazemos de objetos que não foram desenhados para essa função e que revelam uma nova necessidade, pela alteração do seu uso, e que seja prolongado o seu tempo em uso, por uma produção concertada no espaço e no tempo e pelo seu valor cultural. Assim surgiu o método etnográfico de observação dos comportamentos no uso dos objetos.

QUESTÕES FINAIS

Que objetos podemos redescobrir para que façam novamente sentido, quer pelas práticas que sugerem, como pelo valor formal ou simbólico implícito, que muitas vezes desconhecemos? Que novos significados podem adquirir? Como promover este diálogo e partilha de forma respeitadora e interessante para todos? Como transpor estes objetos para o cosmopolitismo contemporâneo pelo valor cultural que representam? Como manter vivos e em uso estes objetos no futuro? São estas as questões que me levaram recentemente a Saint-Louis du Senegal.

BIBLIOGRAFIA

- BARRETO, Cristiana (2010) — *Os dilemas das Puras misturas*. In BORGES, Adélia — *Puras misturas*. São Paulo: Pavilhão das Culturas Brasileiras.
- BRITO, Joaquim Pais de; LEAL, João (1997) — *Etnografias Portuguesas (1870-1970)*. *Cultura Popular e Identidade Nacional*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- DUNNE, Anthony (2013) — *Speculative Everything*. Londres: Resonate.
- INGOLD, T.; GATT, C. (2013) — *From description to correspondence: Anthropology in real time*. In OTTO, Ton; SMITH, Rachel Charlotte; GUNN, Wendy (2013) — *Design Anthropology, Theory and Practice*. Londres e Nova Iorque: Bloomsbury.
- MAHARAJ, Sarat (2017) — *O Mundo Virado do Averso: Arte e Ética na Ascensão da Idade da Pedra no Sul*. Lisboa: Lumiar Cité.
- MERCER, Kobena (2013) — *Art History after Globalization: Formations of the Colonial Modern*. In *The Bauhaus in Calcutá, World Art since 1922: On the topicality of an exhibition*. Berlim: Hatje Cantz.
- MONTES, Maria Lucia (2010) — *Puras misturas*. In BORGES, Adélia — *Puras misturas*. São Paulo: Pavilhão das Culturas Brasileiras.
- NEMER, José Alberto (2010) — *Fragmentos de um diálogo*. In BORGES, Adélia — *Puras misturas*. São Paulo: Pavilhão das Culturas Brasileiras.
- OFFELEN, Marion van; BECKWITH, Carol (1993) — *Nomades du Niger*. Londres: Harvill Press.
- OTTO, Ton; SMITH, Rachel Charlotte; GUNN, Wendy (2013) — *Design Anthropology, Theory and Practice*. Londres e Nova Iorque: Bloomsbury.
- POLLOCK, Sheldon (2002) — *Cosmopolitan and Vernacular in history*. In BRECKENRIDGE, Carol A.; POLLOCK, Sheldon; BHABHA, Homi K.; CHAKRABARTY, Dipesh, ed. — *Cosmopolitanism*. Durkham: Duke University Press Books.
- TUNSTALL, Elizabeth (2013) — *Decolonizing Design Innovation: Design Anthropology, Critical Anthropology, and Indigenous Knowledge*. In *Design Anthropology, Theory and Practice*. London and New York: Bloomsbury.
- SHALEM, Avinoam (2017) — *Arte islâmica no Museu hoje: uma oportunidade?, conferência*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

EXISTÊNCIAS E INVISIBILIDADES — A QUESTÃO DO PROCESSO NO ENSINO/APRENDIZAGEM EM ARQUITETURA

MÁRIO MESQUITA*

Resumo: Em Arquitetura, no binómio ensino/aprendizagem, não representando um fim em si, os processos de trabalho durante o ato criador são fundamentais para materializar o produto final, o objetivo. Neste campo, a interpretação que muitos estudantes fazem da sua produção conduz à necessidade de desconstrução do mito de que, num exercício académico, o processo conduz ao sucesso, independentemente do desígnio, avalizando-o apenas quantitativa ou plasticamente. Faz então sentido perguntar se o que fica do que se faz entre ideia, conceção e comunicação é suficiente para entender/potenciar/avaliar o que, como e para que se fez.

Palavras-chave: ideia; processo/projeto/obra; arquitetura; ensino/aprendizagem.

Abstract: In Architecture, in the binomial teaching/learning, not as an end in itself, the working processes during the creation are fundamental to reach the final product. In this field, the understanding that many students make of its creation leads to the need to deconstruct the myth that, in an academic study, the process itself leads to success, regardless of the goal, considering it only quantitatively or plastically. It makes sense to ask if what's left of what you do between idea, conception and communication is sufficient to understand/enhance/evaluate what, how and what for it's made.

Keywords: idea; process/project/work; architecture; teaching/learning.

---

* Faculdade de Arquitetura da Universidade do Porto. Email: mesquita@arqup.pt.

1. A QUESTÃO DO PROCESSO NO ENSINO/APRENDIZAGEM EM ARQUITETURA

Considerando que o «Processo» (segundo os próprios estudantes — entidade/objeto) é o material que, cronológica e/ou tematicamente se congrega analógica e/ou digitalmente, de que nos informa sobre o que se pensou e não se registou, do que não careceu de registo ou do que significou uma alteração de rumo por «não se querer mais ir por ali», muitas vezes só após o fim, se racionaliza e traduz?

No ensino/aprendizagem, há muito desse processo que permanece nos territórios da invisibilidade. Nessa equação, onde a criação é partilha e interação no espaço da escola, o que fica do acompanhamento dos professores e colegas em aula? E, se a criação é, em contexto académico, atenção, absorção e experimentação, o que é «o Processo» que os estudantes reverenciam e dogmatizam?

Em Arquitetura, espaço de reunião de linguagens e expressões (e.g. desenho e palavra; espacialidade e *performance*), de cruzamento entre escrita e oralidade, de valorização de conhecimentos e técnicas transversais a áreas que aqui encontram um lugar de diálogo, como se fixam os *modos de fazer* na sua globalidade? Será que o que contribui para o pensamento, conhecimento e expressão/comunicação dessa criação tem de ter sempre essa concretitude?

Julgando que o produto final numa relação de ensino-aprendizagem em Arquitetura não é a obra, mas a resposta a um exercício, o que podemos revelar da existência dos vários momentos do processo criador? O que interessa ao criador tornar visível? E, mesmo, se compreendermos essa necessidade, será que podemos traduzir/comunicar tantas subjetividades?

Se o processo de trabalho deve ser claro e operativo para o autor, por razões didáticas e pedagógicas, não deverá ser também para outros? Mas não competirá ao professor registá-lo também para esclarecer o percurso do estudante e para reunir material de análise para as suas sínteses face a outros estudantes, noutros tempos, noutros anos, eventualmente transformando os próprios *modos e formas de fazer*, em contexto de aula e escola?

2. O PROCESSO DO PROJETO E O PROJETO DO PROCESSO — DIALÉTICAS ENTRE SÍNTESE E ANÁLISE EM METODOLOGIAS DE INVESTIGAÇÃO EM ARQUITETURA NA FAUP

Um dos traços comuns às metodologias de investigação em Arquitetura é a prece-dência das sínteses relativamente às análises. Esta relação, essencial na compreensão da importância da componente processual na singularidade do seu método de ensino, prossegue, na FAUP, numa afirmação contemporânea, o legado da «Escola do Porto».

A sobrevivência desta forma de trabalho intelectual no período pós-adaptação a Bolonha tornou-se possível pela realização de uma adequação tranquila da herança dessa «Escola» que projetara os seus métodos para a relevância de paradigma internacional.

Todavia, com o desvio do ambiente de pensamento, trabalho e produção em Arquitetura do analógico para o digital, muito dessa praxis ameaça perder-se, questionando a continuidade do carácter distintivo na relação ensino/aprendizagem que lhe reconhecemos. Nesse sentido, esta «nova Escola do Porto», por contingência e conjuntura, necessariamente no futuro, mais centrada na urgência da afirmação dos seus processos científicos/pedagógicos/didáticos (e menos na obra dos seus profissionais), para se continuar a distinguir, terá de construir novos compromissos metodológicos. O crescente desenvolvimento de relações de trans/interdisciplinaridade com outras áreas afins tem-se demonstrado essencial para essa afirmação — demonstra-o parte substancial da crítica aos projetos e às dissertações apresentadas hoje, pelos estudantes no final dos ciclos de estudos.

O *processo do projeto* e o *projeto do processo* são dois momentos de uma só realidade: o ato criador. Coincidentes no tempo, não só propiciam um contínuo de reflexão sobre as diferentes problemáticas associadas à criação científico-artística como possibilitam uma circunferência em permanente movimento (centrípeto/centrífugo) que assimila, no seu curso/discurso, pela sua natureza excêntrica/concêntrica, novos/diferentes/diversos campos de perceção, onde tempo e espaço se cruzam e são uma e a mesma coisa.

Presente na produção em Arte e Arquitetura, a necessidade de se documentar o processo, mas também de o transformar num documento, encerra a urgência (pertinente para o criador) da consideração constante da dúvida e do erro na afinação do produto final, o qual se espera que abandone a invisibilidade, que se realize no contexto da comunidade, num ato comprometido do sujeito. De contrário, a tradução de uma ideia ou pensamento, caso não encontre forma de expressão, enfrenta a possibilidade de nunca se tornar pública, frustrando autor e destinatários da mensagem de ciência e arte que se imaginou, um dia, ser possível de se libertar da esfera do «eu».

Em Arquitetura, a divergência pós-Bolonha (e com a afirmação da Ordem) entre prática académica e profissional contribuiu fortemente para a desagregação da praxis consolidada durante décadas do arquiteto-mestre versus arquiteto-aprendiz. A menorização do trabalho laboratorial — em «atelier» — afastou os formandos da realidade da obra e fomentou a ampliação da burocracia, com reflexos negativos na profissão e na Academia. Já não falamos mais do tempo em que o «quase arquiteto» passava por um período experimental de contacto com a realidade extra-escolar e depois regressava para realizar a sua dissertação. No presente, tal só é possível no pós-licenciatura/mestrado para os que, passado anos, retomam os estudos frequentando cursos de pós-graduação, ou para os que, convictamente, atrasam os prazos de entrega visando explorar mais as matérias, ultrapassando a superficialidade da abordagem.

De que forma os atuais planos curriculares dos cursos científico-artísticos contemplam as condições necessárias para, além dos tempos *de contacto*, desenvolver a qualidade dos tempos *sem contacto*, de aprofundamento, tempo real de estudo? O excessivo pendor «tarefeiro» dos currículos dos cursos transformou os tempos de estudo em tempos de resposta automática aos pedidos. A reflexão (necessária à invenção e à descoberta), com a proliferação de plataformas eletrónicas de produção e de replicação de pensamento, resulta condicionada à partida. Se a isto somarmos tempos e modos de produção diferentes, a alteração do ambiente de trabalho analógico para digital (que mudou radicalmente parte substancial do processo de conceção), ao não se proceder a uma adequada transferência de suportes do estudo/trabalho, poder-se-ão perder séculos de sedimentação do saber. Contudo, essa variação de procedimentos apenas sublinha a premência da adaptação do processo a outras ferramentas e plataformas — passo decisivo, se se considerar haver uma novíssima geração de estudantes e profissionais que já cresceram intelectualmente em ambiente digital. Perante tal cenário (que interessa avaliar/afinar), a atitude dos docentes (maioritariamente «analógicos») terá de ser inclusiva, moderadora e aberta à renovação da sua aprendizagem para que não se torne insuperável o fosso geracional, resgatando as potencialidades dos processos de pensamento e produção analógicos, assimilando-os/transformando-os, permitindo-lhes a sobrevivência, para além de qualquer tipo de imposição ou abnegação.

Ao longo do curso de Arquitetura (licenciatura/mestrado) estamos perante permanentes e contínuos tempos de pesquisa e investigação. As ferramentas de trabalho, que vão propiciando a evolução da autonomia do estudante até ao último ano, ajudam à construção de uma metodologia de pensamento e prática a que chamamos de «processo», longo por natureza. Mais instrumental no início e quase só conceptual no final, esse «processo» induz à progressiva aproximação às matérias do abstrato, a qual reclama formação teórica forte e multidisciplinar bem como, paradoxalmente, a compreensão da complexa teia imbricada da contemporaneidade. Nesse sentido, a transversalidade disciplinar constitui um fator estruturante desse sujeito em formação, pelo que não podemos encarar tranquilamente as derivas que, tendencialmente, o reduzem à condição de técnico executante.

Seguindo processos de pensamento que valorizam a construção de sínteses prévias, permitimo-nos evidenciar as ideias, criando ambientes tendencialmente mais livres de criação. Longe de um curso linear (pois os avanços e recuos são cíclicos e recorrentes), a definição de objeto, objetivo e estratégias a adotar tornam o desenho das ações que consomem o projeto mais claro e, em convergência com as sínteses e análises, valorizam aquilo que chamamos «ideia». O formado, fruto desse binómio de geometria variável entre ensino e aprendizagem, ganha espessura intelectual, realizando-se naquilo para que foi «treinado» (num meio extremamente exigente): pensar.

Todavia, com a atual simplificação e banalização dessa mesma exigência (oferecida pelos ciclos de estudo pós-Bolonha), existe sério risco de que esse vasto património educativo em construção durante décadas de debate na Academia resulte em meros atos administrativos de concessão de graus, num vazio de significado e numa pobreza de conteúdos, gorando as legítimas expectativas da sociedade que nele investiu também.

Na perspetiva de, equacionando o futuro, se avaliar a sustentabilidade das metodologias de investigação reconhecidas como relevantes na formação em Arquitetura, na FAUP, julga-se premente uma reflexão de fundo.

3. «A MINHA IDEIA É...»

Esta expressão é frequentemente usada no discurso oral dos arquitetos e dos estudantes de Arquitetura e traduz uma forma de pensar e de focar o cerne da comunicação das suas criações no próprio conceito que lhe é subjacente, a «ideia forte», regra, matriz ou estratégia que dominará o seu desenvolvimento, o «processo», e que condicionará o produto final. De facto, o que aí se inicia é uma narrativa que, articulando abstração com realidade, confere à criação em Arquitetura uma matriz artístico-científica. Assim, este «processo», antecipando as sínteses às análises, o abstrato ao real, marca, desde cedo, a originalidade e a preponderância do sujeito no ato criador. De tempo curto e de ocorrência intermitente, elas não surgem apenas nas fases iniciais e finais do processo de trabalho, sendo-lhe transversais, reorientando análises subsequentes, consolidando os momentos de crítica e de autocritica e, por normalmente serem acompanhadas de desenho (por si, um ato máximo de síntese) permitem a passagem daquilo que só o próprio tem a capacidade de «ver» até à sua materialização em suportes físicos, numa linguagem que possibilite o seu entendimento por outros e que antecipe a concretização no binómio das suas dimensões mais relevantes: o espaço/tempo.

Neste campo específico, onde a maturação das ideias é essencial, é frequente a necessidade de um tempo mais alargado de estudo e de consequente equação e validação dos conhecimentos que se vão adquirindo. Como a exploração/investigação/criação baseada no olhar automático e superficial é redutora, torna-se necessário esse outro tempo longo de trabalho, criando distância face ao objeto em estudo, reavaliando constantemente os objetivos e, sempre que possível, mudando de escala e de posição relativa. Todavia, a velocidade e a urgência da resposta pretendida (tanto no plano académico como profissional) raras vezes se coaduna com o necessário e esclarecido olhar fino do criador, o qual deveria contar, para além da referida distância, com o tempo e a oportunidade do erro, fatores essenciais no caminho da cognição, sempre dependente da relação «tentativa/erro».

Numa era de vertigem e aceleração de processos metodológicos e de forte questionamento ideológico, numa sociedade em ritmo de automatização e de resposta imediata, cada vez mais se torna importante a ponderação de um tempo alargado de pensamento

sobre as matérias em estudo, não só para aprender, mas também para organizar e comunicar o conhecimento. Neste caminho, sujeito e objeto travam uma disputa constante pelo domínio do processo. A criação tenta, obstinada e sistematicamente, vencer o criador, ganhar vida, autonomizar-se, organizar, mandar e dispor a (e da) ordem. O controlo escapa amiúde ao criador e, mesmo que, regra geral, saibamos que a obra não consegue autonomizar-se em definitivo, apenas condicioná-lo durante o processo de pensamento/realização, aparentemente, em vários momentos desse caminho conjunto com o criador, parece mostrar a sua força, alternando entre os desafios que coloca e a sedutora tentação de precocemente cristalizar. Pobre do criador que fica contente com a primeira opção, que descansa com a incapacidade de trabalhar uma ideia, dissecando-a, aprofundando-a, entre constantes sínteses e análises, que não se revolta, que não afirma o seu próprio caminho, que não procura a superação e a inovação.

«A minha ideia é...» não pode constituir um fim quantitativo, delimitado à resposta automática a listas mais ou menos complexas de objetivos. A exploração qualitativa, o desenvolvimento metodológico, o crescimento e afinação dos processos de pensamento, a incorporação de outros campos disciplinares na validação e melhoria da equação, o enriquecimento do processo narrativo com as próprias especificidades do narrador, marcam a diferença e distinguem a reprodução ou a recriação da transformação e da invenção.

«A minha ideia é»: formula a essência da história que se quer «escrever» entre palavras e desenhos, desenhando palavras, escrevendo desenhos, transformando-as em espaços, contando o dentro e o fora, em escoreito discurso do princípio até ao fim. Contudo, como de projeto se trata (o fazer é algo que maioritariamente escapa ao controlo destes criadores — pelo menos o fazer absoluto, o domínio total do processo idealização/conceção/produção) não contemporiza o uso real, apenas o imaginário, o sonho de como gostaria que fosse.

A composição das ideias, a sua organização e tradução em matéria legível por outros, é o último passo da criação antes do regresso ao início. Mas estaremos apenas perante o esclarecimento do primeiro ato, o que resulta da arte difícil de formalizar as sínteses, incomensuravelmente mais devedoras de fundamentos mais sensoriais do que racionais?

As dialéticas entre Arte e Ciência, sujeito e objeto, criador e criação, as intranquilas conflituosas relações entre eles, definem a riqueza do processo criador e libertam os seus protagonistas paradoxalmente para se entregarem de novo às batalhas entre as dúvidas e incertezas e as cristalizadoras e redutoras (mas igualmente sedutoras) certezas das aparentemente escoreitas narrativas.

«A minha ideia é»: um ponto de partida para outros olhares, um contributo para o progresso, não um fim em si mesmo, não uma criação absoluta. Considerando a Arte,

e a sua função social, e a Arquitetura como neste binómio incluída, de forma alguma podemos reduzir a sua dimensão a um sujeito isolado e à sua autorrecriação.

«A minha ideia é»: estudo, atenção, sensibilidade ao meio e ao contexto, de certa forma é fruto de intersecções, de interdisciplinaridades e de transdisciplinaridades. Mas, para além de tudo isto, para além de tudo o que a relaciona com a sociedade, com o mundo, também em Arquitetura ela é individual, do sujeito, expressão da sua liberdade e autonomia intelectual.

Estes tipos de narrativa que podemos associar ao «processo» em Arquitetura — cada uma com uma função específica — são interligados pelos sujeitos que as constroem, eles próprios personagens de uma narrativa maior. A maior parte dos signos que vamos aprendendo ao longo da vida, nesse tempo longo de criação, são (em si ou em representação) conceitos abstratos. Com o seu emprego na construção das narrativas (permanecendo na esfera da abstração ou caminhando para o concreto) resolvemos problemas, impossibilidades, num meio dinâmico, cada vez mais frenético e efémero, complexo. As várias composições que realizamos, as sucessivas associações que formulamos, são a expressão máxima (para nós) da profundidade invisível do nosso imaginário face ao real — ele também uma construção da nossa consciência.

O arquiteto, nesse redondo processo de ensino/aprendizagem que é a vida, é, efetivamente, um agente ativo de materialização da utopia, indubitavelmente moderno, próprio do seu tempo: o agora.

4. UMA «NOVA» ESCOLA DO PORTO? RETRATO DA PRIMEIRA GERAÇÃO DE ESTUDANTES DE ARQUITETURA NASCIDA NA CULTURA DO DIGITAL

Desde 2006 que o curso de mestrado integrado em Arquitetura da FAUP atravessa um processo de adequação a «Bolonha». Foram experimentadas alterações relativamente ao figurino anterior, encontrando-se a Faculdade, no presente, perante uma nova revisão do plano de estudos deste curso, herdeiro da licenciatura em Arquitetura, eixo fundacional da «Escola do Porto». Contudo, eventualmente pela formação dos seus docentes ou pela convicção no modelo anterior, na nova equação entre ensino/aprendizagem, apenas o primeiro fator mereceu alguma reflexão, negligenciando-se, no processo de discussão, a maior parte das alterações de paradigma verificadas no segundo, especialmente as que respeitam à diferente base de formação dos estudantes, nascidos e criados em ambiente digital. O desenvolvimento dos processos relativos às transformações nas vidas dos estudantes que a era digital aportou e o modo como estes integram a mudança, significam novos desafios às instituições de Ensino Superior, obrigando a reequacionar várias dimensões da educação.

O conjunto de equívocos de apreciação desta nova geração conduziu indiretamente à compreensão da alteração de paradigma na qual o pendor do fator aprendizagem

passou a preponderar no binómio que compõe com o ensino, recentrando o foco no estudante.

Nesse sentido, torna-se importante refletir sobre a alteração do perfil dos estudantes e, por consequência, na transformação do quotidiano, tanto na vertente de contacto como de não contacto. Tomando como foco de análise as turmas de 1.º ano, regista-se uma progressiva tendência para a generalização dos comportamentos do quotidiano claramente indexados a uma formação anterior, em ambiente escolar e extra-escolar fortemente alicerçada num universo tecnológico que mudou radicalmente o estar e, subsequentemente, o ser, hoje já não mais só analógico, um «ser digital», superando a utopia, sendo, indubitavelmente, moderno, próprio do seu tempo: o agora.

Os modos e as dinâmicas de pensamento desta geração, nascida e criada em ambiente digital são manifestamente diferentes das anteriores. A sua facilidade em desempenhar várias tarefas em simultâneo, combinada com a formação transdisciplinar, esbarra com alguma falta de flexibilidade dos próprios currículos do curso de Arquitetura e, sobretudo, com a ausência da adaptação dos processos e modos de criação analógica. Essa rigidez resulta da pouca capacidade dos programas curriculares se adaptarem às novas conjunturas e circunstâncias, mas também ao facto dos responsáveis pela sua revisão ou não se sentirem convictos em regulá-los ou não observarem uma retaguarda consistente por parte do contexto em que se movem. Este erro de estratégia pode significar, nos anos mais próximos, a não sobrevivência de modelos de ensino que, embora contendo inúmeros pontos fortes para a aprendizagem e crescimento intelectual dos estudantes rumo à autonomia científica, teórica e prática, permitiriam resolver o nó górdio da própria área disciplinar face à diferenciação e multiplicidade de solicitações da sociedade atual, ela própria diametralmente diferente desde há vinte anos a esta parte.

O substantivo valor acrescentado que esses processos de criação representaram para a afirmação identitária de uma escola como a do Porto merece uma atenção crítica e uma avaliação sustentada tendo em vista o progresso da própria escola. Todavia, a necessária transferência de suportes, modos e procedimentos ainda não se realizou, significando a resistência e o entrincheiramento de alguns dos seus baluartes apenas e só o seu esvaziamento natural e biológico. O não aproveitamento e, sobretudo, as vias alternativas seguidas, com prazo de validade muito curto, acabarão por torná-los obsoletos. A consciência do valor do fator aprendizagem nesta equação é taxativa: desconsiderando-se no ensino os novos processos e registos de pensamento desta nova geração apenas se promove a resposta automática e burocrática dos estudantes interessados em obter boas classificações e não o avanço no conhecimento e a inovação. A maioria responde, porque sim, rapidamente abandonando as metodologias, encontrando o seu caminho fora da escola, não contribuindo para a sua renovação.

Algumas das mudanças instituídas no ensino secundário nos últimos anos no que respeita às formas de validação do conhecimento e da construção da aprendizagem

também fomentaram uma propensão natural dos estudantes para o tipo de resposta atrás referido, para o estudo por memorização das matérias e para o uso acrítico das tecnologias. Dado o cariz do curso, onde se valoriza a expressão, o pensamento crítico e a visão pessoal dos problemas em equação, e se faz deste exercício a base da avaliação, nota-se, pela primeira vez em alguns anos, uma diminuição da prestação curricular dos estudantes. Assim, aquilo que aparentava ser apenas um problema da instituição de acolhimento e da sua oferta está agora transferido para a esfera dos estudantes, denotando-se quebra de rendimento e mesmo a dúvida relativamente à sua certeza face à vontade e apetência pela frequência do curso pelo qual optaram no final do ensino secundário.

Mas, a ação da instituição (das instituições) não se deveria ficar pela intervenção junto dos estudantes nos «anos propedêuticos» do curso. As pontes de diálogo com o grau de ensino secundário, resultando em reflexão conjunta e em aproximações curriculares permitiriam a eliminação do fosso entre projetos educativos que deveriam ser sequenciais e atenuariam o drama existencial vivido pelos estudantes no processo de aculturação a uma realidade escolar, muitas vezes confusa face ao seu quotidiano anterior. A esta necessidade de diálogo com o exterior penso dever-se acrescentar a dimensão interior do processo: a criação de momentos de partilha pedagógica entre as UC's, de forma a desenvolver o conhecimento mútuo das diversas práticas e fomentar as condições para as possíveis reflexões e adequações didáticas e pedagógicas, incluindo as que advêm de um melhor conhecimento dos estudantes e dos seus contributos para o sistema.

Como a ação na escola é biunívoca (como gostamos de dizer, aprendemos uns com os outros, todos os dias), ao invés de diabolizarmos esta diferença trazida por esta nova geração, de os tentarmos submeter aos nossos métodos, talvez valesse a pena estudar o seu quotidiano e incorporar as novas formas de pensamento e de ação nas didáticas do curso, incentivando dinâmicas mais colaborativas entre professores e estudantes, reformulando o espaço da aula e o próprio espaço da escola, incluindo realmente os vários atores do processo escolar.

A reflexão sobre as práticas pedagógicas e a didática na Universidade permanece relegada para segundo plano, mesmo sendo estas a base da transmissão e da partilha do conhecimento, admitindo-se como urgente tanto no plano dos professores como no dos estudantes. A reflexão da relação entre o digital e o analógico, pelo facto de, nos últimos anos se ter, de facto, verificado uma alteração fortíssima das relações de poder entre as duas e a insuficiência revelada pelos métodos usados para fazer a transição ou, pura e simplesmente, o espírito negacionista de alguns, faz parte desta urgência.

Mas, como tudo no processo educativo depende diretamente do ser humano ou das suas realizações, o processo de transformação, levado a cabo de uma forma ponderada e inclusiva da diferença e do pluralismo, só ocorrerá se se conquistar tempo útil,

de qualidade, para o fazer. A situação atual não é brilhante: no que respeita à discência, releva-se o facto de cada vez mais os estudantes necessitarem de um tempo útil de estudo e de reflexão sobre as matérias lecionadas, fomentando-lhes a capacidade de construir um pensamento próprio, crítico, que os ajude a progredir no conhecimento de nível superior na área disciplinar de Arquitetura e nas que lhe são transversais. Para além da organização dos tempos letivos com contacto e da sua possível regulação e compromisso, seria desejável, tanto no plano das instalações como do seu tempo de estudo, libertá-los o mais possível de forma a que possam construir o seu currículo de formação em modo complementar à oferta de ensino. Já não basta apenas a informação que lhes é transmitida e com eles e por eles trabalhada no espaço de aula, sendo de valorizar a sua iniciativa individual e/ou coletiva também em atividades extracurriculares.

Neste contexto, o fomento de tempos úteis para refletir e pensar, de tempos que podemos considerar de longo fôlego, pode marcar a diferença na esfera do ensino científico-artístico no qual se insere a FAUP. De igual modo, a condição de «ser professor» tem-se alterado nos últimos anos, verificando-se um crescente grau de exigência. Os tempos letivos deveriam ter em conta esta realidade de forma a que, para além, de os enquadrar, possibilitem, de facto, o estudo e a preparação das aulas, a investigação individual e a participação em atividades extra-escolares, entre outras obrigações ao vínculo de docência e à instituição.

Atualmente, tudo isto é possível, não por estarem reunidas as condições para tal, mas porque os professores se «desdobram» para cumprir estas funções. Ora, somando-lhe o cada vez mais absorvente trabalho burocrático, teme-se que, muito rapidamente, o foco da atividade escolar se possa desviar para outros campos excêntricos à condição de docência universitária, sendo mesmo uma pecha no sistema capaz de desmobilizar a comunidade escolar.

5. O DESENHO DO TEXTO — ESCRITA E ORALIDADE NO ENSINO-APRENDIZAGEM EM ARQUITETURA

Nesta esfera da criação artístico-científica cuja identidade específica se foca no desenho e nas suas diversas dimensões, as ferramentas e as plataformas de pensamento e expressão da ideia através da palavra ganham cada vez mais importância, não apenas como complemento, mas como plataforma essencial de comunicação e difusão das ideias e, por conseguinte, do ato criador.

Utilizando metodologias de matriz qualitativa, profundamente etnográficas, recorrendo a técnicas de investigação/ação e de observação participante, utiliza-se o espaço de ensino-aprendizagem em Arquitetura da FAUP como laboratório e a realização dos exercícios práticos. Em cada um deles é solicitado ao estudante que comunique o trabalho em três vertentes: desenho, oralidade e escrita. Sendo a tendência maioritária seguida pelos estudantes a sobreposição natural dessas três formas de comunicação,

compete ao docente estimular a alteração desta forma quase mecânica e automática de pensar o texto oral e escrito como complemento «legenda» dos desenhos e não como uma oportunidade para ir além do mesmo e expressar a ideia conceitualmente, falando de princípios, orientações e processos de pensamento e elaboração do trabalho. Por outro lado, como, neste sistema de usar a palavra pelos estudantes predomina a descrição, concretamente do que nos «mostram» pelo desenho, ocorre uma redundância que os desmotiva na elaboração do texto e sua comunicação. Embora, de início, a fórmula utilizada seja semelhante entre todos («a minha ideia é»), o desenvolvimento textual pouco ou nada acrescenta a esta expectativa inicial que apontava para os conceitos, para as essências da criação e não para a sua narrativa.

Considerando o quadro atrás referido, admite-se fundamental a realização de exercícios de escrita que promovam, nesta área disciplinar a ultrapassagem das «memórias descritivas» dos projetos e o sublinhar da relevância do trabalho em sala de aula com as palavras, promovendo capacidades de síntese, organização de pensamento e expressão que estimulem e auxiliem os estudantes a construir pensamento crítico sobre as matérias, capacidade de reflexão sobre conceitos, referências e competências de improvisação, de desenvoltura do discurso oral, definitivamente não repetindo o que já comunicaram pelo desenho. Tal é perfeitamente possível e já são vários os exemplos de sucesso das didáticas aplicadas.

6. INVISIBILIDADES, POR ÚLTIMO

Sublinhar a importância do reforço da presença no ensino em Arquitetura da reflexão acadêmica sobre a equação das invisibilidades do «processo», materiais e imateriais, dos fluxos e das geometrias variáveis na medida do seu potencial para criar condições reais para um desenvolvimento mais inclusivo das novas «formas de pensar» e de processar a ideia durante o ato criador, é uma preocupação que induzirá, possivelmente, num futuro relativamente próximo, à reinvenção dos métodos/processos didáticos de forma a captar a atenção e desenvolver o espírito crítico no estudante.

Esbater as fronteiras/barreiras do cotidiano da contemporaneidade, muito marcadas por lógicas de zonamento físico e social, de fronteiras e territórios rígidos na sua intelectualidade e conformação, numa relação tensa entre acesso e exclusão do sistema, identidade e repulsa, pertença e abandono, podemos auspiciar que, com uma prática pedagógica associada ao ensino-aprendizagem em Arquitetura potencialmente catalisadora e desbloqueadora de construção de posicionamento crítico, se construa uma dialética no «processo» entre ensino e aprendizagem e entre ensino e investigação.

Para já, as existências, são ainda invisibilidades.

BIBLIOGRAFIA

- AFONSO, R. B.; LADIANA, D. (2011) — *O Espaço da Escola*. Firenze: Alinea Editrice.
- BAPTISTA, P., org. (2014) — *Francisco Newton de Macedo. Obra Completa*. Filosofia. Volume 1. Porto: Universidade Católica.
- CARNEIRO, A. (1995) — *Campo, Sujeito e Representação no Ensino e na Prática do Desenho/Projecto*. Porto: FAUP.
- CARVALHO, R. (2001) — *A História do Ensino em Portugal. Desde a fundação da nacionalidade até ao fim do regime de Salazar-Caetano*. Lisboa: Fundação Calouste.
- COSTA, A. (1980) — *Dissertação*. Porto, FAUP.
- (1982) — *Dissertação*. Porto: ESBAP, Edições do Curso de Arquitetura da ESBAP.
- DENZIN, N.; LINCOLN, Y., eds (2003) — *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*. Thousand Oaks: Sage.
- DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S., eds. (1994) — *Handbook of Qualitative Research*. California: Sage.
- DEWEY, J. (2007) — *Democracia e Educação*. Lisboa: Didáctica Editora.
- FERNANDES, M. C. (1988) — *ESBAP/Arquitetura anos 60 e 70: apontamentos*. Porto: Serviço Editorial da FAUP.
- FREITAG, M. (2004) — *Arquitetura e Sociedade*. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- FURTADO, J. A. (2012) — *Uma Cultura da Informação para o Universo Digital*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.
- GALCERAN HUGUET, M. (2013) — *Entre la academia y el mercado. Las Universidades en el contexto del capitalismo basado en el conocimiento*. «Athenea Digital», 13 (1), p. 155-167. Disponível em <<http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/1038-Galceran>>.
- GARCÉS MASCAREÑAS, M. (2013) — *La estandarización de la escritura. La asfixia del pensamiento filosófico en la academia actual*. «Athenea Digital», 13 (1), p. 29-41. Disponível em <<http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/1039-Garces>>.
- GOMES, A. S. (1964) — *O Desenvolvimento sócio-económico e a Educação*. Análise Social. Lisboa. II: 7-8, p. 652-670.
- ISAMBERT-JAMATI, V. (1965) — *Educação e Sociedade*. «Análise Social». Lisboa. III: 11, p. 245-257.
- MADOFF, S. H., ed. (2009) — *Art School (propositions for the 21st century)*. Cambridge: MIT.
- MAGALHÃES, A. M., ed. (2004) — *A Identidade do Ensino Superior: Política, Conhecimento e Educação numa Época de Transição*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- MESQUITA, M. (2002) — *A propósito do corpo no espaço de aula*. In AFONSO, Rui Brás; FURTADO, Gonçalo — *Corpo e Prótese*. Porto: FAUP/Casa das Artes.
- (2013) — *A Educação e o Ensino Artístico: o frágil equilíbrio entre o digital e o analógico*. Educação Sociedade & Culturas: Contemporaneidade na Educação Artística. Porto. 40, p. 113-130.
- (2013) — *O Projecto começa no desenho do lugar? Culturas de resistência entre permanências e rupturas*. O Desenho na Universidade. Porto: Instituto do Desenho da UP (no prelo).
- (2014) — *Experiências (inovadoras) do projecto escolar*. In AFONSO, Rui Brás; LADIANA, Daniela — *O Espaço para a Escola*. Porto: [s.n.] (no prelo).
- (2014) — *Processos de democratização da Escola pública – O frágil equilíbrio entre o Digital e o Analógico no ensino*. In «Congresso Portugal 40 Anos de Democracia». Porto: FLUP/FCEUP (no prelo).
- (2016, Junho) — *Uma nova Escola do Porto? Retrato da primeira geração de estudantes de Arquitectura nascida na cultura do digital*. Comunicação apresentada no I Seminário Internacional «Juventudes, Educação e Cidadania: Retratos contemporâneos». Porto: FPCEUP.

- MILSTEIN, D. (2007) — *A Nação na Escola. Frentes políticas na cena «neutra» da escola argentina*. (Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social). Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília.
- OBRIST, H. U. (2015) — *Lives of the Artists, Lives of the Architects*. Great Britain: Penguin Books.
- PRENSKY, M. (2001) — *Digital Natives, Digital Immigrants*. «On the Horizon», 9: 5 (Oct.).
- SARDINHA, I. (2006) — *Arte e Pedagogia. No Contemporâneo e actual*. Oeiras: Celta.

VISTA ALEGRE, MAKING AND THINKING

RITA ALMEIDA FILIPE*

Resumo: Esta investigação debruça-se fundamentalmente sobre duas questões teóricas que vão ao encontro dos aspetos funcionais e culturais dos objetos. Primeiro, sobre o entendimento do funcionalismo numa perspetiva modernista globalizada, refutando funcionalidades predeterminadas e fixas que conduzem à obsolescência dos objetos — propondo projetar para uma realidade cultural fluida e diversa. Simultaneamente, propõe-se trabalhar sobre a possibilidade da renovação do significado e do simbolismo em diferentes contextos culturais ao longo do tempo, questionando sobre o valor que atribuímos aos objetos. Estas questões conduziram-nos ao interesse pela cultura cosmopolita e vernacular, e ao design cultural. Este artigo também reflete um trabalho experimental de projeto em design, tendo como caso de estudo a fábrica de porcelanas Vista Alegre, com um precioso legado cultural tradicional, a transpor para a cultura material contemporânea e para as práticas domésticas do quotidiano.

Palavras-chave: design; funcionalismo; cultura cosmopolita e vernacular; significado simbólico.

Abstract: The work with Vista Alegre is suggested as a case study for its legacy and high-quality manufactured porcelain, along with a major industrial sophistication, along with an historical tradition still very alive. The questions raised concern longevity of objects in use, renewal of its meaning through time, and its translation into new markets and today's cultural diversity.

This research focuses mainly on empirical and theoretical issues, meeting the functional and cultural aspects of objects. First, questioning the understanding of functionalism in a modernist perspective, perspectives in opposition to the contemporary view of versatility of cultures and its translation to contemporary practices. Then to study key concepts for the renewal of meaning concerning different cultural contexts and values through time.

Keywords: design; functionalism; cosmopolitan and vernacular culture; symbolic meaning.

---

* CIAUD, Faculdade de Arquitetura da Universidade de Lisboa. Email: rafilipe@fa.ulisboa.pt.

INTRODUÇÃO

Este artigo parte de um caso de estudo na fábrica de porcelana da Vista Alegre, com uma abordagem interdisciplinar na qual estão presentes as disciplinas de design de produto, etnografia e antropologia cultural.

Colocam-se fundamentalmente duas questões teóricas que vão ao encontro dos aspetos funcionais e culturais dos objetos: sobre o funcionalismo e as reflexões sobre o uso, no espaço e no tempo; e sobre a cultura contemporânea e as reflexões sobre a forma, no que se refere ao seu valor simbólico. O trabalho experimental foi desenvolvido através de estadias regulares na fábrica que culminaram na realização de modelos. Foi feito também um estudo sobre as formas e técnicas tradicionais da porcelana e sobre as influências multiculturais na génese da Vista Alegre.

FORMA/USO

Procurando estabelecer a sequência de raciocínio que deu origem a esta investigação, é de referir que estas questões surgiram com a conclusão do estudo «Transposição dos Objetos Tradicionais para a Contemporaneidade»¹. A partir da ideia de apropriação criativa dos objetos, enunciou-se a possibilidade de, se os objetos não estiverem vinculados a uma função pré-definida poderem ser apropriados de diferentes maneiras — de acordo com a sua escala, material ou a natureza da produção; e por diferentes modos de vida — e assim manterem-se em uso durante mais tempo. Porque a promessa do uso implica o prolongamento do seu tempo de vida e a continuidade da manutenção do seu significado. Essa apropriação pode variar na prática propondo formas mais abstratas no que se refere à utilidade, escolhidas pelas pessoas em função da sua adequabilidade aos usos do quotidiano.

Também porque a sociedade de consumo tal como a conhecemos mudou, defendemos a necessidade de ir ao encontro de pequenos grupos culturais, reduzindo eventualmente a escala da produção, diversificando para encontrar novos mercados; e ir ao encontro da diversidade da vida das pessoas, das referências e valor simbólico que atribuímos aos objetos, abrindo o seu uso ou usabilidade a pessoas com experiências de vida muito diferentes. Havia, portanto, que desenvolver projetos pertinentes, adequados e valorizadores das características da produção tradicional da Vista Alegre, como manufatura com técnicas altamente sofisticadas e em risco de esquecimento.

Seguindo esta ideia, procedemos a uma investigação teórica sobre o funcionalismo, buscando argumentos para refutar a relação forma/função (fixa) e adotar a relação forma/uso (fluida).

---

¹ FILIPE, 2007.

REFUTANDO O FUNCIONALISMO

Tentando rever os argumentos para este dualismo projetual primordial, o da forma/função, percorremos o pensamento de alguns autores e designers ao longo dos tempos, desde Emerson (n. 1803) a Sottsass (n.1917). Descobrimos que alguns designers fizeram um regresso à observação da Natureza como para começar de novo, vendo-a como fluida e em constante mutação, fazendo a apologia da arquitetura orgânica e flexível, que se adequa aos usos e ao estilo de vida das pessoas, e de uma «arte que viverá porque será das pessoas, para as pessoas e pelas pessoas» como em Sullivan², em que a natureza não é visitada como um regresso bucólico ou romântico à natureza, ou meramente pelo estudo das estruturas da biônica, mas como a origem fundamental e a inspiração dos artistas e arquitetos, numa perspetiva existencialista ou humanista. Porque a beleza da Natureza apreciada por um «olhar transparente», como argumenta Emerson³, só pode ser uma miragem destituída de verdade, referindo-se, penso eu, a um olhar acrítico, desprovido de caráter e de emoção. A presença do elemento espiritual é essencial para a sua perfeição, que interpreto como a apropriação simbólica e criativa dos objetos – porque «o conhecimento provém da vida e é da sua apreensão que surge a verdade, porque a natureza em si já contém o seu próprio design»⁴. E já recebavam a perca da autenticidade nos objetos industriais, e da ligação entre a arte e vida, fazendo a apologia do conceito de arte total, como a reunião de todas as artes. Como na Catedral Gótica, simbolicamente ilustrada desde Ruskin (n. 1819) ao Manifesto da Bauhaus (1919), que representa a proximidade entre o artesão e o produto do seu próprio trabalho, pela possibilidade de improvisação em contraste com a divisão social do trabalho industrial, onde o operário explorado só encontra sentido no consumo do seu próprio trabalho, que em última análise reinterpreta aquando do seu consumo e apropriação.

Já Ettore Sottsass, recorrendo a uma produção de menor escala, tinha a esperança de fazer cerâmicas que fossem mais do que ornamentos para pôr por cima dos móveis, e que propusessem uma nova função para a forma. De facto, as peças do Movimento Memphis parecem peças de rituais, como escultura africana, como objetos simbólicos ou ritualizados. Porque embora não fossem objetivamente funcionais, também não eram exclusivamente decorativos — eram peças com um valor emotivo e artístico muito forte — uma nova função para a forma, que não a função utilitária.

Nada fazia, portanto, prever nas reflexões dos grandes arquitetos e designers da história do design, a sugestão de uma metodologia projetual única ou um estilo internacional globalizado. Se por um lado, foi com o argumento da forma-função que se questionaram os pressupostos historicistas na arte e na arquitetura do passado,

² SULLIVAN, 1896: 6.

³ EMERSON, 1836: 6.

⁴ EMERSON, 1836: 3.

como em Louis Sullivan com «o projeto do arranha-céus artisticamente considerado»⁵ — constatando que novos modos de vida requerem novas soluções formais e funcionais —; foi também com este argumento que perdemos o contacto com o carácter simbólico e o significado dos objetos na sua génese.

Propõe-se assim, não uma crítica ao funcionalismo, mas mais uma reflexão para o seu entendimento, ou um novo apelo ao sublime, que aqui se refere à beleza da adequação dos objetos do processo de produção e consumo, que resultam de atos culturais intencionais. Porque é a experiência do esforço mental que constitui o sublime, não o esforço positivo de ganhos cognitivos mesuráveis, mas as ideias intelectuais. Um conhecimento transmitido através da experiência do espírito, e não só através da racionalidade prática da vida, como nos é atualmente proposto pelo capitalismo e pela cultura popular de massas.

No contexto da Vista Alegre, propõe-se trabalhar sobre as referências culturais que imprimam qualidades formais reconhecíveis nos objetos. Procura-se revitalizar técnicas manuais de excelência em risco de extinção, sempre que possível sacrificando a quantidade pela qualidade — como em Ruskin em *The Lamp of Sacrifice* (1849); enaltecendo o valor cultural nos objetos que dê prazer às pessoas usar coisas que têm forçosamente que usar, como o faz William Morris (1890).

DIVERSIDADE E VALOR CULTURAL

Já o contributo local para a globalização, expresso na cultura material e imaterial, que eu procurava antes na identidade e nos objetos tradicionais, parece ser agora mais verdadeiro e adequado substituí-lo pela ilustração da alteridade e da diferença cultural que nos rodeia atualmente, através da observação das práticas do dinamismo da tradução cultural. Surge assim o interesse pelo vernacular e pela diferenciação cultural, e por uma «poesis of factor»⁶, mais plural e diversa, como em Bhabha. É na diversidade cultural que se espera conseguir também o prolongamento do uso dos objetos do quotidiano, não porque façam sentido para todos, mas porque podem funcionar como termos de linguagem no diálogo cultural, em constante reformulação.

---

⁵ SULLIVAN, 1896.

⁶ BHABHA, 2013: 00:47.

Figuras 1, 2 e 3. Trabalho de campo nos *Ceramic Study Rooms*, ©Victoria and Albert Museum, Londres.
Fotos da autora.

A meu ver, o design contemporâneo pode encontrar inspiração e justificação na constatação de desigualdades sociais por um lado, e por um interesse genuíno por valores diversos, por outro. A recuperação do vernacular no pós-colonialismo, surge não como uma nostalgia do exótico ou como um novo imperialismo, mas porque é anterior ao colonialismo e ao capitalismo, como a origem cultural primordial dos povos, como uma herança preciosa e reconhecível por todos, a comunicar e partilhar. O que me afasta também da ideia de arquétipo em design, que embora se refira à cultura tradicional, fixa uma forma para cada função. Porque, ao falarmos em cultura vernacular e cosmopolita referimo-nos à crescente mobilidade das pessoas, de grupos de diversas proveniências e com diferentes histórias de vida. Tal como dizia Stuart Hall, «quando pergunto a alguém de onde vem estou preparado para ouvir uma longa história»⁷.

Mas um mundo a que nos habituámos a chamar com alguma tranquilidade — plural e diverso — é hoje visto como uma linha gráfica aos bicos, cheia de acidentes, picos altos e picos baixos. Um mundo nem sempre justo e cheio de contradições. No mesmo sentido habituámo-nos à ideia da livre apropriação e atribuição de significado aos objetos nas sociedades capitalistas, mas na verdade o mundo está inundado de objetos utilitários supérfluos, e a nossa liberdade não está na nossa capacidade de consumir.

Por outro lado, segundo Homi Bhabha — a igualdade na diferença ou a igualdade de direitos em pessoas diferentes, coloca também questões de interpretação importantes. Porque a igualdade de direitos pressupõe igualdade de necessidades e de estilos de vida, mas essa não é a realidade, e isso não significa desenhar para todos. O mundo pós-colonial dá agora lugar a um cosmopolitismo vernacular, constituído pela diversidade e pela diáspora, onde as grandes narrativas dão lugar a mudanças interiores individuais, e não a novas utopias generalizantes. Onde sentir-se revolucionário é ser-se revolucionário, onde a pessoa é o seu próprio mundo, que age e se move como uma microestrutura, como afirma Daniel Miller⁸, e que pode ser analisado como uma micro sociedade, a uma escala muito mais pequena, ao nível da antropologia e não da psicologia.

⁷ HALL in AKOMFRAH, filme, 2013.

⁸ MILLER, 2012.

Segundo Dori Tunstall⁹, o design associado à antropologia, tem a possibilidade de desenvolver metodologias descolonizadoras e comprometidas socialmente, contribuindo para uma transformação genuína das relações sociais. Procura-se aqui investigar sobre qual o papel da cultura material no mundo atual e como pode traduzir valores em experiências tangíveis entre as pessoas.

FORMAS E TÉCNICAS TRADICIONAIS

Importa portanto, fazer uma reflexão sobre a tradição formal e as influências multiculturais que estão na gênese da fábrica da Vista Alegre, tal como Sèvres em Paris e o Oriente, e trabalhar sobre a possibilidade da sua tradução no panorama da diversidade da cultura material contemporânea — concebendo objetos coerentes com a história da sua produção e adequados aos pressupostos atrás abordados, aplicados ao projeto em design.

Figuras 4, 5 e 6. Trabalho de campo nos *Ceramic study rooms*. ©Victoria & Albert Museum.
Fotos da autora.

Para além da análise do funcionalismo, interessou-me também revisitar os objetos do passado para perspetivar o futuro. Foi feita uma investigação sobre a produção mundial de porcelana, pela análise de bibliografia, mas também desenvolvido trabalho de campo em diversos museus como os *Ceramic Study Rooms* do *Victoria and Albert Museum* e a *Wallace Collection* em Londres, ou o *Musée Guimet des Arts Orientales*, o *Musée du Louvre* e o *Musée des Manufactures de Sevres* em Paris. Não pela procura de cânones ou receitas formais, mas pelo conhecimento das técnicas e das formas da porcelana, desde os vasos de Atenas, os celadons da Coreia ou o Barroco de Sèvres. Onde, em pleno acordo com Maynard¹⁰, o sublime se revelou pela emoção da descoberta das formas e das motivações do passado, que me pareceram agora deslumbrantes pela sua pertinência e contemporaneidade.

⁹ TUNSTALL, 2013.

¹⁰ TUNSTALL, 2013.

O CASO DE ESTUDO DA VISTA ALEGRE

É, portanto, também na excelência das técnicas de fabrico da porcelana que se espera conseguir o prolongamento do uso, porque estão profundamente marcadas pelo saber-fazer, e pela ligação entre o tempo de laboração e o tempo de uso. Deste modo a relação que estabelecemos com os objetos e o valor que lhes atribuímos pode ser proporcional à conveniência do seu fim e à sustentabilidade da produção.

O caso de estudo da Vista Alegre enquadra-se no âmbito das questões enunciadas porque se trata de uma estrutura produtiva de longa tradição — a trabalhar no âmbito industrial e artesanal em simultâneo, com uma produção de alta qualidade em ambas as vertentes, a produzir não só objetos utilitários para uso doméstico e hoteleiro (funcionais) mas também objetos decorativos e de arte (edições limitadas, escultura) — permitido simultaneamente um novo olhar sobre as formas tradicionais dos objetos de uso, no âmbito industrial, mas também um trabalho no âmbito artesanal, indo ao encontro do conceito de design e manufatura, da experiencia manual, colocando-nos em contacto direto com o saber-fazer tradicional.

O processo de trabalho prático caracterizou-se por uma grande proximidade entre o designer e a produção, pelo planeamento e execução do trabalho manual ao lado dos artesãos, um convívio diário com os técnicos em todos os setores da fábrica e da produção, tendo tornado possível um conhecimento profundo da realidade existente, no que se refere ao testemunho, conhecimento e experiencia pessoal dos operários e artesãos, e das técnicas de fabrico e de manufatura praticadas, numa atitude de design fazer-e-pensar.

Figura 7. Serviço de jantar de Madame Pompadour, constituído por múltiplas peças de porcelana com funções fixas. Sévres 1745. ©Autor da foto não identificado. Fonte: <<http://ccilc.pt/imprensa/portugueses-levam-colecao-de-vasos-de-porcelana-chinesa-de-exportacao-a-maior-feira-de-artes-e-antiguidades-do-mundo/>>.

Também o questionar das funções fixas nos objetos parece oportuno fazer-se na Vista Alegre, pela abundância de serviços de mesa de porcelana, à francesa, que constituem conjuntos funcionalmente fixos e que interessa desmembrar para propor objetos que permitam uma multiplicidade de usos.

Os novos projetos são apresentados sob a forma de uma coleção de referências multiculturais. Onde os objetos são concebidos a partir da excelência das técnicas observadas, e são desenhados expressamente para uso quotidiano, da cozinha (ou do forno) para a mesa, mas também para o aparador, como objeto cultural ou ritualizado, como em Sottsass.

Figuras 8, 9, 10, 11 e 12. Novos modelos executados na fábrica da Vista Alegre. 8. Garrafa Sevres, porcelana.

9. L'Écume des Jours, taça com chaminé. 10. Três Taças Lotus. 11. Garrafa Árabe (todos com cores aplicadas á pistola). 12. L'Écume des Jours, taça com tampa, porcelana com pintura manual.

Fotos de Luísa Ferreira.

DESIGN CULTURAL

Porque questionarmo-nos sobre a forma-função levanta também a questão projetual essencial: como desenhar objetos sem uma função pré-definida, sem cair no risco de desenhar objetos exclusivamente decorativos, ou supérfluos? — Onde a inexistência de uma forma original, a apropriação das formas e a mera tradução cultural, pode significar a morte do autor?

A opção tomada foi a de sugerir um projeto que ilustre a realidade cosmopolita e diversa que nos rodeia hoje, nas nossas casas e no mundo. E assim a originalidade deste trabalho será a visão que propõe sobre a cultura material contemporânea existente no mundo. Investigando sobre a propriedade dos objetos e a oportunidade de um contributo cultural heterogéneo, experienciado através da prática da tradução cultural. Como um desejo de preservação, procurando recuperar formas que possam voltar a fazer sentido, a par de um desejo de mudança no sistema de produção e consumo. Virando as costas ao exotismo como ícone Pop.

Figuras 13, 14 e 15. 13. Novos modelos inspirados em formas tradicionais ou vernaculares: Pyxis circular, Atenas 740 A.C., Musée du Louvre, Paris. 14. L'Écume des Jours, desenho.
15. L'Écume des Jours, modelo da taça com tampa.
Foto da autora.

Assim, em vez de querermos construir um novo estilo, como mais uma novidade que construiria um projeto de natureza tautológica para a Vista Alegre — porque não iria provavelmente colocar novas questões sobre o sistema de produção e consumo atuais — estudaram-se as influências históricas e o panorama cosmopolita da gênese da sua produção, que identifico com a realidade global atual, enveredando assim por um estilo baseado no conhecimento e por um conhecimento baseado na prática. Tal como em «os artistas e a arte podem ocupar um lugar de antagonismo em relação aos valores instituídos da sociedade e criar um lugar de tensão no discurso ideológico unificado pela criatividade. (...) O artista aparece assim como a figura do curador que encontra exemplos de criatividade existente no trabalho de outras pessoas, e chama a atenção para estes modos»¹¹.

Este estilo do conhecimento poderá constituir então uma alternativa ao sistema de consumo de massas porque não apresenta novidades, mas elabora novas ideias sobre os objetos existentes. Assim, e no que se refere à tradição formal e ao valor dos objetos, tal como afirma Pollock¹², os objetos podem ser os mesmos, o nosso olhar, a estrutura teórica e prática é que pode ser alterada, equacionado um novo discurso sobre os mesmos objetos.

CONSUMO E SUSTENTABILIDADE

A estética do sacrifício de John Ruskin ou a utopia das Artes e Ofícios em William Morris são hoje vistas como visões pioneiras de eco-design, porque no seu amago fazem a apologia do sacrifício da quantidade em prol da qualidade, muito próximos dos parâmetros de sustentabilidade humana e ambiental desejáveis atualmente.

¹¹ BISHOP, 2010: 00:28:46.

¹² POLLOCK, 2002.

Porque o sistema de mercado capitalista em que nos movemos atualmente é caracterizado por um — mais do mesmo, diferente e, portanto, igual — porque os modelos de progresso e desenvolvimento continuam a ser medidos pela capacidade produtiva e pelo acesso das pessoas aos bens de consumo. Também no sentido inverso, quanto mais pobre e menos recursos tiver uma sociedade mais poluente e nociva é geralmente a sua atividade. Assim, as desigualdades económicas acentuam os problemas na manutenção sustentável dos recursos naturais e humanos, porque colocam problemas opostos que confluem na mesma questão: são o excesso de produção e a desvalorização da vida das pessoas por um lado, e o excesso de consumo e a competição irracional por outro, que levam à sobrecarga e ao esgotar dos recursos no planeta.

CONCLUINDO

O tema proposto e o caso de estudo da Vista Alegre possibilitaram averiguar sobre o sentido atual da produção de objetos e sobre a real sustentabilidade da aplicação de técnicas manuais de excelência atualmente em risco de cair em desuso.

Produzir menos e melhor, indo ao encontro de soluções formais e conceituais que prolonguem a vida dos objetos e lhes restituam autenticidade, implica necessariamente a desaceleração da produção, numa postura «Buy less, choose well, make it last»¹³, porque a pintura manual implica sempre muita mão-de-obra e longos tempos de produção, assim como a aplicação de múltiplas cores à pistola no mesmo objeto é muito dispendiosa por requerer múltiplas cozeduras.

Mas tal como sugere o filósofo Richard Noble¹⁴, trata-se aqui de construir uma utopia positiva que traz a vantagem de colocar questões e sugerir possibilidades conceituais e produtivas, colocando-as lado a lado com a produção atual da fábrica. Foi por isso necessário manter alguma independência conceitual das questões práticas da fábrica, colocando-me numa situação de laboratório conveniente a um exercício criativo livre das constrições dos interesses comerciais e de mercado da empresa — o que não significa afastar este trabalho das possibilidades produtivas e do consumo, mas «ir ao encontro dos interesses das pessoas que serão afetadas pelos projetos de design», tal como na crítica ao colonialismo por Marion von Osten¹⁵. É, portanto, premente uma reflexão sobre como, porquê e para quem recuperar a produção artesanal ou uma sofisticação perdida na produção de objetos de uso em porcelana.

Demarcando-me de qualquer tentativa de construir uma nova narrativa, ou metodologia projetual única, propõe-se aqui um empréstimo cultural que é mútuo e dinâmico; que nos aproxima da história da Vista Alegre e da génese da cultura da porcelana; da esfericidade do mundo, aproximando Oriente e Ocidente, Norte e Sul; e nos permite

¹³ WESTWOOD, 2014.

¹⁴ NOBLE, 2013.

¹⁵ NOBLE, 2013.

corrigir o discurso do exótico e imperialista da modernidade, aproximando-nos da realidade social e cultural cosmopolita contemporânea.

Trabalhando sobre a liberdade da tradução intercultural, pelo exercício da representação multicultural.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AREZ, Ilda; COUTINHO, Maria Azevedo; PINTO BASTO, Conceição; FRASCO, Alberto Faria (1989) — *Vista Alegre, porcelanas*. Lisboa: Edições Inapa.
- AREZ, Ilda; SOUSA, Vasconcelos; COUTINHO, Maria Azevedo; MCNAB, Jessie (1984) — *Portugal and Porcelain*. Nova Iorque: The Metropolitan Museum of Art. Lisboa: Ministry of Culture in Association with Fábrica de Porcelana da Vista Alegre.
- AYERS, John (1968) — *The Baur Collection, Chinese Ceramics*. Volume one, Geneva.
- BASTO, João Theodoro Ferreira Pinto (1924) — *A fabrica da Vista Alegre, o livro do seu centenário, 1824-1924*. Ilhavo: Vista Alegre.
- BISCHOFBERGER, Bruno (1995) — *Ettore Sottsass – Ceramics*. Zurique: Edition Stemmler.
- BISHOP, Claire (2004) — *Antagonism and Relational Aesthetics*. Massachusetts Institute of Technology. Paris: Le Palais de Tokyo. Vol. 110, p. 51-79.
- BJORNARD, Kristian (2009) — *Principles of Vernacular Design (and their application today)*. Baltimore. Disponível em <www.response-abilityconference.com/paperspdf/Bjornard-VernacularPrinciples.pdf>. [Consulta realizada em 04/2019].
- CURVELO, Alexandra (2014) — *O Exótico nunca está em casa? A China na faiança e no azulejo portugueses (séculos XVII-XVIII)*. Lisboa: Museu Nacional do Azulejo.
- EDGAR e SEDGWICK, Bronislaw (1944) — *Uma teoria científica da cultura*. Lisboa: edições 70. Perspectivas do homem (col.).
- EMERSON, Ralph Waldo (1836) — *Nature*. In HART, JAMES D.; Rev. LEININGER, PHILIP W. (1995) — *The Oxford Companion to American Literature*. Oxford: University Press. Disponível em <oregon-state.edu/instruct/phl302/texts/emerson/nature-emerson-a.html#Introduction>. [Consulta realizada em 04/2019].
- FILIPE, Rita (2007) — *Transposição dos Objetos Tradicionais para a Contemporaneidade*. Lisboa: Faculdade de arquitetura da Universidade de Lisboa. Tese de Mestrado.
- (2016) — *Vista Alegre, transpor a forma e prolongar o uso*. Lisboa: Faculdade de arquitetura da Universidade de Lisboa. Tese de Doutoramento.
- GUNN, Wendy; OTTO, Ton; SMITH, Rachel Charlotte (2013) — *Design Anthropology, Theory and Practice*. Londres e Nova Iorque: Bloomsbury.
- HUME, David (1963) — *The Philosophy of David Hume*. Editor CHAPPELL, V. C. Nova Iorque: Modern Library.
- MATOS, Maria Antónia Pinto; MONTEIRO, João Pedro (1994) — *A Influência Oriental na Cerâmica Portuguesa do Seculo XVII*. Museu Nacional do Azulejo Lisboa, Lisboa 94/Milão: Electa.
- MAYNARD, Jessica (2006) — *Architectures of Sacrifice: Ruskin, Bataille, and the Resistance to Utility*. Canada: Mosaic. Journal for the Interdisciplinary Study of Literature, vol. 39.
- MILLER, Daniel (2012) — *Consumption and its consequences*. Cambridge: Polity Press.
- MORRIS, William (1890) — *News from nowhere*. Londres: The Commonweal.
- OSTEN, Marion von (2009) — *Architecture Without Architects – Another Anarchist Approach*. «e-flux journal» #6. Nova Iorque. Disponível em <<https://www.e-flux.com/journal/06/61401/architecture-without-architects-another-anarchist-approach/>>. [Consulta realizada em 04/2019].

- POLLOCK, Sheldon (2002) — *Cosmopolitan and Vernacular in history*. In BRECKENRIDGE, Carol A.; BHABHA, Homi K.; CHAKRABARTY, Dipesh — *Cosmopolitanism*. Durham, NC: Duke University Press.
- RUSKIN, John (1849) — *The seven lamps of architecture*. Nova Iorque: John Wiley. Disponível em <<http://www.archive.org/stream/lampsofarchitect00rusk#page/n0/mode/2up>>. [Consulta realizada em 04/2019].
- (1890) — *News from Nowhere and other writings*. Londres.
- SANTOS, Filipe Duarte (2007) — *Sustentabilidade, Cultura e Evolução*. In RIBEIRO, António Pinto — *A urgência da teoria*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- SOTTSSASS, Ettore; BISCHOFBERGER, Bruno, ed. (1995) — *Ettore Sottsass: Ceramics*. London: Thames & Hudson.
- SULLIVAN, Louis (1896) — *The Tall Office Building Artistically Considered*. «Lippincott's Magazine».
- TUNSTALL, Dori (2013) — *Decolonizing Design Innovation: Design Anthropology, Critical Anthropology, and Indigenous Knowledge*. In OTTO, Ton; SMITH, Rachel Charlotte — *Design Anthropology, Theory and Practice*. Londres e Nova Iorque: Bloomsbury.
- ZURKO, Edward R. de (1957) — *Origins of functionalist theory*. Nova Iorque: Columbia University Press.

CONFERÊNCIAS NA INTERNET

- BHABHA, Homi (2013) — *Age of Insecurity*. Former West: Documents, Constelations, Prospects-Lecture, Haus der Kulturen der Welt, Berlim. Disponível em <vimeo.com/68372144>. [Consulta realizada em 04/2019].
- BISHOP, Claire (2010) — *Is everyone an artist?* Former West: Documents, Constelations, Prospects-Lecture, Haus der Kulturen der Welt, Berlim. Disponível em <www.formerwest.org/ResearchSeminars/RussianAvantgardeRevisited/Video/IsEveryoneAnArtist>. [Consulta realizada em 04/2019].
- NOBLE, Richard (2013) — *The Politics of Utopia*. Disponível em <www.youtube.com/watch?v=oVmHN-rZDxQQ>. [Consulta realizada em 04/2019].
- WESTWOOD, Vivienne (2014) — *On capitalism and clothing: Buy less, choose well, make it last*. The Guardian. Disponível em <<http://www.theguardian.com/membership/video/2014/oct/29/vivienne-westwood-capitalism-clothing-video>>. [Consulta realizada em 04/2019].

FILMES

- AKOMFRAH, John (2013) — *The Stuart Hall Project*. Reino Unido: Smoking Dogs Films Lina Gopaul.

O OLHAR ÚNICO DO DESIGNER NA OBSERVAÇÃO DA PAISAGEM: O CASO DO ARQUIVO POÉTICO PORTUENSE

OLINDA MARTINS*

JOANA QUENTAL**

ALICE SEMEDO***

Resumo: O artigo que aqui se apresenta reflete sobre os *modos de fazer* do *Arquivo Poético Portuense*, enquanto lugar de preservação de imagens do património gráfico da cidade e cujo desígnio é inspirar a criação de novas narrativas. O projeto de um arquivo aberto e em permanente atualização, que privilegia o *sentido e registado* de modo poético, justifica-se pelo potencial de criação de narrativas promotoras de representações alternativas.

Este estudo parte de uma abordagem de carácter etnográfico que convida os designers a registar as imagens que são, para si, mais significantes. Assume-se, portanto, que se trata de um processo subjetivo e singular, que parte de uma *observação poética* da paisagem pelo designer, registando os elementos que aí sobressaem como configuradores de novos sentidos.

A reflexão sobre os procedimentos presentes na construção deste *arquivo* permite a sistematização de princípios orientadores, que legitimam o *olhar poético* do designer na identificação de um património gráfico presente na paisagem e potenciador de outras narrativas.

Palavras-chave: observação poética; arquivo poético; paisagem; patrimonialização.

Abstract: The paper presented here reflects on the *ways of making* the *Oporto's poetic archive*, as a place of preservation of images of the city's graphic heritage and whose purpose is to inspire the creation of new narratives. The project of an open and permanently updated archive, that privileges the poetic's *sensed and the registered* way, is justified by the potential of creating narratives that promote alternative representations. This study is based on an ethnographic approach that invites designers to record the images that are, to them, more significant. It is assumed, therefore, that it is a subjective and singular process, starting from a *poetic observation* of the landscape by the designer, recording the elements that stand out as configurators of new senses.

---

* IDmais – Universidade de Aveiro. Email: olinda.martins@ua.pt.

** IDmai – Universidade de Aveiro. Email: joana.quental@ua.pt.

*** CITCEM – Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Email: semedo.alice@gmail.com.

The reflection on the procedures present in the construction of this archive allows the systematization of guiding principles, which legitimize the *poetic look* of the designer in the identification of a graphic heritage present in the landscape and enhancer of other narratives.

Keywords: poetic observation; poetic archive; landscape; heritagization.

INTRODUÇÃO

Na origem da palavra *poesia* encontra-se o termo *poiesis*, que significa «a atividade através da qual uma pessoa traz algo à existência que não existia antes»¹; mas poético é «também o que revela a virtude de criar, o inventivo e engenhoso próprio da poesia (...)»². Partindo deste pressuposto, o arquivo poético é compreendido simultaneamente como um repositório de memórias e potenciador de novas interpretações e representações.

O artigo que aqui se apresenta reflete sobre os *modos de fazer* do *Arquivo Poético Portuense*, enquanto lugar de preservação de imagens do património gráfico da cidade recolhidas por designers, e cujo desígnio é inspirar a criação de novas narrativas.

Este processo de identificação e recolha parte de uma abordagem *sensory ethnography* (ou etnografia através dos sentidos)³, em que os designers são convidados a registar as imagens que são, para si, mais significantes — numa *observação poética* da paisagem.

Assume-se, assim, como um processo subjetivo e singular, em que

(...) os designers foram inspirados pelas suas observações pessoais do mundo e viram a beleza, poesia ou significado em coisas que outros não tinham visto. Algumas vezes, as inspirações foram procuradas deliberadamente (...) enquanto que em outras ela apareceu como resultado da mera curiosidade (...) ⁴.

A reflexão sobre a abordagem metodológica presente na construção do *Arquivo Poético* — amostra, recolha, avaliação e seleção, organização e catalogação dos espécimes recolhidos — permitir-nos-á a sistematização de princípios orientadores sobre as questões de patrimonialização, construção e acesso de um arquivo que não se quer passivo, mas em que o *sentido e registado* se dará a conhecer em representações alternativas.

O ARQUIVO POÉTICO PORTUENSE

Aristóteles refere-se à *poética* como a «parte dos estudos literários que se propõe investigar os processos que dizem respeito às normas de versificação dos textos, os componentes teóricos de que se revestem», quer se trate do sistema poético de um

¹ POLKINGHORNE, 2004: 115.

² PROVIDÊNCIA, 2012: 118.

³ PINK, 2015.

⁴ SURI, 2011: 30.

escritor, de uma época ou de um país⁵. Por *poético* — próprio da *poesia* — entende-se aquilo que proporciona inspiração, compreendendo a virtude de fazer, de criar, de produzir. É na origem do conceito de *poesia* que encontramos o termo *poiesis*, que de acordo com Polkinghorne é «a atividade através da qual uma pessoa traz algo à existência que não existia antes⁶».

Aristóteles identificou três atividades humanas fundamentais: a *theoria*, a *praxis* e a *poiesis*⁷. Ainda que *praxis* e *poiesis* se encontrem no domínio do fazer, apresentam diferenças importantes. Apoiando-se em Besnier⁸, Joana Quental sumariza assim a distinção entre os conceitos de *praxis* e *poiesis* em Aristóteles:

A poiesis relativa ao fazer, apresenta-se como uma actividade transitiva e orientada para a produção, dirigida à realização de qualquer coisa que é exterior ao agente, enquanto que a praxis remete para a actividade imanente de um sujeito (distinguindo-se da acção transitiva, exercida sobre o objecto) e o seu único intuito é o próprio desenrolar da acção e aperfeiçoamento do agente (a eupraxia). [...] Dito de forma resumida: enquanto na poiesis o resultado é a coisa produzida, exterior ao sujeito e que persiste para além da tarefa concluída, na praxis o resultado está para além do objecto, é o próprio processo (energeia)⁹.

O conceito de *arquivo poético portuense* utilizado neste estudo parte, portanto, dos sentidos potenciados pelas palavras formadas a partir dos antepositivos *poet*¹⁰/*poes*, configurando-se como um arquivo que revela as diversas camadas gráficas da paisagem portuense e que se torna fonte de inspiração para outras criações.

OBSERVAÇÃO POÉTICA

Entende-se, assim, que observar e fotografar a cidade é uma ação que resulta em poesia (visual), em que os poetas-designers percebem, experienciam, selecionam e registam a paisagem, revelando configurações até aí ignoradas e capazes de potenciar novas leituras sobre o lugar.

A *observação poética* por designers, tem sido amplamente referenciada por vários autores¹¹ como sendo muito particular e estando intimamente dependente quer das suas experiências pessoais, quer da sua formação e prática enquanto profissionais.

⁵ *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, 2003.

⁶ POLKINGHORNE, 2004: 115.

⁷ Pensar, agir, fazer.

⁸ BESNIER, 1996.

⁹ QUENTAL, 2009: 300-301.

¹⁰ (...) do lat. «*poeta*, ae “poeta; o que faz, artista”, emprt. antigo e oral do gr. *poietés*, oú “autor, criador; compositor de versos, poeta”, (...)). *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, 2003.

¹¹ MOLES, 1986; NELSON, 2017; POYNOR, 2012; SURI, 2011.

O designer George Nelson¹² que, entre outras coisas, se dedicou à observação da paisagem urbana, refere que a observação é um assunto profundamente pessoal e intransmissível: observa-se e descodifica-se o que nos rodeia à luz de experiências acumuladas e da informação que se vai guardando; dos interesses de cada um e das convicções pessoais. A atenção recai em temas que não se fecham sobre uma verdade absoluta, mas que, pelo contrário, potenciam a interpretação revelando diferentes camadas de sentidos. Suri¹³ complementa, afirmando que os designers veem beleza, poesia ou significado em coisas que outros muitas vezes nem reparam. Esta observação sensível pode ser incitada por uma procura sistemática, ou ser apenas o resultado da curiosidade individual de cada designer.

Assim, o que propomos como ponto de partida para a construção deste arquivo é a observação poética por parte dos designers para identificar o património gráfico presente na paisagem portuense, estabelecendo-se assim os conceitos base desta trilogia.

PAISAGEM

A necessidade de encontrar uma taxonomia para catalogar diferentes tipos paisagem — seja natural, urbana ou industrial — dá origem a classificações pouco flexíveis, que carregam em si uma intenção de delimitar artificialmente fronteiras, já que os diferentes elementos que as caracterizam podem conviver em simultâneo, misturando-se num mesmo lugar.

Assim, sobre a paisagem e de uma forma muito simplificada, considerou-se a porção de território que se abrange com um lance do olhar, explorando-se, mais especificamente, a ideia apresentada por Álvaro Domingues sobre a paisagem transgénica — baseada na metáfora da biotecnologia e dos Organismos Geneticamente Modificados, que partilham genes de várias espécies criando uma outra realidade, distanciada dos pré-conceitos associados às paisagens (natural, cultural, intocada, entre outras). Aqui, é possível perceber a existência de elementos pertencentes a realidades conceptualmente distintas que, em vez de competirem no sentido de chamar a si o território, criam outras possibilidades de leitura e de entendimento, «interpelando, inquietando, criando e distribuindo sentidos e polémicas»¹⁴. A *paisagem transgénica* permite-nos uma aproximação que explora a simultaneidade de ocorrências, deixando espaço para tratar a diversidade de componentes que a constituem, sendo no entanto, a perceção do conjunto que dá sentido às partes; permite-nos encontrar espaço para a partilha do sensível, sob a forma de outras referências e de outras formas de ver e de dar a ver, explorando a alteridade em si contida; permite-nos discutir sobre a rutura com a ordem natural (previsível

¹² NELSON, 2017: 22.

¹³ SURI, 2011: 30.

¹⁴ DOMINGUES, 2013: 234.

e consensual) das coisas, constituindo-se até como ferramenta de legitimação entre a norma e a alteridade; permite-nos a politização da paisagem através do debate social sobre o que se partilha e como se partilha¹⁵.

PATRIMÓNIO GRÁFICO

Como terceiro vetor, estudaram-se as questões ligadas ao património como

*(...) o conjunto das obras do homem nas quais uma comunidade reconhece os seus valores específicos e particulares e com os quais se identifica. A identificação e a valorização destas obras como património é, assim, um processo que implica a selecção de valores*¹⁶.

Para a construção do *arquivo poético portuense*, estabeleceu-se que o conceito de património gráfico da paisagem portuense abrangeria dois tipos de conteúdos visuais:

1. Manifestações visuais bidimensionais ou tridimensionais, criadas pelo Homem e que integrariam, pelo menos, uma das seguintes funções comunicacionais: informativa, persuasiva, decorativa, mágica, ou metalinguística e fática¹⁷. De forma sintética, a função informativa pressupõe a transmissão de conteúdos ou conhecimento. A forma como isso é feito varia, sendo mais ou menos sofisticada, consoante a complexidade da mensagem que se quer transmitir; a função persuasiva ou retórica tem como objetivo, «persuadir ou convencer, ou simplesmente alterar»¹⁸ mentalidades ou comportamentos, variando também o nível de complexidade a que isso acontece; pela função decorativa ou estética é explorada a ornamentação como fonte de prazer e entretenimento; a função mágica trabalha a dois níveis: a) permite o acesso à esfera do sagrado ao tornar presente algo que está ausente ou distante, b) permite a transformação de algo (uma ideia por exemplo) noutra coisa (que pode ser concretizada em grafismos diferentes se desenvolvida por designers diferentes). Por último, a função metalinguística e fática¹⁹: sendo a metalinguagem a linguagem utilizada para descrever outras linguagens, ela pressupõe o conhecimento dos códigos que nos permitem fazer essa leitura. No contexto do design gráfico isso também se aplica, sendo

¹⁵ DOMINGUES, 2013.

¹⁶ Carta de Cracóvia 2000 Princípios para a Conservação e o Restauro do Património Construído.

¹⁷ BARNARD, 2005.

¹⁸ BARNARD, 2005: 15.

¹⁹ Palavra ou expressão utilizada para estabelecer o ato comunicativo e não para transmitir informação. Diz-se da função da linguagem que se centra no canal da comunicação e cujo objetivo é assegurar ou manter o contacto entre o locutor e o interlocutor. FÁTICO, 2017.

necessário conhecer as cifras utilizadas para decodificar uma imagem específica²⁰. Na construção de uma narrativa gráfica, tal como acontece no discurso verbal, incluímos muitas vezes expressões convencionais e previsíveis que servem de alavanca para iniciar, continuar, anuir ou concluir um determinado discurso. A forma como uma imagem é enquadrada e colocada na grelha de paginação dá indicações do percurso que devemos seguir na leitura do conjunto. Grafismos como setas, mudanças de enquadramentos ou de perspetivas, podem também ser encaixados nesta função.

2. Composições visuais (com um elevado valor gráfico) compostas por elementos básicos, tais como o ponto, a linha, a forma, a direção, a posição, a escala, o volume, a textura, o tom, a cor, o movimento, o contraste.

Aquando a apresentação do conceito de património gráfico aos participantes do estudo, foi debatido se ainda poderíamos incluir outras ideias/dimensões que não estivessem contempladas, mas acordou-se em manter apenas as dimensões anteriormente referidas.

PERFIL DOS PARTICIPANTES E DEFINIÇÃO DOS PERCURSOS

No trabalho de campo participaram designers de comunicação que percorreram um itinerário pré-definido, registando fotograficamente através de telemóvel com localização GPS, *a sua observação* da paisagem.

Tratando esta investigação o património gráfico, considerou-se que apenas deveriam ser selecionados participantes com formação superior nesta área científica e com experiência de docência ou experiência profissional comprovada.

Assim, e segundo estes critérios, foram definidos inicialmente 2 perfis de participantes: um, composto por designers de comunicação que desempenham funções de docência em instituições de ensino superior (Perfil A), o outro composto por designer de comunicação com mais de 5 anos de experiência profissional e trabalho desenvolvido na área (Perfil B).

---

²⁰ É necessário conhecer o código utilizado num mapa para conseguirmos ler esse mapa. Só depois de percebermos o que significam as cores ou as linhas que o compõem, nos é possível interpretar o seu conteúdo.

Figura 1. Participantes a fotografar o património gráfico.

Sendo a cidade do Porto o local para a recolha do património gráfico, foi necessário estabelecer percursos específicos que tornassem o estudo exequível, estabelecendo-se para isso três critérios. Cada um dos percursos deveria:

1. Estar dentro dos limites do Centro (da cidade) anterior ao Plano Auzelle (1962), e que tinha por limite norte a rua Gonçalo Cristóvão, a sul a praça Almeida Garrett e a rua Mouzinho da Silveira, a poente a Cordoaria e a nascente a praça da Batalha;
2. Incluir pelo menos uma via construída na época do plano dos Almadás (1758/1813);
3. Ser possível explorar a pé num tempo médio de 120 minutos.

Destes critérios surgiram três itinerários distintos. O percurso 1, partindo da Estação de Metro da Trindade em direção a sudoeste terminando na Estação de Metro de S. Bento.

Percurso 1

Metro da Trindade
Rua dos Heróis e dos Mártires de Angola
Rua do Dr. Ricardo Jorge
Rua do Almada
Praça D. Filipa de Lencastre (Norte)
Rua da Picaria
Rua da Conceição
Rua de José Falcão
Rua de Ceuta
Praça D. Filipa de Lencastre (Sul)
Rua do Almada
Rua da Fábrica
Praça Guilherme Gomes Fernandes
Rua das Carmelitas
Rua dos Clérigos
Praça da Liberdade
Praça de Almeida Garret
Metro de S. Bento

Figura 2. Mapa do percurso 1.

O percurso 2, em direção a Este/Sul, da estação de metro da Trindade em direção ao metro dos Aliados.

Percurso 2

Metro da Trindade
Travessa Alferes Malheiro
Rua do Bonjardim
Rua de Fernandes Tomás
Travessa de Liceiras
Rua do Bonjardim
Rua de Fernandes Tomás
Rua do Bolhão
Rua Guedes de Azevedo
Rua de Sá da Bandeira
Rua Formosa
Rua de Alexandre Braga
Rua de Fernandes Tomás
Travessa das Almas
Travessa de S. Marcos
Rua de Santa Catarina
Rua de António Pedro
Rua Dr. António Emílio de Magalhães
Rua Formosa
Avenida dos Aliados
Rua do Estêvão
Rua do Bonjardim
Rua de Rodrigues Sampaio
Avenida dos Aliados
Metro dos Aliados

Figura 3. Mapa do percurso 2.

E o percurso 3, desde o metro dos Aliados para Este e por um trajeto mais sinuoso até ao metro de S. Bento.

Percurso 3

Metro de S. Bento
Rua da Madeira
Rua de Cimo de Vila
Travessa Cimo de Vila
Praça da Batalha
Rua de 31 de Janeiro
Rua de Sá da Bandeira
Rua Dr. António Emilio de Magalhães
Rua de António Pedro
Rua de Santa Catarina
Rua de Passos Manuel
Praça dos Poveiros
Rua de Passos Manuel
Rua do Bonjardim
Rua de Sampaio Bruno

Figura 4. Mapa do percurso 3.

Os materiais que aqui se apresentam e que integram o *Arquivo Poético Portuense*, foram recolhidos no Percurso 1, contando com um número superior a 800 fotografias, ainda em bruto e sem qualquer tipo de filtro ou seleção.

Figura 5. Algumas imagens do arquivo poético.

RECOLHA DE DADOS

Com estas deambulações pela cidade, pretendeu-se identificar e registar fotograficamente as presenças potencialmente significantes na paisagem, e recolher o contributo dos participantes no que respeita a estabelecer uma definição ampliada do conceito de património gráfico, identificando possíveis categorias para a catalogação dessas imagens.

No primeiro contacto efetuado com os participantes, foi explicado que se pretendia que os designers (perfil A e B), através de observação poética da paisagem portuense (percurso 1), recolhessem os espécimes do património gráfico nela existente.

Dois dias antes do passeio foi enviada aos participantes uma apresentação clarificando conceitos ligados à investigação — paisagem (transgénica), observação poética e património gráfico — deixando espaço para que pudessem pensar e propor ajustes a esses conceitos pré-definidos. Solicitou-se o preenchimento de um questionário de

caraterização do participante, que ajudou na recolha dos dados pessoais e na relação que mantêm com a cidade²¹.

No dia do passeio, o percurso iniciou-se com uma breve conversa sobre o entendimento de património gráfico e depois de uma troca de impressões partiu-se para o percurso com uma ideia consensual sobre o tema, muito baseada na apresentação feita anteriormente, mas quase sempre ampliada com sugestões dos participantes.

A abordagem metodológica a estes passeios, em que participantes e investigadora percorrem a paisagem portuense, teve como sustentação teórica o trabalho de autores como Tim Ingold e Sarah Pink, que referem a importância do envolvimento do corpo²² e do seu movimento através do espaço, sendo que o ato de caminhar lhe permite ficar imerso no território, percebendo a paisagem, sentindo-a multissensorialmente e atribuindo-lhe significados²³.

Os sentidos funcionam como um todo, interdependentes e complementando-se. A observação não ocorre apenas através da visão, mas através do envolvimento de todos os sentidos e da sua ligação permanente; são os sons, os cheiros, as texturas que nos transportam, criam e espoletam memórias, posteriormente traduzidas em registos visuais. A visão não se limita à observação, sendo apenas uma parte de um processo multissensorial através do qual interpretamos o ambiente²⁴.

Nestes passeios, foram várias as referências multissensoriais²⁵ que trouxeram à conversa memórias passadas e vividas pelos participantes: hábitos de infância ou episódios de um passado mais recente, ou a experiência física do que é caminhar numa cidade que se encontra em profunda transformação (seja pelos obstáculos criados pela reabilitação urbana ou pelo excesso de pessoas nas ruas), tornando evidente a importância que os fatores internos (cultura individual e experiências pessoais) e externos (condições climáticas ou o dia da semana) têm na leitura da paisagem.

A observação sensorial²⁶ por parte da investigadora e o ato de *caminhar com* os participantes, permitiu uma maior compreensão sobre a sua experiência, já que foi possível testemunhar e registar através de notas de campo e fotografias, os seus comentários, comportamentos, a linguagem verbal e não verbal ocorrida durante os passeios.

---

²¹ Nome, idade, morada, frequência com que visita ou passou no percurso que iria efetuar, entre outros.

²² Aqui o corpo é entendido como uma ferramenta central de investigação, já que as dimensões sensoriais, afetivas e empáticas do ser humano revelam-se centrais ao processo de investigação. PINK, 2011: 606.

²³ INGOLD, 2000; PINK, 2015.

²⁴ PINK, 2011: 605.

²⁵ O cheiro, a luz, a temperatura num determinado momento, que provocou sensações diversas, com impacto, não só no que é verbalizado e no que é registado, mas também no comportamento do participante (comunicação não verbal).

²⁶ Termo sugerido por Sarah Pink e que implica uma observação que envolve todos os sentidos (indo para além da observação participante), bem como o registo em múltiplos meios (e não apenas textual) da recolha de dados.

São precisamente estas notas que disponibilizam informações complementares à recolha fotográfica, servindo para enquadrar as imagens recolhidas, perceber a narrativa por trás de algumas delas e desconstruir o sentido criado por parte de quem fotografou.

Estas imagens são, por isso, «o resultado de contextos, encontros e envolvimento multissensoriais» específicos, cujo «ato de fotografar envolve a convergência de um conjunto de elementos sociais, materiais, discursivos e morais, num ambiente multissensorial»²⁷.

Após os passeios, solicitou-se aos participantes que analisassem as suas fotografias e seleccionassem as que pretendiam disponibilizar para o arquivo. O objetivo foi permitir que individualmente fizessem uma reflexão sobre o material recolhido e que pudessem descartar os espécimes repetidos, desfocados ou que simplesmente não quisessem apresentar. Foi-lhes referido que poderiam fazer uma ligeira edição das fotografias, como reenquadramentos ou ajustes de cor e contraste.

Cerca de dois dias depois enviaram as imagens à investigadora e foi marcada uma entrevista que pretendia fazer um ponto de situação após os passeios.

Houve, assim, a possibilidade de neste intervalo a investigadora confrontar as imagens registadas pelos participantes com os seus próprios registos do passeio (notas de campo e fotografias dos intervenientes).

Nesta entrevista semiestruturada²⁸ pretendia-se dar voz aos participantes após a reflexão sobre todo este processo e, em particular, (a) apurar se o ato de caminhar pela paisagem com o propósito específico de registar o património gráfico, alterou a forma como veem esse património; (b) identificar quais as imagens que consideraram mais representativas desse património e porquê; (c) recolher o contributo dos participantes sobre possíveis categorias emergentes nos espécimes recolhidos.

Durante as entrevistas, foram recordadas várias referências sensoriais (visuais, sonoras e tácteis) retidas dos passeios e convocadas algumas imagens para ilustrar os argumentos apresentados pelos participantes. Foram também usadas fotografias para evocar situações específicas que ajudaram a aprofundar a reflexão sobre os objetivos traçados para esta investigação.

AVALIAÇÃO, SELEÇÃO E CATALOGAÇÃO DOS ESPÉCIMES RECOLHIDOS

Estes registos fotográficos foram posteriormente analisados, eliminados os espécimes repetidos (presentes na recolha de diferentes participantes) e organizados através de um processo de inventário e catalogação. Como qualquer outro arquivo, também este

²⁷ PINK, 2011: 602.

²⁸ Entrevista áudio e efetuada à distância (via *Skype* ou *Facetime*), de que faziam parte as seguintes questões: 1. Que ideia faz agora do património gráfico? 2. Após o passeio alterou a sua perceção? 3. Se tivesse que eleger um pequeno conjunto de imagens representativas do património, quais seriam? 4. Se tivesse que organizar as imagens em grupos, como o fariam?

resulta de uma seleção feita por especialistas²⁹ que poderá deixar de fora registros igualmente válidos e importantes. Estas são, aliás, características basilares dos arquivos: serem construídos e incrementados através de um processo de seleção, rejeição e destruição de indícios³⁰, sendo a recolha, avaliação, organização e catalogação dos registros determinante na forma como os utilizadores do arquivo exploram o passado e consequentemente como esse passado é «fabricado»³¹.

Para além das categorias que surgiram da investigação teórica — ponto; linha; forma; direção; posição; escala; volume; textura; tom; cor —, identificaram-se um conjunto de termos que emergiram dos passeios, das conversas caminhantes e da entrevista final — tipografia; caligrafia; grafiti; sinal; padrão; repetição; ritmo; simetria; luz; sombra; mancha; camadas; suavidade; rigidez; coexistência; interação; sobreposição; orgânico —, e que são a base para uma possível classificação no arquivo.

A definição de categorias é um processo ainda em desenvolvimento e que carece de uma análise dos dados mais detalhada. Contudo, está já a ser testada em algumas imagens.

RA_IMG_1014

Cor
Tipografia
Caligrafia
Grafiti
Textura
Contraste
Mancha
Camada
Coexistência
Sobreposição

Figura 6. Exemplo de catalogação de uma das imagens.

²⁹ No caso do *arquivo poético portuense*, esses especialistas foram os designers que participaram nos passeios e a investigadora, também ela designer.

³⁰ BLOUIN JR. & ROSENBERG, 2010: 86.

³¹ BLOUIN JR. & ROSENBERG, 2010: 2.

RA_IMG_1014

Ponto
Textura
Cor
Contraste
Padrão
Repetição
Luz
Sombra
Coexistência

Figura 7. Exemplo de catalogação de uma das imagens.

UM ARQUIVO QUE INSPIRA O FAZER

Sendo este um arquivo que inspira o fazer, foi já desenvolvida uma atividade junto dos estudantes da licenciatura em Design da Universidade de Aveiro, que promove a sua aplicação no contexto do desenho tipográfico. Neste exercício, pretendia-se que os estudantes criassem um tipo de letra inspirados por uma imagem do arquivo.

Está também em curso uma outra atividade no contexto do Design de Moda, em que os alunos recorrem ao arquivo poético portuense como fonte de inspiração para a criação de peças de vestuário.

Embora estejam previstas outras evoluções, estes dois projetos são já demonstrativos da ideia que está na origem deste projeto de investigação: legitimar o *olhar poético* do designer como *modo de fazer* a identificação de um património gráfico presente na paisagem, sendo o arquivo assim construído fonte de inspiração para outras criações.

BIBLIOGRAFIA

- (2000) — *Carta de Cracóvia 2000 Princípios para a Conservação e o Restauro do Património Construído*. Disponível em <<http://www.patrimoniocultural.gov.pt/media/uploads/cc/cartadecracovia2000.pdf>>. [Consulta realizada em 14/08/2017].
- (2003) — *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- BARNARD, Malcolm (2005) — *Graphic Design As Communication*. Abingdon: Routledge.
- BESNIER, Bernard (1996) — *A distinção entre praxis e poiêsis em Aristóteles*. «Analytica», 1: 3, p. 127-163.
- BLOUIN JR., Francis X.; ROSENBERG, William G., eds. (2010) — *Archives, Documentation, and Institutions of Social Memory – Essays from the Sawyer Seminar*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- DOMINGUES, Álvaro (2013) — *Paisagens Transgênicas*. In CARDOSO, Isabel Lopes, ed. — *Paisagem e património: aproximações pluridisciplinares*. Porto: Dafne Editora/Chaia, p. 223-245.
- FÁTICO (2017) — *Dicionário infopédia da Língua Portuguesa*. Disponível em <<https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/fático>>. [Consulta realizada em 30/07/2017].
- INGOLD, Tim (2000) — *The Perception of the Environment – Essays on livelihood, dwelling and skill*. Disponível em <URL:https://books.google.pt/books?id=S3GakE5OT-kC&printsec=frontcover&dq=the+perception+of+environment&hl=pt-PT&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false>. London and New York: Routledge.
- MOLES, Abraham A. (1986) — *The Legibility of the World: A Project of Graphic Design*. «Design Issues», 3: 1, p. 43-53.
- NELSON, George (2017) — *How to see: Visual Adventures in a World God Never Made*. London: Phaidon Press Ltd.
- PINK, Sarah (2011) — *A Multisensory Approach to Visual Methods*. In MARGOLIS, Eric; PAUWELS, Luc, eds. — *The Sage Handbook of Visual Research Methods*. London: SAGE Publications Ltd.
- (2015) — *Doing Sensory Ethnography*. London: SAGE Publications Ltd.
- POLKINGHORNE, Donald E. (2004) — *Practice and the Human Sciences – the Case for a Judgment-Based Practice of Care*. Albany: State University of New York Press.
- POYNOR, Rick (2012) — *Decisive Detail: The Photographs of Herbert Spencer: Design Observer*. Disponível em <<http://designobserver.com/feature/herbert-spencer-and-the-decisive-detail/37553>>. [Consulta realizada em 10/10/2017].
- PROVIDÊNCIA, Francisco (2012) — *Poeta, ou aquele que faz – a poética como inovação em Design*. Aveiro: Departamento de Comunicação e Arte da Universidade de Aveiro. Tese de Doutoramento.
- QUENTAL, Joana (2009) — *A ilustração enquanto processo e pensamento*. Autoria e interpretação. Aveiro: Departamento de Comunicação e Arte da Universidade de Aveiro. Tese de Doutoramento.
- SURI, Jane Fulton (2011) — *Poetic Observation: What designers make of what they see*. In CLARKE, Alison J., ed. — *Design Anthropology: Object Culture in the 21st Century*, p. 16-32. Vienna: SpringerWien-NewYork. Disponível em <<http://link.springer.com/10.1007/978-3-7091-0234-3>>. [Consulta realizada em 30/07/2015].

CONFIGURAR – DESFIGURAR – TRANSFIGURAR: DE *CONVERSAS COM VERSOS* A DIÁLOGO COM A POESIA

ANA ISABEL GOUVEIA BOURA*

Resumo: Frequente no discurso oral e escrito que enforma as vivências do quotidiano humano, o lexema «fazer» e os seus correspondentes nas de mais línguas distinguem-se por densa polissemia, referenciando numerosos modos de ação. Veiculado sob forma verbal, substantívica, ou adjetívica, o motivo do fazer integra vertentes de configuração, mas também de desfiguração e transfiguração, material ou imaterial, num processo multissensorial e pluriperspetívico, que, convocando veios cognitivos e emocional-afetivos, entrelaça imaginação e reflexão. E na obra de arte atinge o fazer humano as raías do sublime: pela *poiesis* se desafia os contornos da imanência. Eis porque *conversas com versos* se convertem, no «fazer» artístico de Maria Alberta Menéres, em diálogo com o transcendente.

Palavras-chave: criação artística; poesia; *Conversas com versos*.

Abstract: Frequently used in the oral and written discourse which shapes the experience of human daily life, the lexeme «make» and its correspondents in other languages are characterized by a dense polysemy which references numerous ways of making. Expressed as a verb, noun or adjective, the theme/motive of «making» integrates aspects of (material or immaterial) configuration, but also of disfiguration and transfiguration in a multisensory and multisided process, which, by combining cognitive and emotional-affective strands, fuses imagination and reflection. In art, human «making» reaches the borders of the sublime: *poiesis* challenges the contours of immanence. For this reason, *conversations with verses* become, in the poetic work of Maria Alberta Menéres, a dialogue with the transcendent.

Keywords: artistic creation; poetry; *Conversas com versos*.

---

* FLUP/CITCEM.

1. «FAZER» POÉTICO?

O termo «fazer», tal como os vocábulos que lhe correspondem em outros sistemas linguísticos, constitui, como evidenciam os estudos de Jean Piaget e Lev Vygotsky, uma das palavras que muito cedo se incorporam no acervo linguístico de cada indivíduo falante — a princípio, enquanto esquema sensorio-motor, depois, como signo de representação mental e de comunicação verbal¹. De facto, na interação dialógica com a criança, os elementos parentais e outras figuras cuidadoras recorrem amiúde ao verbo «fazer», utilizando-o, não raro, como «cover term» para numerosos acontecimentos, de forma a coloquializarem o ato comunicativo sobremaneira assimétrico.

Assim interiorizada, a unidade lexical «fazer» assoma, em devida ou incorreta flexão, com notória assiduidade também no quotidiano da comunicação humana adulta, alicerçando e escorando comportamentos, principiando, mediando e ultimando modos individuais ou sociais, em palcos espacial, temporal e civilizacionalmente diversos.

Não espanta, por isso, a multiplicidade de matizes semânticos que informa tal lexema. Significativamente, o *Dicionário de Sinónimos* da Porto Editora enumera, na sua primeira edição, com data de 1977, cento e sete sinónimos do infinito verbal «fazer», a que junta doze outros sinónimos do verbo na sua forma pronominal². Por seu turno, o *Dicionário Houaiss de Sinónimos e Antónimos*, publicado, em 2007, pelo Círculo de Leitores, lista sob o termo «fazer» cento e dois verbos que sinonimicamente o definem³.

Nas suas vertentes de engendramento, modelização, ordenamento, funcionalização, ou regeneração, «fazer» pressupõe a cumplicidade de sujeito e objeto, a entrega do fazedor ao fazível, material ou imaterial. No princípio, pode ser o sonho — o actante projeta, seleciona e transforma; ou pode estar a perplexidade — o sujeito depara, planeia e molda. Em ambos os quadros, «fazer» presume e constitui genuína experiência amorosa: seduzido pela matéria, corpórea ou insubstancial, o fazedor aborda, corteja e fecunda. E da cópula extasiada que entrelaça sujeito e material tangível ou impalpável, da síntese deleitada que conjuga apropriação e dádiva emerge a criação, que, enquanto tal, e já por isso, se afigura sempre grandiosa.

Difere obviamente o estatuto ontológico do objeto. Assim, na investida manipuladora do sujeito sobre a matéria-prima exterior ao indivíduo, ancora-se a produção utilitária, mas também a experimentação científica, aliando-se, em ambos os casos, a acoplagem multissensorial ao manuseio pluriperspetívico. Por seu turno, na gestação intrínseca que vincula entidade fazedora e material incorpóreo, enraízam-se a perscrutação científica, o gesto informativo, o propósito didatizante e o rasgo artístico.

¹ Sobre o estádio sensorio-motor e a emergência da linguagem na criança, vd., entre outros, PIAGET, 1977 e VYGOTSKY, 2012.

² Cf. TERTÚLIA EDÍPICA, 1977: 540.

³ Cf. HOUAISS *et al.*, 2007: 290-291.

Imagem, som, odor, sabor, textura e temperatura travejam e secundam a fabricação manual ou mecânica, como também a construção científica, e, não menos, a mensagem informativa, ou a encenação pedagógica. Tais agentes sensoriais superam, todavia, a sua essência instrumental no «fazer» artístico, que lhes adiciona, ou antes, lhes sobre põe, à função coadjuvante a valência autotélica, pois que a «feitura» da obra de arte a esta não outorga outra finalidade que não seja a de simplesmente existir sem serventia. E precisamente na obra de arte atinge o «fazer» humano a fasquia do sublime, o limiar do transcendente, a fronteira do divino. Literatura e música, pintura, escultura e arquitetura, teatro e dança, cinema e fotografia exibem, em testemunho quintessencial, a pulsão genesiaca, a valência epifânica e o lance redentor do «fazer».

Multissecular, a discussão sobre a génese do texto poético confronta dois pólos binómicos — inspiração e artefacto —, sendo, assim, definida, por uns, como arrebatamento imponderável e incontornável, como fluxo transcendente, como rapto divino, e apresentada, por outros, como edificação sóbria, premeditada e planificada, como hábil *constructo* imanente.

Na tensão dialética de imaginação e reflexão, a *poiesis* convoca influxos demiúrgicos, para melhor «fazer» — numa constante e vertiginosa sequência, ora ascendente, a raiar o infinito galáctico, ora descendente, a tocar as margens abismais; num processo incansável de desfazer e refazer, de desconstrução imprevista e inesperada transfiguração. E dessa voragem criadora, que conjuga atos de profunda solitude e lances de cumplicidade inédita, que entretece impulsos de egotismo e reflexos de coletivização; desse encadeamento de ímpeto genético e intervenção remodeladora; dessa pulsão que estremece os interstícios viscerais e encandeia os recessos anímicos; desse ato a um tempo fundador e refazedor se forma, e se afirma, o poema. E eis que, gravado na materialidade da pedra, da madeira, do papiro e do papel, ou suspenso na virtualidade da página digital, o texto poético se revela multiforme, transgressor de limites materiais e imateriais, de contornos identitários ou disciplinares. Porque, na modulação subtil e na modelação arrojada da língua que lhe serve de matéria-prima, na convocação e na geração de sentidos, na interação de vozes uníssonas e polifónicas, o poema apura processos sensoriais e intelectivos, sustenta vínculos de descoberta, de transmissão e de partilha, desvela e constrói afinidades de fazeres e saberes, dinamizando imaginários e repositórios, erguendo memoriais de espaços e de tempos próprios e alheios.

Não surpreende, por conseguinte, que o texto poético se afigure ao recetor como ensejo privilegiado de aprendizagem, como matéria e recurso de formação individual e social: paleta de sons e cores, mas também de texturas, de odores, paladares e termias, o poema confronta o ser humano com o universo natural e com o mundo cultural, insinuando-lhe modos de configurar, desfigurar e transfigurar, sugerindo-lhe percursos de autenticação e libertação, exacerbando-lhe potencialidades de dialogismo e interação. E, no diálogo produtivo com o texto poético que o cativa, o recetor textual — leitor

ou ouvinte, infantojuvenil ou adulto, analfabeto ou letrado —, ao invés de sucumbir à avalanche do ato rececional, longe de se acomodar ao não-fazer da estéril recoleção, continua, afinal, o itinerário deslumbrado e deslumbrante de renovação interior e remodelação universal que antes animou o sujeito poético.

2. CONVERSAS COM VERSOS?

Atente-se, ilustrativamente, na obra *Conversas com versos*, da autoria de Maria Alberta Menéres, reconhecendo-se, embora, a ousadia duplamente incómoda deste convite. Não que o desconforto de tal sugestão bibliográfica se deva ao perfil da autora, ou à qualidade da obra mencionada, antes radique no género textual e no escopo rececional da obra selecionada.

Efetivamente, difícil será, por um lado, escamotear a tendencial desatenção da investigação e da crítica especializadas ao modo literário da lírica: indispostos à leitura morosa, conquanto gratificante, do texto poético, estudiosos da literatura e críticos literários geram ou exacerbam, pelo seu alheamento discriminatório da criação poemática, sentimentos de insegurança, apreensão e recusa no potencial, ou actual público-leitor de poesia.

Impossível se afigura, por outro lado, ignorar a marginalização a que a literatura de receção infantojuvenil tem sido votada entre a maioria dos investigadores académicos e críticos literários, uns e outros manifestamente convictos de que a obra literária prevista para crianças, adolescentes, ou jovens não proporciona a realização dos códigos técnico-narrativos e estilístico-linguísticos que enformam as grandes obras da literatura feita para adultos. E, contudo, revela-se aqui pertinente o convite à leitura de *Conversas com versos*, pois que «fazer» significa também desafio audacioso de expectativas, transposição obstinada de barreiras — até mesmo quando se não trata de «feitura» artística, por excelência avessa a conformismos fáceis e violadora de estereis normativismos.

Nascida em 1930, em Vila Nova de Gaia, Maria Alberta Rovisco Garcia Menéres de Melo e Castro constitui figura cimeira no panorama da cultura portuguesa, quer pelo êxito da sua obra livresca, quer pela relevância das múltiplas funções que, a par da escrita, veio desempenhando, em conjugação dinâmica e fecunda de modos de fazer, em paradigmática síntese de «fazeres» individuais e sociais. Recorde-se, por um lado, a extensão e a diversidade da sua produção bibliográfica, que inclui dezenas de títulos originais, com numerosas edições, nos domínios da poesia, do conto, da novela, do teatro e da banda desenhada, mas também consideráveis exemplos de tradução e adaptação literária. Lembre-se, por outro lado, a sua atividade docente; a sua colaboração em jornais e revistas; a sua atividade no Departamento de Programas Infantis e Juvenis

da RTP; a sua participação em júris de concursos literários; ou o seu cargo diretivo na Associação Portuguesa de Escritores⁴.

Conversas com versos surgiu nos escaparates portugueses no ano de 1968, sob a chancela da editora lisboeta Afrodite e com desenhos de Manuel Baptista. Em 2005, a obra, com ilustrações de Rui Castro, veio a lume por iniciativa da Asa Editores, que, deste modo, acrescentou novo título — o décimo sétimo — à sua coleção «Biblioteca Maria Alberta Menéres». Também a Porto Editora trouxe a público, em 2014, *Conversas com versos*, agregando ao livro, ilustrado por Mariana Melo, neta da escritora, um CD de poemas selecionados, musicados e interpretados por Eugénia Melo e Castro, filha da autora, aqui secundada pelas participações especiais de Ney Matogrosso, Cristiano Natalino, Camilo Carrara e Nath Calan.

Na contracapa da edição de 2005, segue-se à nota biobibliográfica que apresenta Maria Alberta Menéres um brevíssimo texto da autora, que, em jeito de convite à leitura da coletânea, confessa a sua «paixão», mas também a sua veneração pela poesia, na qual descortina, como marca essencial, «o sentido novo da vida». E não surpreende tal definição, só aparentemente presunçosa, porquanto na *poiesis* se sublima a isotopia da criação e da recriação que identifica e sacraliza o «fazer».

A coletânea reúne cinquenta e oito poemas autónomos, individualmente complementados por ilustrações multicolores, que, a traço de ressonância fantasmagórica e aproximação caricatural, delineiam, em vínculo dialógico com os textos, cenários predominantemente exteriores e figuras, por maioria, orgânicas, de preferência em pose atuante.

Os títulos dos poemas referenciam maioritariamente modos de ser, de estar e de fazer humanos — indicadores de fisionomia, vestuário e parentesco, conteúdos intelectivos, emocionais e afetivos, atos de deslocação, confeção e interação. Destaca-se, seguidamente, como referência paratextual, o universo zoológico — mamíferos, aves, répteis, batráquios e peixes. Com menor frequência, assomam, nas inscrições titulares dos poemas, referenciais botânicos, ou geológicos. Menos numerosos do que os informantes orgânicos, ressaltam, ainda assim, nos títulos dos poemas, os referentes inorgânicos, ora na sua forma original, ora, e sobretudo, em figura manipulada.

Nos textos poéticos, que ampliam exponencialmente o elenco figurativo referenciado em título, contracenam seres racionais, instintivos, vegetativos e inertes, de gestos ativos e reativos, que sismicamente abalam, pelo inusitado dos fazeres expostos,

⁴ Com a vasta produção literária de Maria Alberta Menéres contrasta a escassez de estudos críticos referentes à obra da escritora. A consulta quer de catálogos em Bibliotecas Públicas, quer de repositórios bibliográficos em Universidades portuguesas não me revelou ensaios de maior fôlego. E são brevíssimos os elementos biobibliográficos sobre a autora disponíveis em dicionários de literatura portuguesa. Recolhi as informações documentais acima expostas em FRAZÃO & BOAVIDA, 1983: 282-283; VIANA, 1985: 47; GUIMARÃES, 1996: 313; PIRES, 1999: 680-681; BARRETO, 2002: 342-343; FLORES *et al.*, 2009: 188. Para uma fugaz apreciação da obra de Maria Alberta Menéres, vd. ROSA, 1980: 113-114.

a estabilidade dos saberes convencionais. Pessoas, animais, plantas e objetos ensaiam comportamentos imprevisíveis e dissonantes, abrindo brechas de questionação, reavaliação e remodelação sistêmicas.

Na cumplicidade da primeira pessoa gramatical, convocando, ora frontal, ora veladamente, o destinatário, ou no pretenso distanciamento da terceira pessoa, o eu-lírico vai desdobrando o texto poético, mormente em figurino de estrofes breves — dísticos, tercetos, ou quadras —, compostas por versos preferencialmente curtos, sem apertado espartilho métrico ou rimático, para melhor encenarem a fuga esporádica à tendencial redondilha maior e a livre alternância de versos brancos e rimados. E no fluxo discursivo, de apurada gênese, mas de fácil receção, a instância poética entretece, em malha subtil, recursos estilísticos e retóricos de incidência fônica, semântica e morfosintática, que conferem ao texto poético a supremacia de fazer fundacional, metamorfósico e desvelador.

Incluído no Plano Nacional de Leitura e recomendado para o 1.º ano de escolaridade, *Conversas com Versos* não prevê, todavia, mera receção infantil, adequa-se igualmente à leitura por adolescentes, jovens e adultos, porquanto alberga, em cada estrofe, em cada verso, em cada sintagma, em cada lexema, distintos ensejos de desestabilização e reajustamento sensorial, de inquirição e desvelamento anímico, de rutura e reconstrução mundividencial — consoante a fase etária, o estatuto socioeconómico, a identidade cultural e o momentâneo quadro situacional do recetor.

E na tríade emissor – texto – recetor se consuma, assim, a trajetória trifásica, mas sempre reiniciada, de ser – fazer – ser. Testemunha-o já o título da coletânea: em tom coloquial, que justifica a incómoda assonância cacofónica do prefixo *con-* patente nas duas primeiras palavras titulares, o título agrega, em curto, quase lacónico, sintagma, os motivos da interação dialógica e da modelação versificatória, instilando no leitor, ou no ouvinte, uma dupla expectativa inicial: a de assistir a sucessivos atos comunicativos em registo integral ou parcialmente poético.

Ao recetor mais informado não escapa, contudo, a ambiguidade da preposição *com*, que vincula os motivos da conversação e da versificação: configuradores da mensagem, os *versos* poderão ser também um destinatário na situação comunicativa. A *conversa* através de *versos* poderá concomitantemente vir a revelar-se uma conversa com a poesia.

Aliás, a rima interna *versas/versos* convoca enfaticamente o modo lírico e a criação poética. De facto, o título da coletânea afigura-se, ele próprio, uma estrofe, pois que o seu corpo textual se deixa, pelo jogo fónico e rítmico, desdobrar em dístico: *Conversas/com versos*. O segundo membro da expressão titular resulta, afinal, da cisão do substantivo inicial, que umbilicalmente se fragmenta (*con-versas*), para, em estonteante metamorfose, se renovar.

Assim cesurado, o título da obra exhibe, ainda melhor, a coincidência quase perfeita dos fonemas e morfemas que o compõem e a cúmplice vinculação dos seus

três constituintes lexemáticos. E, tanto na intrincada especularidade fonorrítmica e morfossintática dos elementos frásicos, como na dupla insinuação de desmembramento discursivo, o título *Conversas com versos* anuncia preambularmente a polissemia autotélica do «fazer» artístico.

Também assim as formulações que intitulam cada texto da coletânea. Sem óbvia conexão com o título da obra, nem imediata evidência de investimento estético, pois que de fácil mensagem denotativo-referencial, as inscrições titulares dos poemas reduzem-se tendencialmente a uma, duas, ou três palavras, mas constituem limiares de expectativa, antecâmaras de suspensão, que se abrem para insuspeitadas figurações.

Não surpreende, decerto, que, por impulso personificante, as «manas tartarugas» se entreguem prazerosamente à leitura e à degustação de chá⁵; que o grilo «treine sem descanso»⁶ e a baleia execute cantos no palco oceânico⁷; ou que o boi, o burro, o besouro, o búfalo e a borboleta, mas também o bacalhau, o berbigão, o besugo e o búzio hajam reparado que «os seus nomes começavam todos» pela mesma consoante⁸. Nem espanta, porventura, que «um passador dos de escorrer macarrão», com malmequeres espetados, se transforme, por equivalência formal, em chapéu⁹; que, por fantasia animizante, a clara fuja do ovo¹⁰ e a faneca se evada do forno¹¹; que, em lance metafórico, o bicho-de-conta amedrontado se vista de bola¹²; ou que, por hipálage, as pedras tremam «de frio e medo» na escuridão noturna¹³. Mas desafia reconhecer num espantalho fustigado pelo vento um «sino sem som», um «gesto sem gente», um «navio sem cais»¹⁴; perceber num girassol «um olho aberto», cujas «pestanas» se fecham ao adormecer¹⁵; e admitir uma lua a navegar em doméstico alguidar¹⁶; um cesto que «saltou para dentro da casa» e uma casa que «saltou para dentro da aldeia»¹⁷, um fogo que foge da fogueira¹⁸, uma bola que se solta do papel de parede, para «ir brincar no jardim»¹⁹, ou uma janela que, «em bicos de pés», espreita «pela janela»²⁰. E inquietam a perplexidade do caranguejo azul, ao constatar que, à exceção de si próprio, «todos andam para trás»²¹; a disposição do moleiro de inventar

⁵ MENÉRES, 2005: 28.

⁶ MENÉRES, 2005: 32.

⁷ MENÉRES, 2005: 48.

⁸ MENÉRES, 2005: 26.

⁹ MENÉRES, 2005: 60.

¹⁰ MENÉRES, 2005: 35.

¹¹ MENÉRES, 2005: 57.

¹² MENÉRES, 2005: 18.

¹³ MENÉRES, 2005: 72.

¹⁴ MENÉRES, 2005: 24.

¹⁵ MENÉRES, 2005: 16.

¹⁶ MENÉRES, 2005: 48.

¹⁷ MENÉRES, 2005: 55.

¹⁸ MENÉRES, 2005: 57.

¹⁹ MENÉRES, 2005: 58.

²⁰ MENÉRES, 2005: 58.

²¹ MENÉRES, 2005: 13.

o vento, para acelerar a rotação do seu moinho²²; a fantasia da menina que, à refeição, vislumbra um prato dentro do seu prato, outro prato dentro daquele, outro dentro do anterior, e mais outro e outro, em estonteante percepção concêntrica que lhe distende a imanência até «ao próprio infinito»²³; o arrojo do cavalo que pula «para dentro da história» e, na soleira da ficção, desobedece ao dono que lhe apela ao retorno²⁴.

Desassossegam também a ingenuidade precipitada da pereira, da cerejeira e da macieira que, gritando, à vez, a superior qualidade dos respectivos frutos, atijam irremediavelmente a cobiça predadora dos paraísos²⁵; a leviana convicção do corvo de que «tudo o que é belo conta/e canta na luz do dia», tornando-se, assim, incapaz, apesar da sua negra penugem, de presumir «a beleza que a coruja vê na noite»²⁶; a ligeiriza castradora da mãe que guarda, «em arca bem fechada», a colcha de chita com bordados de pássaros e flores, em que a filha criança adivinhava os «risos» e as «vozes» que lhe aconchegavam o sono noturno²⁷. E perturbam o desejo da perdiz de se transformar em codorniz²⁸ e a hipotética preferência do esquilo por ser uma ave²⁹; a ousadia reivindicativa do paciente, que, na alteridade do espaço clínico, contrapõe a sua dor à petulância com que o médico exhibe a flor colhida no percurso para o consultório e ostensivamente colocada ao peito³⁰; ou a precaução experiencial da mãe centopeia, a recomendar à cria que atravesse a existência «pé ante pé», em vez de «a pés juntos», para não tropeçar nos equívocos do curso vivencial³¹. Estremece, em última instância, indagar, na fronteira do «fazer» humano com a insondabilidade universal, «por que razão uma coruja não é uma cotovia»³², por que motivo um coelho não se chama melão³³, ou de que maneira «falam» as pedras³⁴.

Convocado, por imperativo paratextual, para o diálogo com o texto poético, o sujeito recetor assiste, em *Conversas com versos*, à refuncionalização do instrumental, à concretização do abstrato, à animização do inerte, à personificação do instintivo, do vegetal e do inorgânico, admitindo a deformação da perspectiva, anuindo à legitimação da inverosimilhança, acolhendo o entretecimento de natureza e cultura, participando na interpenetração de real e irreal. E, no termo da leitura, ou audição, integral, ou parcial, singulativa,

---

²² MENÉRES, 2005: 14.

²³ MENÉRES, 2005: 22-23.

²⁴ MENÉRES, 2005: 38.

²⁵ MENÉRES, 2005: 34.

²⁶ MENÉRES, 2005: 49.

²⁷ MENÉRES, 2005: 19.

²⁸ MENÉRES, 2005: 30.

²⁹ MENÉRES, 2005: 52.

³⁰ MENÉRES, 2005: 11.

³¹ MENÉRES, 2005: 43.

³² MENÉRES, 2005: 49.

³³ MENÉRES, 2005: 64.

³⁴ MENÉRES, 2005: 64.

ou reiterativa, a instância recetora preserva, nas malhas da interioridade, as memórias de interrogação metafísica, que lhe distendem o eu e o catapultam para o outro.

Assim mesmo se constitui, na essência polifônica da produção e da receção textual, o diálogo com a poesia: apurada mobilização dos sentidos; dinâmica convocação de saberes; ousado cruzamento de fazeres; deslumbrante trajetória de configuração, desfiguração e transfiguração ôntica.

BIBLIOGRAFIA

- BARRETO, Garcia (2002) — *Menéres, Maria Alberta*. In BARRETO, Garcia — *Dicionário de literatura infantil portuguesa*. Porto: Campo das Letras, p. 342-343.
- FLORES, Conceição; DUARTE, Constância Lima; MOREIRA, Zenóbia Collares (2009) — *Maria Alberta Menéres* [sic]. In FLORES, Conceição; DUARTE, Constância Lima; MOREIRA, Zenóbia Collares — *Dicionário de Escritoras Portuguesas das origens à atualidade*. Florianópolis: Editora Mulheres, p. 188.
- FRAZÃO, Fernanda; BOAVIDA, Maria Filomena (1983) — *Meneres* [sic], *Maria Alberta*. In FRAZÃO, Fernanda; BOAVIDA, Maria Filomena — *Pequeno Dicionário de Autores de Língua Portuguesa*. Lisboa: Amigos do Livro Editores, p. 282-283.
- GUIMARÃES, Fernando (1996) — *Menéres, Maria Alberta*. In MACHADO, Álvaro Manuel, org./dir. — *Dicionário de Literatura Portuguesa*. Lisboa: Editorial Presença, p. 313.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mário de Salles; FRANCO, Francisco Manoel de Mello, dir. (2007) — *Dicionário Houaiss de Sinónimos e Antónimos*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- MENÉRES, Maria Alberta (2005) — *Conversas com versos*. Ilustrações de Rui Castro. Porto: Asa Editores S. A.
- PIAGET, Jean (1977) — *La construction du réel chez l'enfant*. 6.^a edição, Neuchatel: Delachaux & Niestlé.
- PIRES, Maria da Natividade (1999) — *Menéres (Maria Alberta)*. In *Biblos. Enciclopédia Verbo das Literaturas de Língua Portuguesa*, vol. 3. Lisboa & São Paulo: Editorial Verbo, p. 680-681.
- ROSA, António Ramos (1980) — *Água-Memória*. In ROSA, António Ramos — *A poesia moderna e a interrogação do real II*. Lisboa: Editora Arcádia, p. 113-114.
- TERTÚLIA EDÍPICA, compil. (1977) — *Dicionário de Sinónimos*. Porto: Porto Editora.
- VIANA, António Manuel Couto (1985) — *Maria Alberta Menéres*. In VIANA, António Manuel Couto, org. — *Breve Dicionário de Autores Portugueses*. Lisboa: Verbo, p. 47.
- VYGOTSKY, Lev (2012) — *Thought and language*. Revised And Expanded Edition, translated by HANFMANN, Eugenia; VAKAR, Gertrude; KOZULIN, Alex and forwarded by KOZULIN, Alex. Cambridge: M. I. T. Press.

PARTE IV

HISTÓRIAS

Neste sector do livro figuram temas que se reportam a períodos antigos da história humana, um abarcando a área da fachada atlântica europeia e as semelhanças que a autora vislumbra em signos que geralmente se designam como «arte rupestre» pré-histórica; outro reportando-se ao Noroeste peninsular e à difícil articulação entre diferentes tipos de fontes para a reconstituição de povos que aí terão vivido no alvor da História. Também são abordadas problemáticas referentes a momentos mais recentes, como a da «santificação» de pessoas «virtuosas» no quadro da Contra-Reforma, os modos de conversão de nativos no Brasil por Jesuítas, e, ainda, o facto de pessoas da área médico-cirúrgica se terem dedicado complementarmente a outras atividades, revelando mentalidades e práticas bem diferentes da atual «especialização».

FAZER E PARTILHAR A ARTE RUPESTRE ATLÂNTICA: EVIDÊNCIAS DE CONECTIVIDADES PRÉ-HISTÓRICAS

JOANA VALDEZ-TULLETT*

Resumo: A designação Arte Rupestre Atlântica refere-se a gravuras pré-históricas comuns às paisagens de vários países do ocidente Europeu. A repetição de características desde a imagética à implantação na paisagem, sugerem a existência de contactos entre sociedades separadas por largos braços de oceano.

Este artigo sumaria os resultados de um estudo sobre Arte Atlântica, no qual foi aplicada uma metodologia inovadora e multidisciplinar na análise, a várias escalas, de um corpo de dados empírico, recolhido em 5 países. A observação e o escrutínio dos motivos, composições, técnicas de gravação e outras variáveis, permitiu abrir caminho a hipóteses interpretativas que visam explorar a natureza desta arte rupestre e a existência de uma rede ativa de agentes de transmissão cultural, que evidenciam a sua expansão por regiões díspares, lançando luz sobre a temática da conectividade durante a Pré-História.

Palavras-chave: Arte Rupestre Atlântica; transmissão cultural; conectividade pré-histórica.

Abstract: The term Atlantic Rock Art is used to describe prehistoric rock carvings which are common to the landscapes of Western Europe. The repetition of a number of characteristics, from imagery to landscape location, suggests the existence of contacts between societies which were separated by large water bodies. This paper summarizes the results of a study about Atlantic Art, in which an innovative multi-disciplinary and multi-scalar methodology was applied to an empirical database, recorded in 5 countries. The analysis and scrutiny of the motifs, compositions, carving techniques and other variables enabled new interpretations about the nature of this rock art and active agents of cultural transmission and connectivity which enabled its widespread.

Keywords: Atlantic Rock Art; cultural transmission; prehistoric connectivity.

---

* Historic Environment Scotland. Email: jvaldeztullet@gmail.com.

INTRODUÇÃO

O termo «Arte Atlântica» surge na literatura Europeia em meados do século XX pela mão de Eóin MacWhite¹. Refere-se ao conjunto de gravuras pré-históricas que na Península Ibérica são comumente conhecidas como «Petróglifos Galegos»², «Arte do Noroeste»³, entre outros termos, e nas Ilhas Britânicas como «British Rock Art» (Arte Rupestre Britânica) ou somente «cup-and-ring marks»⁴. Embora a expressão tenha sido modestamente utilizada durante as décadas seguintes, adquire novamente importância nos anos de 1990 sobretudo devido ao trabalho de Richard Bradley. Incidindo maioritariamente sobre as áreas de Ilkley Moor (NW de Inglaterra) e na Galiza (NW de Espanha), este autor desenvolveu a primeira abordagem sistemática e de carácter inter-regional centrada neste tipo de arte rupestre, comparando as tradições destas duas regiões, mas estendendo a sua análise também a outras áreas com importantes conjuntos de gravuras, como Kilmartin na Escócia⁵. Bradley introduziu o conceito de Arqueologia da Paisagem no estudo da arte rupestre que, aliando novos pressupostos teóricos a novas metodologias de campo, se tornou praticamente intrínseco à investigação desta prática artística.

O que une a arte rupestre da fachada Atlântica é sobretudo a iconografia abstrata e geométrica gravada em afloramentos e penedos, tendencialmente horizontais, e de ar livre. Covinhas, círculos concêntricos, meandriformes, algumas espirais e labirintos estão entre os motivos mais comuns do repertório da Arte Atlântica.

CUP-MARKS	CIRCLES	PENANNULARS	ROSETTES
SPIRALS	RADIALS	KEYHOLES	ENCLOSURES
GROOVES	PARALLEL GROOVES	ANIMALS	WEAPONS
IDOLS	MISCELLANEOUS	ERASED FEATURES	UNIDENTIFIED

Figura 1. Extracto do sistema de categorias utilizado no projecto de estudo da Arte Atlântica abordado neste artigo. O quadro contempla os principais tipos de motivos representados neste tipo de arte rupestre.

¹ MACWHITE, 1946, 1951.

² PEÑA-SANTOS & VÁZQUEZ-VARELA, 1979.

³ BAPTISTA, 1983-84.

⁴ RAPP, 2000.

⁵ BRADLEY, 1997.

Na Península Ibérica consideram-se ainda as representações figurativas de armas e animais, frequentemente gravadas nas mesmas superfícies ou faces rochosas próximas dos motivos circulares, não obstante a ambiguidade cronológica.

O debate relativamente à datação desta tradição de arte rupestre mantém-se ativo, apesar da sua longa historiografia. De modo geral, durante várias décadas aceitou-se, de forma acrítica, a sua origem e utilização durante um extenso período com início na Idade do Bronze e que culminaria na Idade do Ferro. Esta conclusão foi sobretudo baseada em argumentos circulares que do lado da Península Ibérica se fundamentaram na gravura de armas, representadas em paralelo com os círculos concêntricos, e cujo rigor retratado permite traçar comparações com materiais provenientes de contextos arqueológicos bem datados. Do lado das Ilhas Britânicas foram considerados blocos gravados com covinhas e círculos concêntricos encontrados em monumentos funerários da Idade do Bronze⁶.

Figura 2. Bloco gravado num dos monumentos funerários conhecidos como Clava Cairns (Invernesshire, Escócia).

Devido à dificuldade que a arte rupestre em geral, mas sobretudo a gravura, coloca quanto à definição de cronologias mais específicas, o tema é abordado de forma relutante e teimam em persistir propostas pré-existentes, sem grande discussão por parte dos investigadores.

---

⁶ Por exemplo, os blocos gravados encontrados nos monumentos Clava Cairns em Invernesshire, Escócia.

Apesar de ainda se referir à Idade do Bronze como o principal período cronológico vigente para a Arte Atlântica, atualmente vários autores reconhecem maior antiguidade a estas gravuras, atribuindo a sua génese ao Neolítico. Esta conclusão resulta *grosso modo* de estudos comparativos com outros tipos de arte rupestre, dados recolhidos em escavações arqueológicas, contextualização da tradição de gravura com outras práticas tecnológicas em curso durante o Neolítico⁷. Embora haja algum consenso neste sentido, ou seja, de que a Arte Atlântica é um fenómeno com origem no Neolítico, será importante ressaltar que esta nomenclatura reflete disparidades cronológicas entre as regiões da Europa Ocidental, já que na Península Ibérica o período se estende aproximadamente de 5500 a 2500 AC e nas Ilhas Britânicas de 3800 a 2500/2200 AC, com algumas variações regionais.

O artigo que aqui se apresenta sumaria brevemente os resultados de uma investigação focada na Arte Atlântica, caracterizando-a à luz de novos desenvolvimentos teóricos, técnicos e novas descobertas de sítios arqueológicos. Aborda a plataforma comparativa criada para o reconhecimento de semelhanças e diferenças da arte rupestre numa vasta área, viabilizando a discussão de implicações inerentes a preferências regionais identificadas. Tem como ponto de partida o trabalho de Richard Bradley⁸, nomeadamente quanto à escala geográfica envolvida e ao carácter inter-regional da abordagem. O projeto incidiu sobre o estudo empírico de cinco áreas de estudo em diferentes países europeus, a saber: a península de Machars no SW da Escócia; o planalto de Rombalds Moor no NE de Inglaterra, a península de Iveragh no SW da Irlanda; a península de Barbanza na Galiza, Espanha; e o Monte dos Fortes em Valença, Portugal.

---

⁷ ALVES, 2003; JONES *et al.*, 2011; FÁBREGAS & RODRÍGUEZ, 2012; O'CONNOR, 2006; VALDEZ-TULLETT, 2019.

⁸ BRADLEY, 1997.

Figura 3. Localização das áreas de estudo. Fonte do mapa de base: National Geographic, Esri, DeLorme, HERE, UNEP-WCMC, USGS, NASA, ESA, METI, NRCAN, GEBCO, NOAA, increment P Corp.

O CONTEXTO ATLÂNTICO

My subject matter will be one of the major groups of rock carvings in prehistoric Europe — the petroglyphs of the Galician-Atlantic style — and my discussion will range along the western seaways for 1.800 km, from the northern limit of this style in Scotland and Ireland, to its southern boundary around the border between Portugal and Spain⁹.

⁹ BRADLEY, 1997: 15.

O estudo extensivo de Arte Atlântica em cinco regiões da Europa ocidental (Península de Machars, SW Escócia; Ilkley Moor, NE Inglaterra; Península de Iveragh, SW Irlanda; Península de Barbanza, Galiza, Espanha; Monte Faro, Valença, Portugal) permitiu rever e atualizar o conhecimento acerca desta tradição de arte rupestre, e re-definir os seus traços principais. Foram contempladas 263 rochas decoradas e esta caracterização teve em consideração descobertas e dados originados em projetos de investigação recentes (alguns no decurso deste estudo) e sobretudo registos de arte rupestre com tecnologias digitais. Estas últimas, em franco desenvolvimento e processo de democratização quanto à sua utilização, têm sido essenciais para um conhecimento mais profundo dos grafismos.

A uma escala ampla foi possível concluir que a Arte Rupestre Atlântica apresenta efetivamente semelhanças em todas as áreas de estudo envolvidas. Por este motivo, a tradição é muitas vezes tida como sendo um fenómeno homogéneo, presente nos vários países da fachada Atlântica. No entanto, foram identificadas algumas diferenças e pormenores quase impercetíveis, que denotam preferências regionais.

As semelhanças mais óbvias observam-se no inventário iconográfico, com motivos tendencialmente curvilíneos, variando desde as covinhas aos emblemáticos círculos concêntricos com depressão central e os meandriformes, que podem ser acompanhados por outras variantes como as espirais, rosetas, *keyholes* (formato de fechadura), entre outros. Estes motivos foram gravados nas várias regiões desconhecendo-se, até à data, a aplicação de outras técnicas de execução como a pintura. Foram identificadas diferentes variantes de picotagem e combinações de técnicas nas 5 áreas de estudo¹⁰. Também não poderá ser completamente descartada a possibilidade destes motivos terem sido reproduzidos noutros tipos de suporte, sobretudo de natureza orgânica, que não terão sobrevivido no registo arqueológico.

Finalmente, uma das mais óbvias características da Arte Atlântica, partilhada nas mais diversas regiões, é sua implantação na paisagem. Com algumas exceções recentemente identificadas (e.g. abrigo de Binn — Fife, Escócia; Ketley Crag — Northumberland, Inglaterra; Calderramos — Galiza, Espanha), a Arte Atlântica é essencialmente uma tradição de ar livre, ocupando sobretudo vertentes e zonas de vale, onde penedos e afloramentos foram sendo decorados durante vários séculos.

COMPARANDO A ARTE ATLÂNTICA

De uma forma geral, a arte rupestre do arco Atlântico partilha de um grande sentido de familiaridade entre si, que ultrapassa a morfologia dos motivos. Não obstante estas semelhanças, existem também alguns contrastes estruturais que, embora por vezes difíceis de identificar, resultam sem dúvida dos contextos culturais diversos das

---

¹⁰ Mais pormenores em VALDEZ-TULLETT, 2019: 75-81.

comunidades que produziram estes símbolos. Por forma a traçar um quadro claro destas diferenças, foram feitas comparações em termos do processo e modos de fazer a arte rupestre e as formas de uso da mesma nas diferentes áreas de estudo mencionadas. A aplicação de uma metodologia interdisciplinar com várias escalas de análise foi determinante na identificação de preferências regionais, através do estudo articulado de uma série de elementos intrínsecos à arte rupestre.

Environmental Scale

The wider landscape

Figura 4. Escalas de análise utilizadas no estudo da Arte Atlântica. Cada uma delas foi explorada de acordo com critérios específicos que abordam componentes específicas da arte rupestre.

A Arqueologia da Paisagem introduziu importantes avanços para o estudo da arte rupestre, mas também contribuiu significativamente para a estigmatização das abordagens de teor iconográfico. Embora historicamente o estudo individual dos motivos de arte rupestre esteja associado a abordagens herméticas e tipológicas do paradigma Histórico-Cultural, a integração desta componente analítica neste estudo, nomeadamente através de uma metodologia interdisciplinar, produziu resultados interessantes e desempenhou um papel fundamental para as conclusões aqui alcançadas.

A escala de análise mais pequena — Escala Gráfica — debruçou-se sobre a observação minuciosa das gravuras desde as suas formas, às características dos sulcos, suas texturas e técnicas de execução. Observações minuciosas foram levadas a cabo *in situ*, complementadas com modelos digitais criados nomeadamente através de fotogrametria *Structure from Motion* (SfM)¹¹ e *Reflectance Transformation Imaging* (RTI)¹². A aplicação destas tecnologias digitais é sobretudo baseada na captura de sequências de fotografias com ângulos e propriedades de luz definidas, originando a reprodução tridimensional

¹¹ SAPIRSTEIN & MURRAY, 2017.

¹² MALZEBENDER *et al.*, 2001.

das rochas gravadas e suas texturas. Os modelos resultantes exibem, por norma, uma série de detalhes que frequentemente passam despercebidos com métodos tradicionais de visualização.

As rochas como suportes de gravação, constituíram o objeto de estudo de uma escala intermédia — Escala Sensorial — dedicada à superfície rochosa. O carácter permanente de penedos e afloramentos sugere que a arte rupestre foi criada para prevalecer no tempo e, pelo menos nos seus momentos iniciais, estar espacialmente associada a secções particulares da paisagem. Não obstante, motivações de outra natureza mais íntima da arte rupestre, como sejam as características físicas, micro-topografia, cor, textura, forma, temperatura, brilho, ou até o som emitido durante o ato de percussão das gravuras, poderão estar subjacentes à seleção dos penedos e afloramentos¹³. De igual forma, esta escolha pode ter sido influenciada pela existência de lendas, mitos, memórias e contos partilhados por cosmogonias comuns, bem como outras razões de índole mais funcional¹⁴. Considerando a informação adicional e o contexto que estes detalhes podem conferir ao estudo da arte rupestre, a escala intermédia teve como objetivo a avaliação das rochas e suas características físicas, bem como a relação destas com os motivos gravados. As irregularidades das superfícies, incluindo as fissuras, fraturas, bacias e depressões naturais, os limites das rochas, etc., foram frequentemente incorporadas nas composições. A inclusão deste tipo de elementos em estudos extensivos de rochas gravadas pode conduzir à colocação de novas questões e promover interpretações quanto à conceção da arte rupestre¹⁵. A análise a esta escala permitiu identificar e documentar sobreposições, justaposições e figuras convergentes, características que são por norma preteridas nos estudos de Arte Atlântica e até consideradas ausentes. Este reconhecimento é importante para uma melhor compreensão das composições temporais e iconográficas e concluiu-se, que a inclusão de elementos naturais como sejam fissuras, fraturas, bacias, entre outras convexidades ou concavidades naturais, são parte integral das composições de Arte Atlântica.

Por fim, a Escala Ambiental, mais ampla e abrangente, contemplou a paisagem. Como entidades vivas e vividas, as paisagens desempenham papéis essenciais na vida de indivíduos e comunidades de hoje e do passado¹⁶. Por um lado, estes interagem diretamente com o meio envolvente, que por sua vez fornecia bens essenciais para a sua sobrevivência, pontos de referência e marcadores territoriais nos seus contextos culturais e sociais¹⁷. Por forma a não se perderem detalhes importantes no enquadramento

¹³ BRADLEY, 2009: 45; TILLEY, 2008: 39.

¹⁴ VALDEZ-TULLETT, 2019: 61.

¹⁵ BRADLEY *et al.*, 2001; CLOTTES & LEWIS-WILLIAMS, 1996; HELSKOG, 1999: 91; LORBLANCHET, 1989; JONES & TIPPING, 2011: 17.

¹⁶ KNAPP & ASHMORE, 1999: 6.

¹⁷ VALDEZ-TULLETT, 2019: 61.

da arte rupestre, esta escala de análise foi subdividida entre o entorno imediato das rochas (i.e. relativo a agrupamentos de rochas geograficamente próximas) e a amplitude total das áreas de estudo, *grosso modo* correspondentes a unidades geomorfológicas (e.g. penínsulas, planaltos, monte). Esta abordagem baseou-se numa metodologia multidisciplinar, com modelos computacionais para análise espacial desenvolvidos com Sistemas de Informação Geográfica (SIG) e testados com métodos estatísticos, contrapostos com resultados obtidos através de uma perspectiva experiencial da paisagem, obtida através de trabalho de campo. Em ambos os casos foram exploradas as mesmas variáveis. A primeira abordagem forneceu uma ideia das potencialidades oferecidas pela paisagem e permitiu a examinação simultânea de uma série de parâmetros locais que poderão ter estado na origem da seleção das rochas (e.g. bacias visuais, orientação das encostas, etc.). Já o trabalho de campo, não obstante a subjetividade derivada da experiência pessoal do investigador e perspectivas modernas da arqueologia da paisagem, introduziu uma dimensão social, refletindo a imprevisibilidade da natureza humana, de outra forma ausente. De facto, os resultados obtidos através das observações de campo contrastaram, em alguns casos, de forma evidente com aqueles resultantes das análises computacionais. Por um lado, a paisagem está, hoje em dia, substancialmente alterada e como tal a nossa experiência da mesma é limitada por uma série de fatores como muros, casas, carros, etc. Por outro lado, as simulações computacionais por norma não incluem elementos que interferem no dia-a-dia com a nossa percepção, como sejam as condições atmosféricas. Esta abordagem combinada permitiu assim colmatar lapsos de uma e outra metodologia e forneceu um quadro mais abrangente para a análise da arte rupestre a várias escalas.

A metodologia descrita produziu uma extensa base de dados. Os resultados obtidos durante este processo foram estruturados num sistema de classificação que incluiu 11 categorias principais, subdivididas em 341 atributos. Estes serviram para caracterizar a arte rupestre das áreas de estudo nas suas mais variadas vertentes e escalas, permitindo uma documentação minuciosa das gravuras, dos seus suportes pétreos e das paisagens nas quais se inserem. O carácter inter-regional da abordagem facultou um entendimento alargado deste tipo de arte rupestre, ultrapassando constrangimentos geográficos comumente impostos por fronteiras administrativas modernas, que tendem a limitar os estudos arqueológicos.

O sistema de categorias foi analisado de acordo com uma Matriz de Presenças/Ausências (PAM — Presence/Absence Matrix) que teve como objetivo identificar a existência de atributos específicos, bem como padrões de preferências em cada área de estudo. A abordagem desta matriz foi feita de forma faseada, de acordo com três níveis diferentes de análise, cada um deles integrando mais atributos do sistema classificativo de forma paulatina. Por exemplo, na primeira etapa foram utilizados os dados referentes apenas às categorias principais, que excluem qualquer variação dos atributos. Neste caso,

consideraram-se os 41 atributos principais, abrangendo simplesmente a presença ou ausência de características como covinhas, motivos circulares, tipo de suporte (e.g. penedo ou afloramento), etc. A segunda abordagem incluiu 131 atributos, contando já com alguns pormenores mais específicos dos motivos, suporte rochoso e até da paisagem (e.g. vale, meia encosta, planalto, etc.) na qual se inserem os conjuntos. Este aumento demonstrou mais variação entre as áreas de estudo. Finalmente, a terceira análise abarcou a totalidade da base de dados resultante deste projeto e os seus 341 atributos, compondo um quadro mais detalhado das particularidades da arte rupestre de cada região¹⁸. A complexidade e abundância da informação recolhida requereu a procura de uma metodologia de análise flexível e que permitisse organizar e explorar o potencial dos dados de forma efetiva e proveitosa. Considerando a hipótese avançada no decurso do projeto, ou seja, a Arte Rupestre Atlântica como fenómeno global resultante de uma rede de contactos entre algumas regiões da Europa Ocidental, os dados foram inseridos e analisados através de metodologias da chamada Ciência de Redes (Network Science). Esta é uma área interdisciplinar que, tal como o nome indica, tem como objetivo estudar redes complexas. Nos últimos anos a sua aplicação em Arqueologia tem vindo a crescer, mas a teoria e métodos inerentes a esta área têm aplicação em disciplinas tão díspares como a Física e a Economia, Ciências Computacionais ou Sociologia¹⁹.

COMPARAR A ARTE ATLÂNTICA E OS SEUS MODOS DE GRAVAR

Conforme descrito na secção anterior, o estudo da Arte Rupestre Atlântica foi submetido a uma metodologia a várias escalas. A aplicação de uma abordagem tripartida conduziu à identificação de uma série de semelhanças entre as áreas de estudo, mas também das suas diferenças. Ao contrário dos tradicionais quadros tipológicos e classificativos, normalmente rígidos, o sistema de categorias aqui apresentado é de carácter relacional e dinâmico, considerando todos os atributos analisados nas diferentes escalas de análise em simultâneo, desde os mais pequenos pormenores dos motivos às características das paisagens²⁰. Para além destes, a análise incluiu outros elementos como o «comportamento da arte rupestre», ou seja, a relação entre os motivos numa superfície rochosa, destes e elementos naturais da mesma, ou ainda a transformação de componentes geológicas em partes integrais das composições. Este sistema de categorias acentuou as diferenças verificadas entre as várias regiões, inicialmente observadas durante o trabalho de campo, realçando preferências regionais, ainda que não tenha tido em consideração fronteiras modernas, que são frequentemente impostas ao registo arqueológico. A aplicação deste sistema de categorias facultou então a justaposição de

¹⁸ VALDEZ-TULLETT, 2019: 75.

¹⁹ BRUGHMANS, 2013; COWARD, 2013; KNAPPETT, 2011.

²⁰ Para uma discussão sobre este assunto, ver VALDEZ-TULLETT, 2019: 138-147.

uma série de componentes da arte rupestre, criando assim novas entidades e abrindo possibilidades interpretativas²¹ para a Arte Atlântica no seu contexto, e no âmbito de uma narrativa mais ampla da Pré-história.

Não obstante a potencial parcialidade deste exercício de classificação, o processo de análise individual das rochas deu a conhecer esta tradição de arte rupestre de forma íntima e facultou a identificação de pormenores minuciosos, bem como outras particularidades que foram fulcrais na comparação das diversas áreas de estudo. Esta abordagem também permitiu ultrapassar as fragilidades de uma comparação direta entre os motivos das regiões, assentando num conjunto robusto de elementos que caracterizam a Arte Atlântica a vários níveis.

Este artigo incide particularmente na Escala Gráfica, da qual fazem parte uma série de parâmetros definidos para avaliar sobretudo o gesto da gravação, ou seja, o modo de fazer as gravuras. Inclui elementos como sejam a relação entre as gravuras e o suporte pétreo, classificada através da categoria Tipo de Representação (Type of Depiction), que definiu as gravuras como *planas*, quando simplesmente picotadas e sem relevo, *plásticas*, quando o resultado final demonstra alguma textura, ou *tridimensionais*, quando os motivos foram completamente moldados à rocha.

Figura 5. Exemplo de motivos tridimensionais, gravados em rocha situada no Monte Faro. Neste exemplo, os largos sulcos que perfazem os círculos concêntricos acompanham e envolvem a micro-topografia da superfície.

Esta categoria demonstrou algumas das diferenças mais acentuadas entre as áreas de estudo. Enquanto o primeiro caso é a estratégia mais comum na Irlanda, já o Monte Faro em Portugal e a região escocesa de Machars partilham exemplos de gravuras criadas a partir de um franco aproveitamento da micro-topografia das superfícies, resultando

²¹ HAMILAKIS & JONES, 2016: 79.

numa simbiose clara entre a rocha e os sulcos gravados. Esta tendência é também observada na utilização de características naturais das rochas, como fissuras, fraturas, bacias e depressões, convexidades, entre outros elementos muitas vezes incorporados nas composições. Apesar de mais comum numas regiões do que noutras, a interação entre os grafismos com a face rochosa e elementos geológicos é frequente e, sem dúvida, parte da identidade da Arte Atlântica.

De igual forma, o estudo da organização espacial das gravuras nas rochas forneceu índices de preferências locais. Este critério foi avaliado de acordo com a posição dos motivos entre si, a sua frequência e o relacionamento destes com a superfície pétrea. O número de motivos gravados por rocha varia consideravelmente numa mesma área de estudo. Contudo, esta oscilação é mais evidente quando contraposta entre as diferentes regiões. Por exemplo, em Machars (Escócia) os painéis apresentam por norma entre 1 a 2 motivos insculturados, enquanto na Irlanda as faces rochosas são frequentemente ornamentadas com composições exuberantes, com mais de 3 a 4 gravuras. No entanto, esta profusão decorativa tende a corresponder a alguma monotonia iconográfica, já que a variedade do repertório utilizado é reduzida, prevalecendo o motivo dominante. Noutras regiões as rochas têm frequentemente 2 a 3 (no máximo 4) motivos diferentes. Não obstante, é na região irlandesa de Iveragh que se encontram alguns dos exemplares mais originais de Arte Atlântica, nos quais os motivos são organizados de forma muito particular. Em dois casos, círculos e linhas retas dão origem a uma composição cruciforme.

A análise detalhada do repertório iconográfico através de um sistema de categorias subdivididas por atributos foi fundamental na identificação de variações regionais. É aqui que a base de dados concentra a maior parte da sua informação, contemplando um leque vasto de variação. O sistema foi organizado através da definição de categorias principais de motivos que incluem as covinhas, círculos, espirais, sulcos radiais (que por norma partem da depressão central dos motivos circulares), rosetas, animais, armas, antropomorfos, etc²². Estas foram depois desdobradas em sub-categorias que refletem a variabilidade dos motivos, por sua vez caracterizadas por uma série de atributos. A categoria dos círculos é, sem dúvida, a mais emblemática da Arte Atlântica, constituindo uma larga percentagem das suas gravuras. Embora seja essencialmente composta por combinações de círculos concêntricos com depressões centrais, a análise atenta dos motivos circulares revelou que foram utilizados vários métodos para a criação de figuras visualmente semelhantes. Quer isto dizer que em muitos casos, e contrariamente àquilo que por vezes parece, os motivos circulares não são simplesmente constituídos por covinha central rodeada por círculos concêntricos, mas apresentam uma interessante variação na conceção das figuras (ver Figura 1). Assim, nesta categoria existem uma série de mutações morfológicas que ditam se os círculos são abertos ou fechados, se

---

²² Para consultar a totalidade do sistema de categorias ver Anexo 2 em VALDEZ-TULLETT, 2019.

são abertos apenas de um lado, convergentes, segmentados, ou se um ou os dois lados fecham sobre si mesmos, etc.²³. Cada uma destas teve ainda em conta outros atributos, nomeadamente o número de círculos ou a orientação das espirais. Por exemplo, em Valença encontram-se gravados os círculos concêntricos com maior número de anéis, atingindo os 12, seguido de Machars com 8. Nas restantes regiões de Iveragh e Rombalds Moor predominam os motivos com apenas um círculo com covinha central. As diversas estratégias aplicadas na composição dos motivos circulares demonstram uma grande capacidade de abstração por parte dos criadores desta arte rupestre, que utilizaram uma série de soluções para desenhar os seus círculos concêntricos sem recorrerem sempre ao mesmo tipo de design. Estamos, portanto, perante uma Arte de Ilusão²⁴. O que aparentemente são motivos muito semelhantes gravados em faces rochosas de diferentes regiões geográficas, podem efetivamente apresentar diferenças significativas que, em termos práticos, poderão corresponder a divergências culturais.

A identificação destes pormenores no modo de fazer os motivos foi determinante no processo de comparação entre as áreas de estudo. Esteve também na base da hipótese avançada pelo projeto, em que o carácter global da Arte Atlântica resulta de um processo de ensino intencional dos princípios básicos da tradição, que terão sido transmitidos através de uma rede de intercâmbio²⁵. Tornaram-se evidentes as preferências regionais por certos motivos, alguns muito particulares e repetidos em duas ou mais áreas de estudo. Concluiu-se ainda que nenhum dos casos inclui todos os atributos definidos no sistema de categorias. Por exemplo, na Irlanda há alguma preferência por círculos concêntricos compostos por anéis simultaneamente completos e interrompidos, enquanto que na região da Escócia são preferidas soluções mais complexas na conceção dos motivos circulares. Variações iconográficas entre regiões foram também identificadas quanto a outras categorias gráficas. É interessante constatar que algumas representações mais irregulares, e como tal difíceis de catalogar, foram registadas nas duas áreas de estudo da Península Ibérica, que contaram com o maior número de motivos «não identificados». É também nesta região que se encontra maior diversidade tipológica, com animais, armas, antropomorfos, quadriculados e até soliformes (entre outros) gravados nas proximidades, ou inclusive nas mesmas superfícies, dos clássicos círculos concêntricos. Até à data estes motivos figurativos estão ausentes do registo das Ilhas Britânicas, salvo alguns casos muito excecionais e por norma dissociados da restante Arte Atlântica (e.g. machados gravados em Stonehenge).

Independentemente da iconografia representada, a organização espacial das figuras nas superfícies rochosas e a forma como estas se articulam entre si e com as características naturais das rochas também revelou preferências regionais. Esta análise beneficiou de

²³ Mais pormenores em VALDEZ-TULLETT, 2019, Anexo 2.

²⁴ VALDEZ-TULLETT, 2019: 171.

²⁵ VALDEZ-TULLETT, 2019: 39-41.

uma combinação de observações *in situ* das gravuras e modelos tridimensionais manipulados com luz assistida, que permitiram identificar, por exemplo, uma série de sobreposições, por norma consideradas raras ou ausentes na Arte Atlântica. Outros motivos encontram-se cuidadosamente adossados uns aos outros, em convergência, ou integrados em composições complexas, organizadas através de redes de sulcos lineares ou ondulados, que os interligam. Confirmou-se a tendência para a utilização de elementos naturais integrados nas composições, como sejam pequenas depressões posteriormente transformadas em covinhas centrais rodeadas por um círculo (e.g. North Balfern na Escócia); convexidades rodeadas por círculos concêntricos (e.g. Monte dos Fortes II em Valença); fissuras naturais realçadas através de picotagem e abrasão (e.g. Badger Rock em Ilkley Moor, Inglaterra); incorporação das extremidades das superfícies rochosas para delimitar motivos (e.g. Drumtroddan, Escócia); utilização de fissuras como linhas radiais dos círculos concêntricos (e.g. Baildon Moor, Inglaterra).

Figura 6. Drumtroddan (Machars, Escócia). Pequeno bloco rochoso gravado com um covinha central e círculos concêntricos. Neste caso, a gravura do motivo acompanha a configuração da margem exterior da rocha.

Não obstante esta generalização, foram identificadas algumas diferenças, sendo que em Portugal e na Escócia se encontraram os exemplos de arte rupestre mais reativos ao suporte, enquanto que na Irlanda os motivos não tendem para a tridimensionalidade e poucas vezes atendem às características naturais das rochas. Esta preferência não é condicionada pela geologia local, uma vez que foi identificada nos vários grupos

de rochas gravadas que se situam em diferentes locais da península, que por si só oferece uma grande variedade morfológica de afloramentos e penedos, dada a sua natureza glacial.

Para além das importantes conclusões retiradas da análise dos motivos, a aplicação da metodologia descrita permitiu identificar diferenças quanto às técnicas de execução, não obstante limitações impostas pela natureza de algumas rochas, como o granito. Este é particularmente preponderante na Península Ibérica, e dificulta a preservação dos vestígios de gravação. Note-se a exceção do abrigo de Calderramos, em Barbanza (Galiza), em que um conjunto de covinhas de vários tamanhos e alguns sulcos se encontram em ótimo estado de preservação, graças às condições protegidas em que se encontram. Pelo contrário, nas áreas de estudo da Irlanda e Ilhas Britânicas, as gravuras foram executadas sobretudo em grauvaques e outras rochas sedimentares que, pela sua constituição, preservam os vestígios dos atos de gravação. Desta forma, concluiu-se que os motivos da Arte Atlântica foram criados através de uma panóplia de técnicas como a picotagem (a forma de execução mais comum), a incisão, abrasão, mas também combinações destas entre si, ou em associação com a gravação de pequenas covinhas depois afeiçoadas para criar um sulco. De uma forma geral, a picotagem está presente em todas as áreas de estudo, mas existe alguma variabilidade quanto às preferências regionais e combinações utilizadas. Por exemplo, existem vários tipos de incisão na Península de Iveragh (Irlanda), completamente ausente em Monte Faro (Portugal) e Rombalds Moor (Inglaterra), enquanto a abrasão é quase inexistente em Machars (Escócia). É nesta última região e na área de estudo inglesa onde se encontra maior variabilidade nas técnicas de execução. Finalmente, em várias rochas da Península de Iveragh foram observadas depressões de configurações e diâmetros semelhantes aos círculos concêntricos, cujo interior fora intensamente picotado. Inicialmente equacionou-se a possibilidade destes elementos se tratarem de motivos removidos. No entanto, a sua frequência, associação a outros símbolos e posicionamento em composições complexas, sugere que se trata de um tipo de motivo intencionalmente criado, parte da imagética local²⁶. Esta técnica foi anteriormente identificada em exemplares de Arte Megalítica na Irlanda²⁷.

---

²⁶ VALDEZ-TULLETT, 2019: 93.

²⁷ O'SULLIVAN, 1986.

Figura 7. Modelo tridimensional da rocha gravada de Dromtine (Iveragh, Irlanda), com motivos gravados através de depressões interiores (como que removidos) realçados.

Os acabamentos das gravuras diferem de região para região. O impacto que têm no resultado visual da iconografia traduz-se numa das maiores diferenças entre as áreas de estudo. Se, por um lado, em Machars (Escócia) os motivos parecem produzidos e refinados com enorme cuidado, sulcos regulares, grossos e fundos, abradidos no interior, já em Iveragh (Irlanda) a picotagem tem inclusive, por vezes, um aspeto relativamente negligente. Estas variações sugerem diferentes perceções da arte rupestre. No primeiro caso parece privilegiar-se o resultado final, simétrico, afeiçoado, com sulcos macios; no segundo caso os picotados grosseiros que perfazem os motivos parecem enfatizar, por sua vez, o processo de criação²⁸.

²⁸ VALDEZ-TULLETT, 2019: 78.

Figura 8. Comparação de acabamentos de gravuras entre Drumtroddan (Machars, Escócia) à esquerda e Derrynablaha (Iveragh, Irlanda) à direita.

Finalmente, quer tenham sido gravados de forma individual ou como parte de composições mais abrangentes, os motivos foram, em todos os casos, criados em afloramentos ou penedos de ar livre. Esta relação com a ampla paisagem é uma característica distintiva da Arte Atlântica, não obstante algumas exceções como os abrigos de Ketley Crag (Nortumberland, Inglaterra), Binn (Fife, Scotland) ou Calderramos (Barbanza, Espanha). É interessante notar que apesar de cobertos, todos estes casos se referem a motivos gravados em superfícies horizontais e rentes ao solo. Esta é, sem dúvida, uma das principais características pelas quais a Arte Atlântica é conhecida. Contudo, também sofre regionalismos, sobretudo na Irlanda onde esta regra é menos rígida e os motivos são gravados em superfícies planas e rentes ao solo, mas também em faces com alguma inclinação. É na Escócia que se encontra um dos mais emblemáticos exemplos de círculos concêntricos gravados numa parede totalmente vertical, embora seja um caso muito excecional (Ballochmyle).

Embora os motivos se encontrem gravados tanto em afloramentos como em penedos, esta opção é, por vezes, ditada pela geologia local. Na península de Iveragh (Irlanda) há uma maioria de penedos e blocos soltos utilizados como suporte para as gravuras, provavelmente porque estes são em grande número e parte integral da paisagem. Esta multiplicidade de formatos significa que, conforme referido, é aqui que se encontram a maior parte das gravuras em faces inclinadas, apesar da preferência para a horizontalidade. Já em Machars (Escócia) e no Monte Faro (Portugal) privilegiam-se os afloramentos.

Concluindo, nesta secção descreveram-se sumariamente algumas das componentes da Arte Atlântica abordadas na Escala Gráfica, dedicada aos pequenos pormenores e modo de fazer das gravuras. Estes detalhes encontram-se, sobretudo, na morfologia dos motivos que por vezes se prendem com o design específico dos símbolos que se parecem com círculos concêntricos mas que efetivamente não o são; com a orientação dos sulcos; a forma como são produzidos ou combinados entre si; ou como

interagem com a superfície da rocha. Embora se possam estudar de forma individual, estes atributos são parte integral de um todo que, quando articulado, compõe a tradição da Arte Rupestre Atlântica.

ARTE RUPESTRE ATLÂNTICA COMO ELEMENTO DE TRANSMISSÃO CULTURAL

Apesar das diferenças enunciadas, o quadro global traçado para a Arte Atlântica parece sugerir a existência de um entendimento universal dos símbolos que a compõem, da forma como devem ser criados, utilizados, em que tipos de rochas, com que técnicas e, possivelmente, quais as ferramentas necessárias para a execução dos motivos.

A análise *in situ* de mais de 200 rochas nas 5 áreas de estudo mencionadas permitiu individualizar um grupo de motivos tipicamente atlânticos, presentes em todas as regiões. Neste, incluem-se as covinhas, círculos concêntricos, meandriformes, círculos quebrados. Para além de características consistentemente identificadas em todas as regiões, o estudo revelou conjuntos diferenciados de atributos em cada área de estudo, demonstrativos de personalidades e preferências regionais, que se começaram a evidenciar durante o trabalho de campo. Embora a uma escala ampla a arte rupestre pareça muito semelhante, a visita e um contacto mais íntimo com as rochas das diferentes zonas aparentava indiciar algumas distinções, ainda que estas fossem difíceis de isolar. A identificação de detalhes particulares quanto ao modo de fazer a Arte Rupestre Atlântica, repetidos nas diferentes áreas de estudo, sugeriu que esta tradição tenha resultado de uma rede intensa de contactos que deverão ter sido estabelecidos na fachada Atlântica, durante a Pré-história.

A área da Psicologia do Desenvolvimento tem demonstrado que existem vários mecanismos de transmissão cultural²⁹. Princípios de emulação, imitação ou ensino intencional foram testados num projeto de Arqueologia Experimental que consistiu na produção de machados de pedra³⁰. Pessoas de diferentes grupos teriam de produzir individualmente um destes utensílios, sendo que cada grupo recebeu indicações distintas quanto ao seu modo de fazer. Enquanto alguns grupos receberam instruções verbais, outros receberam apenas indicações visuais e a outros foram apenas mostrados os machados como produto final, sendo que os participantes teriam de desenvolver um processo de manufatura para atingir aquele fim. Este projeto demonstrou que em situações de imitação de gestos e ensino intencional, o erro na produção dos machados era substancialmente inferior aos resultantes de emulação, pelo que as primeiras estratégias estariam na origem da standardização dos mesmos³¹.

---

²⁹ HUANG & CHARMAN, 2005; TOMASELLO, 1996.

³⁰ STADE, 2017.

³¹ STADE, 2017.

Embora nenhum estudo tenha sido desenvolvido no âmbito da Arqueologia Experimental para a Arte Atlântica, o nível de pormenor partilhado e verificado nas gravuras das várias áreas de estudo, parece sugerir semelhantes processos de transmissão cultural. De forma a replicar-se esta arte rupestre com o detalhe observado nas diferentes regiões, os artistas teriam de estar na posse de conhecimento especializado, sobretudo quanto: i) à iconografia e os pequenos pormenores de variação e composição dos motivos; ii) as técnicas de gravação e, provavelmente, as ferramentas apropriadas; iii) os suportes e superfícies rochosas; bem como iv) as necessárias configurações da paisagem. Estes conhecimentos seriam provavelmente transmitidos entre indivíduos através de sistemas diretos de intercâmbio cultural. Tendo em conta a consistência e o carácter repetitivo desta tradição, é pouco provável que a disseminação da arte rupestre tenha resultado de simples imitações ou transmissão verbal. A observação de um motivo e a tentativa de replica noutro contexto não seria suficiente para produzir um estilo tão homogêneo e amplo, como o da Arte Atlântica.

Em suma, o nível de repetição e replicação observados nas regiões aqui estudadas sugere que esta tradição de gravação seria significativamente importante para uma série de comunidades diferentes que a aprenderam, ensinaram e usaram de forma consistente durante um extenso período de tempo. A hipótese de um processo ativo de ensino e aprendizagem que ocorreria entre regiões geograficamente distintas corrobora a ideia de que existia uma rede consistente de intercâmbio cultural durante o período em causa, em vez de contactos espontâneos. Outros tipos de materialidades (e.g. cerâmicas), arquiteturas (e.g. monumentos funerários) e tradições (e.g. formas de enterramento) partilhadas entre as regiões da fachada Atlântica confirmam esta ideia.

Esta hipótese foi averiguada através da aplicação de métodos das Ciências de Redes, ideais para explorar relacionamentos e interações entre humanos, objetos e as suas estruturas sociais³². A variante social destas Ciências de Redes (Social Network Science — SNA) foi implementada por forma a explorar as relações inter-sítio e a possibilidade de transmissão cultural através da arte rupestre. A agilidade do método permitiu introduzir e analisar a totalidade da base-de-dados criada no decorrer do projeto, que se revelou bastante complexa, com milhares de ligações entre as várias rochas gravadas. Incluiu todos os parâmetros descritos no sistema de categorias desde a morfologia e design dos motivos, o tipo de suportes utilizados, à implantação na paisagem, o resultado das análises espaciais, variantes comportamentais, as técnicas de gravação, etc. Em termos práticos a base-de-dados foi projetada como uma rede composta por sítios/rochas (representados através de nódulos) com arte rupestre interligados entre si quando partilhando, pelo menos, um atributo (linhas)³³. As relações estabelecidas através desta

³² COWARD, 2013: 248; KNAPPETT, 2011: 7-8; 2013: 7.

³³ Para mais pormenores sobre este assunto ver VALDEZ-TULLETT, 2019: 138-147, mas também BRUGHMANS, 2014: 51; COLLAR *et al.*, 2015: 24.

análise demonstraram um elevado grau de semelhanças entre as cinco áreas de estudo. A Arte Rupestre Atlântica surge assim como um fenómeno global, sendo que as suas características básicas, acima descritas, estão presentes nas várias regiões da Europa Ocidental. No entanto, foi também através desta análise que se confirmaram e identificaram as diferenças entre as áreas de estudo e as preferências regionais de cada zona. A abordagem à SNA seguiu o mesmo faseamento definido para a Matriz de Presenças/Ausências, com uma introdução gradual do número de atributos analisados, o que permitiu um melhor entendimento da evolução e composição da tradição. A aplicação do algoritmo de Louvain³⁴ para deteção de agrupamentos, que excluiu as ligações ubíquas (com apenas 1 atributo) valorizando as relações mais significativas, definiu três conjuntos de rochas gravadas, associadas devido ao grau de semelhança entre si.

Figura 9. Comunidades de rochas gravadas identificadas através da terceira fase de análise da SNA e o algoritmo de Louvain (Blondel *et. al.*, 2008). As gravuras foram agrupadas de acordo com o número de atributos que partilham entre si.

A composição destes grupos sofreu alterações de acordo com os parâmetros utilizados em cada fase de análise. Enquanto a primeira abordagem demonstrou um carácter bastante homogéneo da arte rupestre, na segunda fase a introdução de mais atributos começou a indicar alguma variabilidade e um ligeiro padrão de lógica regional. Intensificaram-se alguns relacionamentos, nomeadamente entre Machars (Escócia), Iveragh (Irlanda) e Barbanza (Espanha), enquanto Rombalds Moor (Inglaterra) se afastou dos restantes, revelando maior identidade regional. A terceira e última abordagem, que incluiu a totalidade dos 341 atributos definidos no sistema de categorias, demonstrou um padrão regional claro, individualizando três grupos distintos de rochas gravadas,

³⁴ BLONDEL *et al.*, 2008.

CONCLUSÃO

A Arte Rupestre Atlântica é sobretudo conhecida pela regularidade das suas formas, distribuídas por uma extensa área geográfica na Europa Ocidental. Este artigo explorou uma parte de um estudo mais extenso sobre esta tradição de arte rupestre, que procurou um entendimento aprofundo acerca destas semelhanças.

A utilização de uma metodologia interdisciplinar a várias escalas e os dados adquiridos proporcionaram uma base sólida para a comparação entre grupos de rochas gravadas fundamentalmente semelhantes, mas geograficamente distantes entre si. Facultou um conhecimento detalhado da Arte Atlântica e das suas várias componentes. A combinação de técnicas computacionais, incluindo levantamentos tridimensionais e digitais das gravuras e de outras abordagens mais tradicionais, permitiu construir um quadro pormenorizado da criação e uso da arte rupestre. O estudo comparativo da Arte Atlântica sugeriu que esta difusão se deveu a uma rede sistemática de contactos estabelecida durante a Pré-História, corroborada através do estudo de outras materialidades. A identificação de pequenos pormenores na conceção da arte rupestre, repetidos nas diversas áreas de estudo conduziu à hipótese de que a Arte Atlântica teria sido difundida pela Europa Ocidental através de transmissão cultural em redes de intercâmbio. Estas movimentações são atestadas pela circulação de artefactos como os machados polidos de jade³⁶, evidências de construção de embarcações³⁷, monumentos funerários de arquiteturas semelhantes construídos em diferentes regiões³⁸, mas também análises de isótopos estáveis a vestígios osteológicos³⁹. Efetivamente, a presença destas materialidades, arquiteturas e até tradições exógenas nas regiões, permitem supor uma rede de contactos ativa, que se terá desenvolvido desde o Mesolítico. O conceito de Arte Atlântica poderá ter viajado em simultâneo com estas movimentações populacionais e terá sido partilhado entre pessoas de diferentes grupos geográficos e culturais. Este pacote incluiria não só as formas dos motivos a gravar, mas também a ideologia subjacente à sua utilização, técnicas de gravação, modos de criação, produção e uso. Esta ideia é corroborada por outros estudos recentes que têm demonstrado que as pessoas se movimentavam frequentemente no passado, inclusive atravessando importantes braços de água⁴⁰. Embora não sejam claras as origens das relações culturais e a direção em que foram estabelecidos estes contactos entre povos distanciados, não restam dúvidas de que o que é hoje França, as Ilhas Britânicas e a Península Ibérica mantinham algum tipo de comunicação⁴¹. Foi provavelmente este contexto dinâmico que facultou o processo

³⁶ PÉTREQUIN *et al.*, 2012; SHERIDAN, 2010.

³⁷ MCGRAIL, 2009; VAN DE NOORT, 2015.

³⁸ ANDERSON-WHYMARK & GARROW, 2015: 71.

³⁹ FITZPATRICK, 2011.

⁴⁰ GARROW & STURT, 2015; SHERIDAN, 2004.

⁴¹ ANDERSON-WHYMARK & GARROW, 2015: 59.

de partilha e ensino da arte rupestre entre as várias comunidades que habitavam várias partes da fachada Atlântica. Efetivamente, alguns detalhes na criação dos motivos, bem como a sua utilização, são tão específicos que dificilmente terão sido reproduzidos por mero acaso, a centenas de quilómetros de distância. A utilização da SNA corroborou esta hipótese demonstrando que, pelo menos os elementos básicos deste tipo de arte rupestre foram intencionalmente ensinados. É provável que durante os primeiros contactos tenha sido apenas transmitido um grupo restrito de características, posteriormente desenvolvidas de acordo com preferências locais e que comunicações posteriores terão permitido a introdução de outras variantes de motivos. Este espaço criado entre a primeira vaga de ensino da tradição e posteriores contactos terá conduzido à evolução local das gravuras, podendo explicar as variações regionais. Algumas destas preferências foram enumeradas ao longo deste artigo sobretudo dedicado ao repertório iconográfico, contudo encontram-se refletidas também nas estratégias de gravação e conceção das composições, organização dos motivos na face da rocha, entre outras características. Embora estas sociedades pudessem manter algum contacto entre si, provavelmente mantinham as suas próprias comunidades de prática, crenças e tradições, que influenciavam a forma como se relacionavam com a arte rupestre. Estas nuances não nos são necessariamente óbvias. Para além destes motivos de ordem cultural, outras características como sejam a geologia local, a disponibilidade de afloramentos e/ou penedos e de matéria-prima para ferramentas, ou até mesmo as condições geomorfológicas e topográficas locais poderão ter influenciado a criação das gravuras.

O estudo da imagética na arte rupestre tem sido suprimido pela sua associação ao paradigma Histórico-Culturalista e abordagens de ordem semiótica que são atualmente controversas, sobretudo após a introdução da Arqueologia da Paisagem, hoje quase intrínseca à disciplina. Contudo, este estudo demonstrou que a análise pormenorizada dos motivos, quando desenvolvida de forma crítica e articulada com outras componentes da arte rupestre, pode fornecer informações muito relevantes e abrir novos caminhos na interpretação das práticas artísticas pré-históricas. No caso da Arte Rupestre Atlântica, o regresso ao estudo dos motivos contribuiu com novos dados para um conhecimento mais aprofundado da tradição e permitiu incluir esta tradição e prática artística numa discussão mais ampla sobre a Pré-História Europeia e narrativas emergentes acerca da conectividade ancestral dos povos.

BIBLIOGRAFIA

- ALVES, Lara Bacelar (2003) — *The movement of signs. Post-glacial rock art in north-western Iberia*. Reading: University of Reading, Tese de Doutoramento.
- ANDERSON-WHYMARK, Hugo; GARROW, Duncan (2015) — *Seaways and shared ways: imagining the movement of people, objects and ideas over the course of the Mesolithic-Neolithic transition, c. 5000-3500 BC*. In ANDERSON-WHYMARK, Hugo; GARROW, Duncan; FRASER, Sturt, ed. — *Continental Connections. Exploring cross-Channel relationships from the Mesolithic to the Iron Age*. Oxford: Oxbow Books, p. 59-77.
- BAPTISTA, António Martinho (1983-1984) — *Arte Rupestre do Norte de Portugal: uma perspectiva*. «Portugália», IV-V, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, p. 71-82.
- BLONDEL, Vincent D.; GUILLAUME, Jean-Loup; LAMBIOTTE, Renaud; LEFEBVRE, Etienne (2008) — *Fast unfolding of communities in large networks*. «Physics and Society», p. 1-12.
- BRADLEY, Richard (1997) — *Rock Art and the Prehistory of Atlantic Europe: Signing the Land*. London: Routledge.
- (2009) — *Image and Audience. Rethinking Prehistoric Art*. Oxford: Oxford University Press.
- BRADLEY, Richard; CHIPPINDALE, Christopher; HELSKOG, Knut (2001) — *Post-Palaeolithic Europe*. In WHITLEY, David S., ed. — *Handbook of Rock Art research*. California: Altamira Press, p. 482-529.
- BRUGHMANS, Tom (2013) — *Thinking Through Networks: A Review of Formal Network Methods in Archaeology*. «Journal of Archaeological Method and Theory», 20 (4), p. 623-662.
- (2014) — *Evaluating Network Science in Archaeology. A Roman Archaeology Perspective*. Southampton: University of Southampton, Tese de Doutoramento.
- CLOTES, Jean; LEWIS-WILLIAMS, David (1996) — *The Shamans of Prehistory: trance and magic in the painted caves*. New York: Abrams.
- COLLAR, Anna; COWARD, Fiona; BRUGHMANS, Tom; MILLS, Barbara J. (2015) — *Network in Archaeology: Phenomena, Abstraction, Representation*. «Journal of Archaeological Method and Theory», 22, p. 1-32.
- COWARD, Fiona (2013) — *Grounding the Net: Social networks, Material Culture and Geography in the Epipalaeolithic and Early Neolithic of the Near East (~21,000-6,000) cal BCE*. In KNAPPETT, Carl, ed. — *Network Analysis in Archaeology. New Approaches to Regional Interaction*. Oxford: Oxford University Press, p. 247-280.
- FÁBREGAS-VALCARCE, Ramón; RODRÍGUEZ-RELLÁN, Carlos (2012) — *A Arte Rupestre no norte do Barbanza*. Santiago de Compostela: Andavira Editora, S. L.
- FITZPATRICK, Andrew (2011) — *The Amesbury Archer and the Boscombe Bowmen: Early Bell Beaker Burials at Boscombe Down, Amesbury, Wiltshire*. Salisbury: Wessex Archaeology.
- GARROW, Duncan; STURT, Fraser (2015) — *Continental connections: introduction*. In ANDERSON-WHYMARK, Hugo; GARROW, Duncan; STURT, Fraser, ed. — *Continental Connections. Exploring cross-Channel relationships from the Mesolithic to the Iron Age*. Oxford: Oxbow Books, p. 1-6.
- HAMILAKIS, Yannis; JONES, Andrew M. (2016) — *Archaeology and Assemblage*. «Cambridge Archaeological Journal», 27 (1), p. 77-84.
- HELSKOG, Knut (1999) — *The shore connection. Cognitive landscape and communication with rock carvings in Northernmost Europe*. «Norwegian Archaeological Review», 32, p. 73-94.
- HUANG, Chi-Tai; CHARMAN, Tony (2005) — *Gradations of emulation learning in infant's imitation of actions on objects*. «Journal of Experimental Child Psychology», 92, p. 276-302.
- JONES, Andrew M.; FREEDMAN, Davina; O'CONNOR, Blaze; LAMDIN-WHYMARK, Hugo; TIPPING, Richard; WATSON, Aaron (2011) — *An Animate Landscape. Rock Art and the Prehistory of Kilmartin, Argyll, Scotland*. Oxford: Windgather Press.

- JONES, Andrew M.; TIPPING, Richard (2011) — *From Geology to Microtopography: rock art and the rock surface*. In JONES, Andrew M.; FREEDMAN, Davina; O'CONNOR, Blaze; LAM DIN-WHYMARK, Hugo; TIPPING, Richard; WATSON, Aaron., ed. — *An Animate Landacape. Rock Art and the Prehistory of Kilmartin, Argyll, Scotland*. Oxford: Windgather Press, p. 12-35.
- KNAPP, Bernard; ASHMORE, Wendy (1999) — *Archaeological landscapes: Constructed, conceptualized and ideational*. In ASHMORE, Wendy, ed. — *Archaeologies of Landscape. Contemporary Perspectives*. Oxford: Blackwell, p. 1-30.
- KNAPPETT, Carl (2011) — *An Archaeology of Interaction. Network perspectives on material culture and society*. Oxford: Oxford University Press.
- (2013) — *Introduction: Why Networks?* In KNAPPETT, Carl, ed. — *Network Analysis in Archaeology. New Approaches to Regional Interaction*. Oxford: Oxford University Press, p. 3-15.
- LORBLANCHET, Michel (1989) — *From man to animal and sign in Palaeolithic Art*. In MORPHY, Howard, ed. — *Animals into Art*. London: Unwin Hyman, p. 109-143.
- MACWHITE, Éoin (1946) — *A new view on Irish Bronze Age rock-scribings*. «Journal of the Royal Society of Antiquarians of Ireland», 76, p. 59-80.
- (1951) — *Estudios sobre las relaciones Atlánticas de la península Hispánica en la Edad del Bronce*. «Publicaciones del Seminario de historia primitiva del hombre». Madrid.
- MALZBENDER, Thomas; GELB, Dan; WOLTERS, Hans (2001) — *Polynomial Texture Maps*. In SIGGRAPH 01 — *Proceedings of the 28th annual conference on Computer graphics and interactive techniques*. New York: ACM Press, p. 519-528.
- MCGRAIL, Seán (2009) — *Atlantic Europe, in Boats of the World. From the Stone Age to Medieval times*. 2nd Edition. Oxford: Oxford University Press.
- O'CONNOR, Blaze (2006) — *Inscribed landscapes: contextualising prehistoric rock art in Ireland*. Dublin: University College Dublin, Tese de Doutoramento.
- O'SULLIVAN, Muiris (1986) — *Approaches to passage tomb art*. «Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland», 116, p. 68-83.
- PEÑA-SANTOS, António de la; VÁZQUEZ-VARELA, José Manuel (1979) — *Los Petroglifos Gallegos. Grabados rupestres prehistóricos al aire libre en Galicia*. Cuadernos. A Coruña: Edicions do Castro.
- PÉTREQUIN, Pierre; CASSEN, Serge; KLASSEN, Lutz; FÁBREGAS-VALCARCE, Ramón (2012) — *La circulation des haches carnacéennes en Europe occidentale*. In PÉTREQUIN, P.; CASSEN, Serge; ERRERA, Michel; KLASSEN, Lutz; SHERIDAN, Alison; PÉTREQUIN, Anne-Marie, ed. — *JADE - Grandes haches alpines du Néolithique européen V^e et IV^e millénaires av. J.-C.*, p. 1015-1045.
- RAPP (2000) — *Rock Art Pilot Project Main Report*. Bournemouth and London: English Heritage. Disponível em <http://archaeologydataservice.ac.uk/era/section/record_manage/rm_projects_nad-rap_background.jsf>.
- SAPIRSTEIN, Phillip; MURRAY, Sarah (2017) — *Establishing Best Practices for Photogrammetric Recording During Archaeological Fieldwork*. «Journal of Field Archaeology», 42 (4), p. 337-350.
- SHERIDAN, Alison (2004) — *Neolithic Connections along and across the Irish Sea*. In CUMMINGS, Vicky; FOWLER, Chris, ed. — *The Neolithic of the Irish Sea*. Oxford: Oxbow Books, p. 9-21.
- (2010) — *The earliest pottery in Britain and Ireland and its continental background*. In VANMONT-FORT, Bart; LOUWE KOOIJMANS, Leendert; AMKREUTZ, Luc; VERHART, Leo, ed. — *Pots, Farmers and Foragers: Pottery traditions and social interaction in the earliest Neolithic of the Lower Rhine area*. Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 189-207.
- STADE, Corie Marie (2017) — *Lithic Morphological Variability as a Proxy for Palaeolithic Linguistic Ability: A Knapping Training Study Exploring Cultural Transmission, Theory of Mind and Language*. Southampton: University of Southampton, Tese de Doutoramento.

- TILLEY, Chris (2008) — *Body and Image. Explorations in Landscape Phenomenology* 2. Walnut Creek: Left Coast Press.
- TOMASELLO, Michael (1996) — *Do apes ape?* In HEYES, Cecilia M.; GALEF, Bennett G., *ed.* — *Social learning in animals: The roots of culture*. San Diego: Academic Press, p. 319-346.
- VALDEZ-TULLETT, Joana (2019) — *Design and Connectivity: the case of Atlantic Rock Art*. Prehistoric Art Series, vol. 1. Oxford: BAR International Series.
- VAN DE NOORT, Robert (2015) — *Attitudes and latitudes to seafaring in prehistoric Atlantic Europe*. In ANDERSON-WHYMARK, Hugo; GARROW, Duncan; STURT, Fraser, *ed.* — *Continental Connections. Exploring cross-Channel relationships from the Mesolithic to the Iron Age*. Oxford: Oxbow Books, p. 28-42.

FAZER UM POVO. A CONSTRUÇÃO DOS *CALLAECI* ENTRE A ARQUEOLOGIA E A HISTÓRIA ANTIGA

ANTÓNIO MANUEL S. P. SILVA*

Resumo: Os últimos séculos da proto-história permitem-nos conhecer o nome de um conjunto de «povos» que se distribuíam pelo continente europeu, embora na larguíssima maioria dos casos a sua designação inicial nos chegue pela pena dos conquistadores romanos. Entre essas unidades étnicas, de natureza, dimensão ou hierarquia muitas vezes desconhecidas, contam-se os *Callaeci*, uma das comunidades do Norte de Portugal a cujo nome o destino histórico reservou uma particular perduração temporal e extensão geográfica.

Este texto aborda as questões de identidade e etnicidade aplicadas às sociedades arcaicas a partir de uma perspetiva antropológica, na linha de modernos contributos que pretendem equipar a abordagem arqueológica com instrumentos de análise que ultrapassem quer as desenganadas narrativas histórico-culturais, quer o ceticismo dos que duvidam poder ler na cultura material algo mais do que a sua essencial e radical materialidade.

Palavras-chave: etnogénese; *Callaeci*; História Antiga; Península Ibérica.

Abstract: The last centuries of proto-history allow us to know the name of a group of «peoples» that were distributed throughout the European continent, although in the vast majority of cases their initial designation comes to us through the pen of the Roman conquerors. Among these ethnic units, whose nature, size or hierarchy is very often unknown, one can point out the *Callaeci*, one of the northern communities of modern Portugal whose name the historical fate has reserved a particular temporal endurance and geographical extent.

This text deals with the questions of identity and ethnicity applied to archaic societies from an anthropological perspective, along the lines of modern contributions that aim to equip the archaeological approach with tools of analysis that go beyond both the disillusioned historical-cultural narratives and

---

* Membro da direção da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia. CITCEM, Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Email: amspsilva@hotmail.com.

skepticism of those who doubt that one can read in material culture anything more than its essential and radical materiality.

Keywords: ethnogenesis; *Callaeci*; Ancient History; Iberian Peninsula.

Entre os últimos séculos da proto-história e os primeiros da dominação romana, a História regista pela primeira vez, ao longo do continente europeu, a designação de um conjunto de «povos» que nos dão a oportunidade — como lembra Kristian Kristiansen — para verificar hipóteses sobre a identificação e o significado da etnicidade ou das próprias migrações¹, se bem que acerca de muitas dessas entidades coletivas, como sucede concretamente no Noroeste da Península Ibérica, por vezes se conheça apenas o nome, e de outras se discuta a localização incerta, sendo anacrónico procurar objetividade ou distanciamento nas informações que sobre esses «povos» prestaram os «geógrafos» e «etnógrafos» da época.

Tradicionalmente, a arqueologia histórico-cultural, na linha de Gustaf Kossina² e Vere Gordon Childe³, tentou colar «pacotes artefactuais», e logo «culturas», a esse mosaico étnico, mas o progresso da investigação e da reflexão arqueológicas viria a concluir pela ineficácia desse mapeamento e a profunda dificuldade de aproximação do olhar contemporâneo às etnicidades de há dois milénios.

A ARQUEOLOGIA DOS POVOS E DAS CULTURAS

Os povos não são criação divina nem fenómeno da natureza. Os povos fazem-se e desfazem-se. Contrariamente ao que defendem certos nacionalismos essencialistas, pretendendo reunir em coletivos «étnicos» (usando o termo em sentido genérico) uma população que partilha um mesmo espaço físico, uma língua, uma religião e, por vezes, outros traços tidos como distintos e distintivos, numa espécie de comunidade «natural» (quando não, perigosamente, «nação-eleita»), sabemos modernamente que os «povos» são entidades mais fluídas e mutáveis do que durante muito tempo se pensou, do mesmo modo como também se criam ou aniquilam.

Não faltam exemplos, em tempos passados como atuais, de genocídios mais ou menos brutais e eficazes — o termo foi cunhado no contexto do Holocausto nazi⁴ mas aplica-se a etnocídios como o da matança arménia nos começos do século XX ou a episódios recentes como os que tiveram, ou têm lugar no Ruanda, na Bósnia ou em muitas outras partes do mundo⁵. Pelo contrário, os processos etnogenéticos documentam-se

¹ KRISTIANSEN, 2001: 17.

² KOSSINA, 1911.

³ CHILDE, 1929.

⁴ LEMKIN, 1944.

⁵ Cfr. <<https://www.genocidewatch.com>> para uma panorâmica atual.

por exemplo em diversos contextos coloniais, no quadro das tensões de poder, resistência ou assimilação das próprias sociedades colonizadoras⁶.

Para Norman E. Whitten Jr., aliás, etnogénese e etnocídio podem até ser vistos como dimensões complementares, uma vez que se fundamentam ambos em episódios de hegemonia e resistência à hegemonia, ou, noutras palavras, num confronto ou competição de identidades⁷. Curiosamente, ambos os processos parecem ter similitudes nas suas fases iniciais, começando numa progressiva consciência e valorização da alteridade — «nós e eles» — para prosseguir muitas vezes para um patamar de simbolização⁸, a vários níveis e de tónica diferenciada conforme a natureza do processo em causa.

Se a abordagem antropológica aos fenómenos de etnogénese possibilita, pelo menos em teoria, que se cruzem ou balancem aproximações externas com uma eventual perceção mais endógena ou «emic» desses processos⁹; já no que se refere às sociedades proto-históricas, pelo contrário, dispomos apenas de fontes literárias, «exo-étnicas», na expressão de certos autores¹⁰.

A negação das teorias de Gustaf Kossinna e a sua clássica cartografia de povoamento arqueológico, a *Siedlungsarchäologie*, baseada na quase automática adscrição aos povos mencionados nas fontes clássicas (encarados ainda numa visão ingénua e romântica) de supostas «áreas culturais» definidas pela dispersão de pacotes de objetos ou outros itens arqueológicos¹¹, mas sobretudo a demonização daquele investigador pela sua aproximação ao nazismo e manipulação política da ciência arqueológica¹², suscitaram aos temas da etnicidade um longo deserto na arqueologia europeia, levando a que só nas últimas décadas do século XX recuperassem espaço nas agendas teóricas.

Esta redescoberta da etnicidade, tanto no domínio da arqueologia como no das ciências sociais em geral¹³, com fundamentos, no que agora nos interessa, nas obras de Hodder, Shennan, Jones¹⁴ e tantos outros, produziu maiores consequências no plano teórico que no prático, levando ao que Guillermo Reher designou como a «síndrome da introdução à etnicidade», ou seja a assunção por parte dos arqueólogos de um paradigma

⁶ JONES, 1997; HU, 2013; WEIK, 2014; VOSS, 2015.

⁷ WHITTEN, 1996: 407, referindo-se à sua obra *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua* (Chicago/London, University of Illinois Press, 1976), na qual, estudando povos de língua Quichua da região oriental do Equador, observou a paradoxal complementaridade de um processo de etnocídio, na perspectiva nacional, corresponder a dinâmicas de etnogénese do ponto de vista dos nativos.

⁸ STANTON, 2009 [1996]. Disponível em <<http://www.genocidewatch.org/images/8StagesBriefingpaper.pdf>>. [Consulta em 01/09/2018].

⁹ Muitos defendem até que a etnografia é sempre uma translação de cultura baseada nessa tensão entre os modos interno e externo de definir a identidade cultural (cfr. RACZYNSKA, 2016: 108, com larga bibliografia).

¹⁰ FERNÁNDEZ-GÖTZ, 2011: 229; RUIZ ZAPATERO, 2009; WOOLF, 2009 que enquadra as narrativas etnográficas da Antiguidade no plano das relações «middle-ground» entre colonos e colonizados.

¹¹ KOSSINA, 1911; FERNÁNDEZ-GÖTZ, 2008: 25-30; 2009.

¹² FERNÁNDEZ-GÖTZ, 2008: 47-53; 2009.

¹³ RUIZ-ZAPATERO, 2009: 14.

¹⁴ HODDER, 1982; SHENNAN, 1989; JONES, 1997.

que evoca os avanços teóricos sobre o tema da etnicidade para depois, «baixando ao terreno» das materialidades, resultar na incapacidade de aplicar ferramentas adequadas à leitura etnológica das ruínas, artefactos, padrões de assentamento ou outras categorias da evidência material do passado¹⁵.

A «síndrome da introdução à etnicidade» acaba por desembocar ou em perspetivas essencialistas e num histórico-culturalismo refresco, ou no total ceticismo quanto ao potencial informativo dos vestígios materiais para responder à velha questão que Peter Ucko considerou «talvez a mais fundamental» da pesquisa e interpretação arqueológicas:

*What can be legitimately inferred about the social groups which produced the material culture objects which are the primary evidence of archaeology? More particularly, when can such presumed groups of people legitimately be assumed to have thought themselves to be distinct from other contemporaneous social groups of human beings?*¹⁶

Contra essa síndrome da introdução à etnicidade têm vindo a lutar — com exemplos e propostas práticas, autores como Sebastian Brather, Jonathan Hall, Stuart T. Smith ou Nico Roymans¹⁷, merecendo destaque ultimamente na arqueologia peninsular os estudos de Gonzalo Ruiz Zapatero e Manuel Fernández-Götz¹⁸.

Este último, nomeadamente, assente num sólido aparato teórico, tem proposto metodologias de análise e exemplos concretos de interpretação «progressiva» do registo arqueológico para diversos casos da proto-história peninsular, da Gália ou da zona centro-europeia¹⁹, destacando, na linha dos autores citados, tópicos e abordagens que passam, nomeadamente, pela revalorização dos mitos de origem e de um antepassado comum, pela leitura profundamente contextual do registo material (sendo por isso pouco consequentes cartografias de larga escala que apenas sublinham o comum e o transversal a vários contextos étnicos) e ainda por uma aproximação «multi-escalas» à etnicidade²⁰, dada a sua reconhecida natureza volátil, variável, heterológica, na expressão de Siapkak²¹.

¹⁵ REHER, 2011; FERNÁNDEZ-GÖTZ, 2015: 400-401.

¹⁶ UCKO, 1989: xiii.

¹⁷ BRATHER, 2002; HALL, 1997; SMITH, 2003; ROYMANS, 2004.

¹⁸ Cfr. bibliografia final.

¹⁹ FERNÁNDEZ-GÖTZ, 2013; 2013-2014; 2014a; 2014b; 2016.

²⁰ REHER & GÖTZ, 2015: 402.

²¹ SIAPKAS, 2003.

AS FONTES LITERÁRIAS E A SEQUÊNCIA HISTÓRICA

A Península Ibérica entra na órbita do conhecimento greco-latino através de viagens de aventura ou exploração e, sobretudo, pelos escritos de autores que, na maior parte dos casos, não tiveram conhecimento direto das realidades que descreveram, compilando outras fontes e tradições. Nessas descrições, usualmente de pendor mais geográfico mas com referência a etnónimos e apontamentos etnográficos mais ou menos dispersos, de que são exemplo os escritos de Políbio, no século II a.C., ou um pouco mais tarde, Artemidoro de Éfeso, surgem principalmente referências a entidades macro-étnicas, como é o caso dos *Lusitanos* na fachada atlântica da Ibéria²², ou de modo análogo, noutras regiões, os Galos ou os Germanos.

Essas entidades — correspondentes a conglomerados de unidades étnicas menores, como parece ilustrado no que seria a semântica original dos *Allamani* (*all men*) — traduzem afinal a novidade ou a estranheza da descoberta e contacto com o Outro por parte dos autores circum-mediterrânicos. Esses *bárbaros* — designação que rapidamente passou de mero designativo a uma evocação de todo um «pacote cultural», ainda que indistinto e em grande medida fantasioso²³ — chegaram ao discurso histórico com etnónimos talvez auto-identificativos, talvez atribuídos do exterior²⁴, considerando até a fluidez da comunicação com os informadores e as dificuldades de transcrição para o grego ou depois para o latim, de nomes por vezes de difícil pronúncia, como se queixou Plínio²⁵, que evitou citá-los para não maçar os seus leitores.

Além da seca enumeração de acidentes geográficos — rios, serras ou promontórios — e das gentes que habitariam essas regiões, surgem por vezes exemplos de uma proto-etnografia que pela sua raridade e colorido das descrições usamos com abundância — veja-se a panorâmica dos costumes dos lusitanos e dos galaicos oferecida por Estrabão²⁶ — mas que devemos ler com a prudência de um discurso mediado pela *interpretatio* dos autores que, mais que uma mera ferramenta para apresentar crenças, costumes ou rituais, resultou da radical necessidade de repensar o Outro na alteridade de si e do seu mundo, como salientaram Bucholz, Kulikowski, Woolf²⁷ e outros autores para a antiga Germânia, ou por exemplo Gonzalo Cruz Andreotti²⁸ e Domingo Plácido Suárez²⁹ para a Ibéria, transformando gentes e terras incógnitas — a infinita floresta (*Hercynia silva*) que se estendia às partes mais secretas (*secretiora*) e distantes da Germânia, nas

²² PEREZ VILATELA, 2000: 21-37; PLACIDO, 2004.

²³ RACZYNSKA, 2016: 109.

²⁴ Como crê GONZALEZ-RUIBAL, 2006-2007: 454, ao dizer que os galaicos jamais de denominaram a si próprios como galaicos.

²⁵ *Nat. Hist.*, III, 28.

²⁶ *Geogr.*, III, 3, 5-8.

²⁷ BUCHOLZ, 1968; KULIKOWSKI, 2007; WOOLF, 2009; 2013. Cit. em RACZYNSKA, 2016: 111.

²⁸ CRUZ ANDREOTTI, 2004; 2009; 2016; CRUZ ANDREOTTI & MORA SERRANO, 2004.

²⁹ PLACIDO SUÁREZ, 2009.

expressões de César e de Tácito³⁰ — num modelo mais familiar e aceitável de *otherness*, de alteridade, na formulação de Greg Woolf³¹.

A certa altura dos registos entram em cena as unidades étnicas menores, recolocando-se mais uma vez a questão de saber quais emergiam de uma ancestralidade significativa e correspondiam efetivamente a comunidades que se auto-reconheciam com uma identidade, traços culturais e porventura nome coletivo próprio e quais terão sido forjadas na negociação e mediação cultural com os inquirentes «proto-etnógrafos» ou depois com as necessidades de categorização dos invasores romanos³².

Chegamos assim aos *Callaeci*. A sua entrada na História ocorreu no quadro da expedição militar do general romano *Decimus Iunius Brutus* às terras a norte do Douro, entre os anos de 138 e 137 antes de Cristo, aparentemente uma ação punitiva na fase final das guerras lusitanas. Após a travessia do Douro e a chegada ao rio *Lethes*, ou «rio do esquecimento»³³, com o conhecido episódio do receio das tropas no seu atravessamento, obrigando o general a fazê-lo em primeiro lugar³⁴, os *Callaeci* terão sido (já no regresso para sul das tropas romanas) o primeiro ou o mais aguerrido dos *populi* da região com que o procônsul romano se enfrentou em batalha singular. Os autóctones terão convocado em sua ajuda outras populações do norte, reunindo um efetivo de 60.000 combatentes que no dizer de Paulo Orósio³⁵, escrevendo quase quinhentos anos depois, foram praticamente dizimados (50.000 teriam sido mortos e 6.000 feitos prisioneiros) numa batalha travada nas margens do Douro. Se admitirmos que neste exército indígena estariam a generalidade dos varões galaicos em idade de combater, naquele dia 9 de junho de 137 a.C. coincidiu a apresentação étnica desses Galaicos com o seu quase genocídio.

Não obstante a distância temporal deste registo histórico, vários autores gregos ou latinos fazem eco da campanha do general romano ou deste confronto, todos evocando essa entidade étnica dos *Callaeci* ou, na sua variante grega, os *kallaikoi*, como é o caso, por exemplo, do já citado Tito Lívio ou de Ovídio³⁶, que escreveram por alturas do reinado do imperador Augusto. O certo é que, no seu regresso a Roma, Décimo Juno Bruto celebrou o imponente triunfo e acrescentou o epíteto de *Callaicus* ao seu nome, como era comum aos generais que obtinham vitórias importantes ou a submissão definitiva dos povos que o poder romano ia alcançando. Um episódio um pouco anterior a estes sucessos foi recordado por Apiano de Alexandria no século II, nas suas *Guerras da*

³⁰ Respetivamente *B. Gal*, VI, 26-28 e *Ger*, 41. Cfr. RACZINSKA, 2016: 112-3.

³¹ WOOLF, 2013: 137.

³² PLACIDO, 2009.

³³ Para a generalidade dos autores o rio Minho, embora haja proposta diversa (GUERRA, 1996: 154-159; 2007: 117-118).

³⁴ T. Liv., *Perioch*, 55.

³⁵ *Historiarum adversus paganos*, V, 5, 12.

³⁶ *Fasti*, VI, 461-2.

Ibéria, registando, sem maiores detalhes, que já no ano de 139 a.C. o governador Quinto Servílio Cipião teria «arrasado os campos dos Vetões e dos Callaicos»³⁷.

Para sintetizar, pois não são propriamente os eventos militares que aqui nos importam, na segunda metade do século II antes da nossa era, existia a norte do Douro – porventura não muito distante do rio – uma entidade «étnica» que se identificava ou a quem os antigos designaram por *Callaeci*, *kallaikoi*, Galaicos. O episódio da «batalha do Douro», associado à descrição da expedição de Brutus com evidentes tons de epopeia dramática, levou alguns estudiosos a duvidar quer da quantidade dos opositores indígenas, quer mesmo da própria existência dos *Callaeci* enquanto efetiva realidade étnica. Na verdade, Bruto patrocinou a obra de um literato, Lucius Attius, poeta e dramaturgo de reconhecidos méritos, que poderá mesmo tê-lo acompanhado à Hispânia. Neste cenário, não seria de estranhar que a fantasia literária de Ácio exagerasse ou pintasse de tons mais cenográficos os sucessos do patrono ou mesmo — quem sabe? — usasse com liberalidade apelativos étnicos distantes para distinguir o novo triunfo do cônsul dos anteriores que obtivera frente a celtiberos ou lusitanos, porventura igualmente relevantes mas menos coloridos na crueza da própria guerra³⁸.

Não abordaremos aqui as questões filológicas ligadas ao etnónimo *Callaeci*, o especulativo local da «batalha do Douro» ou sequer a região onde terão tido assento primordial estes galaicos, que a maior parte dos estudiosos situa na área do Porto (assumindo como *Cale* a designação do povoado indígena que se instalou no atual morro da Sé), mas para os quais interpretação corográfica feita à luz das fontes escritas parece admitir também localização mais interior³⁹.

---

³⁷ *Iber*, 70.

³⁸ Possibilidade que aparentemente G. Pereira-Menaut, notável estudioso da etnogénese galaica, sustentaria (inf. pessoal de Fernando Wulff Alonso, que agradecemos).

³⁹ Segundo as propostas de A. RODRÍGUEZ COLMENERO, 1977: 35; 1979: 16; 1996: 245, etc., ultimamente seguido por REDENTOR, 2011: I, 78, 84.

Figura 1. Localização dos Callaeci segundo A. Rodríguez Colmenero, 1996 (recortado).

Figura 2. Localização dos Callaeci segundo Jorge de Alarcão, 1999 (recortado).

Figura 3. Localização dos Callaeci segundo A. C. Ferreira da Silva, 2007 (recortado).

Porém, o ciclo cronológico dos *Callaeci*, dos quais desconhecemos eventuais raízes anteriores, sofreu notável (e em parte ignorada) aceleração histórica, que porventura levou o povo na voragem do nome. Na verdade, a sua identidade tópica terá sobrevivido pouco mais de um século, como sabiamente apontou G. Pereira Menaut⁴⁰, pois quando, algures pela mudança de era, na então jovem urbe de *Bracara Augusta* se epigrafou um monumento honorífico a um neto de Augusto, seleccionou-se, com hábil pedagogia e aparentemente sem ser caso único na cidade⁴¹, uma entidade colectiva, *Callaecia*, como dedicante, nada ou pouco tendo já que ver com o primitivo solar do povo ou *castellum* epónimos⁴² mas usando a *praxis* epigráfica como elemento de reforço da nova identidade étnico-política então em clara afirmação⁴³.

⁴⁰ PEREIRA-MENAUT, 1984: 281; 1998: 306-7.

⁴¹ REDENTOR, 2011: II, 115-6.

⁴² TRANOY, 1981: 150; PEREIRA-MENAUT, 1984: 280; 1998: 303-4; REDENTOR, 2011: II, 114-5.

⁴³ PEREIRA-MENAUT, 2010: 248.

Pelos meados do século I, Plínio-o-Velho, descrevendo o Noroeste peninsular já à luz de uma realidade socio-política toda outra — o território totalmente dominado e pacificado, a província romana dividida em *conventus* e estes em *civitates* (o modelo administrativo que Augusto aparentemente desenhou, com maior ou menor ajuste, sob o mapa étnico indígena)⁴⁴ registou que o *conventus* dos Brácaros possuía 24 *civitates* e 285.000 homens livres, enumerando daquelas apenas as correspondentes a diferentes *populi*⁴⁵: os mesmos Brácaros, os Bíbalos, os Coelernos, os *Calaicos*, os Equaesos, os Límicos e os Querquernos⁴⁶. Seriam estes galaicos os descendentes daqueles que dois séculos antes haviam liderado a malograda resistência a Décimo Júnio Bruto?

É possível que sim, mas já o nome alcançava outras ressonâncias. Pela mesma altura, nos pórticos de um santuário dedicado aos imperadores júlio-claudianos em Aphrodisias, cidade grega nas extremas do Mediterrâneo, esculpiam-se de forma alegórica e com identificação epigráfica pelo menos dezasseis dos povos submetidos por Roma, onze dos quais sob o *imperium* de Augusto⁴⁷. De um deles restou apenas a inscrição basal, registando *ethnous kallaikon*, o povo dos Galaicos, a única etnia da Hispânia ali representada, elemento que a par de outra figuração do *sebasteion* permitiu que Centeno, Morais e Bartolomé Abaira sublinhassem recentemente⁴⁸ que nessa época já o etnónimo *Callaeci* — ali evidentemente aplicado à ação direta de Augusto na conclusão das guerras hispanas — se estendera, por sinédoque que escapa ainda à nossa total compreensão, a todos os *populi* do noroeste ibérico.

Nesta linha, a proposta de que poderá mesmo remontar ao confronto com Décimo Júnio Bruto a generalização do etnónimo maior a um conjunto de entidades étnicas originárias da região a norte do Douro⁴⁹ suscita hipóteses interpretativas que sugerem um eventual processo etnogenético muito particular, senão mesmo uma quase *inventio* romana dos *Callaeci*, o que não destoaria, aliás, da futura invenção da *Callaecia*⁵⁰. Seja como for, a circunstância de aos galaicos ter sido adscrito um território e os direitos e obrigações de uma *civitas* assinala o sucesso e alguma perenidade do eventual estímulo dos conquistadores para superar a eventual debilidade das expressões endo-étnicas.

⁴⁴ O que não significa que, pontualmente, populações não pudessem ser territorialmente deslocadas ou mudadas de tutela administrativa, como exemplarmente demonstra o bronze de El Bierzo (PEREIRA-MENAUT, 2005; 2015; DOPICO CAÍNZOS, 2009).

⁴⁵ Termo neutro, passível de aplicar-se a unidades de diferente grandeza ou hierarquia (OLIVEIRA, 1994; CIPRES, 2014; OSCARIZ, 2012).

⁴⁶ *Nat. Hist.*, III, 28.

⁴⁷ SMITH, 1988; RODRÍGUEZ COLMENERO & FERRER SIERRA, 2014: 61-2; CENTENO, MORAIS & BARTOLOMÉ ABRAIRA, 2016: 76-7.

⁴⁸ CENTENO, MORAIS & BARTOLOMÉ ABRAIRA, 2016.

⁴⁹ CRUZ ANDREOTTI, 2006: 88; CIPRES, 2014: 26, nota 45.

⁵⁰ PEREIRA-MENAUT, 1984; 1992.

OS POVOS, ENTRE A LITERATURA E OS RESTOS ARQUEOLÓGICOS

Rejeitando qualquer equação mais ou menos simplista entre «culturas arqueológicas» e «grupos étnicos», há que ter presente quer a natureza seletiva e quase infinitamente variável dos «marcadores étnicos», quer a polivalência, semântica e múltiplos sentidos dos vestígios arqueológicos. Como lembrava, com desarmante simplicidade, Gerardo Pereira, «não é o mesmo uma casa redonda habitada por galaicos antes da conquista, que outra casa também redonda habitada pelos seus netos, falando já soavelmente o latim e concebendo a vida em termos provinciais romanos»⁵¹.

Desde logo, a etnicidade é apenas uma das expressões, correntemente emaranhadas, da identidade dos indivíduos e dos grupos, pelo que pode operar a diferentes níveis e variar consoante as diferentes circunstâncias, interlocutores e situações, interagindo com outras categorias de identificação como o género, *status* ou a religião⁵².

Ainda, e agora considerando o particular momento da etnogénese galaica, para a qual o papel de Roma parece ter sido fundamental (senão para a primeira, seguramente para o seu redimensionamento a uma imprevisível escala regional), haverá também que ter em conta não só a interação cultural como a modelação política desta «etnogénese aberta», como a classificaram González García e Parceró⁵³, talvez não ao ponto de podermos dizer que é a política que, em última análise, define a etnicidade ou que um poder político é indispensável para configurar, desenvolver e manter o sentimento étnico, como sugerem Derks e Roymans e Cardete del Olmo⁵⁴. Na proposta de Marta Raczynska, seguindo aliás a Woolf⁵⁵, «the knowledge resulting from literary data and preserved elements of material culture should be considered together not as the final explanation of the historical process, but as a complementary interpretative framework»⁵⁶.

Aprofundar os traços históricos dos *Callaeci* (tivessem de facto esse nome de nascença ou o ouvissem da boca dos Romanos), rastrear as suas raízes antes que Roma inventasse a *Callaecia* convoca várias aproximações e um contínuo e renovado esforço, tanto hermenêutico como heurístico, senão para sabermos exatamente quem eram e como eram, pelo menos para os podermos *imaginar* com maior segurança, à luz das ferramentas que a ciência histórica e a arqueologia nos proporcionam.

⁵¹ PEREIRA-MENAUT, 1984: 271.

⁵² DIAZ-ANDREU, 1998.

⁵³ GONZÁLEZ GARCÍA & PARCERO-OUBIÑA, 2007.

⁵⁴ DERKS & ROYMANS, 2009; CARDETE DEL OLMO, 2009; 2010.

⁵⁵ WOOLF, 2009.

⁵⁶ WOOLF, 2009.

BIBLIOGRAFIA

- ALARCÃO, Jorge de (1999) — *Populi, Castella e Gentilitates*. «Revista de Guimarães». Vol. especial [Actas do Congresso de Proto-história europeia, I]. Guimarães, p. 133-50.
- BRATHER, Sebastian (2002) — *Ethnic Identities as Constructions of Archaeology: The case of the Alamanni*. In: GILLETT, A., ed. — *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages. Studies in the Early Middle Ages*, vol. 4. Turnhout: Brepols, p. 149-175.
- BUCHHOLZ, Peter (1968) — *Perspectives for Historical Research in Germanic Religion*. «History of Religions», 8: 2. University of Chicago Press, p. 111-138.
- CARDETE DEL OLMO, Maria Cruz (2009) — *Construcciones Identitarias en el mundo antiguo: arqueología y fuentes literarias. El caso de la Sicilia Griega*. In SASTRE PRATS, Inés, coord. — *Arqueología Espacial: Identidades. homenaje a M.ª Dolores Fernández-Posse*, «Arqueología Espacial», 27. Teruel: Seminario de Arqueología y Etnología Turolense, p. 29-46.
- (2010) — *Paisaje, identidad y religión. Imágenes de la Sicilia antigua*. Barcelona: Bellaterra.
- CENTENO, Rui; MORAIS, Rui; BARTOLOMÉ ABRAIRA, Roberto (2016) — *Problemáticas e perspectivas sobre a presença militar no Noroeste hispânico no tempo de Augusto: o castro de Alvarelhos*. In MORAIS, Rui; BANDEIRA, M.; SOUSA, M. J., eds. — *Celebração do Bimilenário de Augusto. Ad Nationes. Ethnous Kallaiikon*. Braga: Câmara Municipal, p. 74-82.
- CHILDE, Vere Gordon (1929) — *The Danube in Prehistory*. Oxford: Clarendon Press.
- CIPRES, Pilar (2014) — *Hispania Citerior en la geografía de la Natvralis Historia de Plinio*. «Veleia», 31. Vitoria, p. 15-32.
- CRUZ ANDREOTTI, Gonzalo (2004) — *Una contribución a la etnogénesis ibérica desde la literatura antigua: a propósito de la geografía de Iberia y los Iberos*. In CRUZ ANDREOTTI, Gonzalo; GONZÁLEZ PONCE, Francisco J.; CANDAU MORÓN, José M., coord. — *Historia y mito: el pasado legendario como fuente de autoridad*. Málaga: Diputación de Málaga, p. 241-276.
- (2006) — *Políbio y la integración histórico-geográfica de la Península Ibérica*. In CRUZ ANDREOTTI, Gonzalo; LE ROUX, Patrick; MORET, Pierre, eds. — *La invención de una geografía de la Península Ibérica. I. La época republicana*. Málaga (Deputación); Madrid: Casa de Velazquez, p. 77-96.
- (2009) — *Etnias, fronteras e identidades en la Antigüedad hispana: algunas precisiones metodológicas a partir de las fuentes escritas*. In SASTRE PRATS, Inés, coord. — *Arqueología Espacial: Identidades*. «Arqueología Espacial», 28. Teruel, p. 63-77.
- (2016) — *Rome and Iberia: the making of a Cultural Geography*. In BIANCHETTI, Seren; CATAUDELLA, Michele R.; GEHRKE, Hans-Joachim, eds. — *Brill's companion to ancient geography: the inhabited world in Greek and Roman tradition*. Leiden-Boston: Brill, p. 274-297.
- CRUZ ANDREOTTI, Gonzalo; MORA SERRANO, Bartolomé, dir. (2004) — *Identidades étnicas, identidades políticas en el mundo prerromano hispano*. Málaga: Universidad.
- DERKS, Ton; ROYMANS, Nico, eds. (2009) — *Ethnic Constructs in Antiquity. The role of power and tradition*. Amsterdam University Press.
- DÍAZ-ANDREU, Margarita (1998) — *Ethnicity and Iberians: the archaeological crossroads between perception and material culture*, «European Journal of Archaeology», 1 (2), p. 199-218.
- DOPICO CAÍNZOS, María D. (2009) — *As transformações dos pobos do noroeste hispânico na época de Augusto: a evidência epigráfica*. In DOPICO CAÍNZOS, M.; RODRÍGUEZ ALVAREZ, P.; VILLANUEVA ACUÑA, M., eds. — *Do Castro á Cidade. A romanización na Gallaecia e na Hispania indoeuropea*. Actas do Curso de actualización sobre a romanización de Galiza. Lugo: Deputación, p. 31-53.
- FERNÁNDEZ-GÖTZ, Manuel A. (2008) — *La construcción arqueológica de la etnicidad*. Noia (A Coruña): Editorial Toxosoutos.

- (2009) — *Gustaf Kossinna: análisis crítico de una figura paradigmática de la arqueología europea*. «Arqueoweb. Revista sobre Arqueología en Internet», 11. Disponível em <<http://www.ucm.es/info/arqueoweb>>.
- (2011) — *Hacia una arqueología de la Etnicidad*. «Trabajos de Prehistoria», 68 (2). Madrid: 219-36.
- (2013) — *Revisiting Iron Age Ethnicity*. «European Journal of Archaeology», 16 (1), p. 116-136.
- (2013-2014) — *Etnicidad y Arqueología: viejas propuestas, nuevas perspectivas*. «Kalathos», 26-27. Teruel, p. 19-40.
- (2014a) — *Identity and Power: the transformation of Iron Age societies in Northeast Gaul*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- (2014b) — *Central Places and the construction of Collective Identities in the Middle Rhine-Moselle Region*. In POPA, Cătălin N.; STODDART, Simon, eds. — *Fingerprinting the Iron Age. Approaches to Identity in the European Iron Age. Integrating South-Eastern Europe into the Debate*. Oxford-Philadelphia: Oxbow Books, p. 175-186.
- (2016) — *Questions d'identité à l'Âge du Fer: réflexions historiques et regards anthropologiques*. In VITALI, Daniele; GOUDINEAU, Christian, dir. — *Il Mondo Celtico prima e dopo la conquista romana (...). Studi in honore di Jean-Paul Guillaumet*. Bologna: Museo Archeologico «Luigi Fantini», p. 19-30.
- GONZÁLEZ-GARCÍA, Francisco J.; PARCERO-OUBIÑA, César (2007) — *Bases para el estudio de la etno-génesis galaica*. In SAINERO SÁNCHEZ, Ramon, coord. — *Pasado y presente de los estudios celtas*. A Coruña: Fundación Ortegalia, p. 535-562.
- GONZÁLEZ RUIBAL, Alfredo (2006-2007) — *Galaicos. Poder y comunidad en el Noroeste de la Península Ibérica (1200 a.C.-50 d.C.)*. «Brigantium», 18, 19 (2006-2007). A Coruña.
- GUERRA, Amílcar (1996) — *Os nomes do Rio Lima. Um problema de toponímia e de geografia histórica*. In VILLAR, Francisco; ENCARNACÃO, José, coord. — *La Hispania Prerromana*. Actas del VI Coloquio sobre lenguas y culturas prerromanas de la Península Ibérica. Salamanca: Universidad, p. 147-161.
- (2007) — *Reflexões em torno de alguns elementos da toponomástica do extremo Ocidente peninsular*. In KREMER, Dieter, ed. — *Onomástica galega. Con especial consideración da situación prerromana*. «Verba», anexo 58. Santiago de Compostela, p. 113-134.
- HALL, Jonathan M. (1997) — *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HODDER, Ian (1982) — *Symbols in action. Ethnoarchaeological studies of material culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HU, Di (2013) — *Approaches to the Archaeology of Ethnogenesis: Past and Emergent Perspectives*. «Journal of Archaeological Research», 21, p. 371-402.
- JONES, Siân (1997) — *The archaeology of ethnicity. Constructing identities in the past and present*. London; New York: Routledge.
- KOSSINNA, Gustaf (1911) — *Die Herkunft der Germanen. Zur Methode der Siedlungsarchäologie*. «Mannus-bibliothek», 6, Würzburg.
- KRISTIANSEN, Kristian (2001) — *Europa antes de la Historia. Los fundamentos prehistóricos de la Europa de la Edad del Bronce y la Primera Edad del Hierro*. Barcelona: Península.
- KULIKOWSKI, Michael (2007) — *Rome's Gothic Wars: From the Third Century to Alaric*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEMKIN, Raphaël (1944) — *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposal for Redress*. Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, p. 82-89.
- OLIVEIRA, Francisco de (1994) — *Lusitânia rural em Plínio o Antigo*. In GORGES, Jean Gérard; SALINAS DE FRÍAS, Manuel, eds. — *Les Campagnes de Lusitanie romaine: occupation du sol et habitats*. Madrid: Casa de Velazquez; Universidad de Salamanca, p. 31-44.

- OZCARIZ GIL, Pablo (2012) — *Divisiones administrativas conventuales y realidades etno-territoriales*. In SANTOS YANGUAS, Juan; CRUZ ANDREOTTI, Gonzalo, eds. — *Romanización, fronteras y etnias en la Roma Antigua: el caso hispano*. «Revisiones de Historia Antigua», VII. Vitória, p. 557-579.
- PEREIRA-MENAUT, Gerardo (1984) — *La formación histórica de los pueblos del norte de Hispania. El caso de Callaecia como paradigma*. «Veleia», 1 (1984). Vitória, p. 271-287.
- (1992) — *Aproximación crítica al estudio de la etnogénesis. La experiencia de Gallaecia*. In ALMAGRO GORBEA, Martin; RUIZ ZAPATERO, Gonzalo, eds. — *Paleoetnología de la Península Ibérica*. Actas del I Congreso de Paleoetnología de la Península Ibérica. «Complutum», 2-3, Madrid, p. 35-43.
- (1998) — *Reflexions en clave histórica sobre Monte Mozinho*. In *Homenagem a Carlos Alberto Ferreira de Almeida – I*. «Cadernos do Museu», 2. Penafiel, 1998, p. 37-50.
- (2005) — *Novas perspectivas sobre a vida nos castros galaico-romanos*. In *Castro, um lugar para habitar*. Colóquio «Cadernos do Museu», 11. Penafiel: Museu Municipal, p. 225-231.
- (2010) — *El moderno debate sobre la romanización*. «Veleia», 27. Vitória, p. 239-253.
- (2015) — *La revolución del paisaje de Gallaecia en presencia del catalizador romano*. In PEREIRA-MENAUT, Gerardo; PORTELA, Ermelindo, eds. — *El territorio en la historia de Galicia. Organización y control. Siglos I-XXI*. Santiago de Compostela: Universidade, p. 15-35.
- PÉREZ VILATELA, Luciano (2000) — *Lusitania: Historia y Etnología*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- PLACIDO SUÁREZ, Domingo (2004) — *La configuración étnica del occidente peninsular en la perspectiva de los escritores grecorromanos*. «Studia Historica – Historia Antigua», 22. Salamanca, p. 15-42.
- (2009) — *Los pueblos prerromanos y sus observadores*. In SASTRE PRATS, Inés, coord. — *Arqueología Espacial: Identidades*. «Arqueología Espacial», 28. Teruel, p. 47-61.
- RACZYNSKA, Marta (2016) — *Rethinking the “otherness”. Selected aspects of Roman proto-ethnography of the European Barbaricum*. «Kultura i Historia», 29. Lublin, p. 102-121.
- REDENTOR, Armando (2011) — *A cultura epigráfica no Conventus Bracaraugustanus (Pars Occidentalis). Percursos pela sociedade brácara da época romana*. Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. 2 vols.
- REHER, Guillermo S. (2011) — *The “Introduction to Ethnicity Syndrome” in Proto-historical Archaeology*. In MOORE, Tom; ARMADA, Xose-Lois, eds. — *Atlantic Europe in the First Millennium BC: Crossing the divide*. Oxford: Oxford University Press, p. 656-667.
- REHER, Guillermo S.; FERNÁNDEZ-GÖTZ, Manuel (2015) — *Archaeological narratives in ethnicity studies*. «Archeologické rozhledy», 67 (3). Praga: [s.ed.], p. 400-416.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, Antonio (1977) — *Galicia Meridional Romana*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- (1979) — *Augusto e Hispania. Conquista y organización del norte peninsular*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- coord. (1996) — *Lycvs Avgvsti, I. El amanecer de una ciudad*. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, Antonio; FERRER SIERRA, Santiago (2014) — *Augusto na Fisterra ibérica. Entre a vitória cântabra e os albores do culto imperial...* Lugo: Concello de Lugo.
- ROYMANS, Nico (2004) — *Ethnic Identity and Imperial Power. The Batavians in the Early Roman Empire*. «Amsterdam Archaeological Studies», 10. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- RUIZ ZAPATERO, Gonzalo (2009) — *Etnicidad protohistórica y arqueología: límites y posibilidades*. In SASTRE PRATS, Inés, coord. — *Arqueología Espacial: Identidades. Homenaje a M.^a Dolores Fernández-Posse*. «Arqueología Espacial», 27. Teruel: Seminario de Arqueología y Etnología Turo-lense, p. 13-27.

- RUIZ ZAPATERO, Gonzalo; ÁLVAREZ SANCHÍS, Jesús (2002) — *Tras la identidad de los Vettones: arqueología y etnicidad*. «SPAL», 11/2. Sevilha, p. 253-275.
- SHENNAN, Stephen J. (1989) — *Introduction: archaeological approaches to cultural identity*. In SHENNAN, S. J., ed. — *Archaeological approaches to cultural identity*. «One World Archaeology», vol. 10. London: Unwin Hyman, p. 1-32.
- SIAPKAS, Johannes (2003) — *Heterological Ethnicity. Conceptualizing identities in ancient Greece*. «Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations», 27. Uppsala: Uppsala Universitet.
- SILVA, Armando C. F. (2007) — *A Cultura Castreja no Noroeste de Portugal*, 2.^a ed., rev. e atualizada. Paços de Ferreira: Câmara Municipal/Museu Citânia de Sanfins [1.^a ed. 1986].
- SMITH, Roland R. R. (1988) — *Simulacra Gentium: the Ethne from the Sebasteion at Aphrodisias*. «The Journal of Roman Studies», 78, p. 50-77. DOI: <https://doi.org/10.2307/301450>.
- SMITH, Stuart T. (2003) — *Wretched Kush. Ethnic identities and boundaries in Egypt's Nubian empire*. London-New York: Routledge.
- STANTON, Gregory H. (2009) — *The Eight Stages of Genocide*. In TOTTEN, Samuel; BARTROP, Paul R., eds. — *The genocide studies reader*, p. 127-129. Ed. original de 1996, como documento de estudo apresentado ao Departamento de Estado dos EUA. New York: Routledge.
- TRANOY, Alain (1981) — *La Galice Romaine. Recherches sur le nord-ouest de la péninsule ibérique dans l'Antiquité*. Paris: Diffusion de Boccard.
- UCKO, Peter (1989) — *Foreward*. In SHENNAN, Stephen J., ed. — *Archaeological approaches to cultural identity*. «One World Archaeology», vol. 10, p. iii-xxi. London: Unwin Hyman.
- VOSS, Barbara L. (2015) — *What's new? Rethinking ethnogenesis in the Archaeology of Colonialism*. «American Antiquity», 80 (4), p. 655-670.
- WEIK, Terrance M. (2014) — *The Archaeology of Ethnogenesis*. «Annual Review of Anthropology», 43, p. 291-305.
- WHITTEN JR., Norman E. (1996) — *Ethnogenesis*. In LEVINSON, David; EMBER, Melvin — *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Henry Holt and Co., p. 407-411.
- WOOLF, Gregory (2009) — *Cruptorix and his kind. Talking ethnicity on the middle ground*. In DERKS, Ton; ROYMANS, Nico, eds. (2009) — *Ethnic Constructs in Antiquity. The role of power and tradition*. Amsterdam University Press, p. 207-217.
- (2013) — *Ethnography and the Gods in Tacitus' Germania*. In ALMAGOR, Eran; SKINNER, Joe, eds. — *Ancient Ethnography. New Approaches*. London: Bloomsbury, p. 133-152.

ALDEAMENTOS JESUÍTICOS NA AMÉRICA PORTUGUESA: CONTROLE ESPIRITUAL E TEMPORAL (1650-1700)

ANA ELISA ARÊDES*

Resumo: O objetivo deste trabalho é investigar os mecanismos que foram usados nos aldeamentos jesuíticos para conversão indígena. A partir de textos produzidos por jesuítas na segunda metade do século XVII e das diretrizes que constam na *Lei do Regimento das Missões do Maranhão e Grão-Pará* (1686), observaremos como o cotidiano dos aldeados era construído a fim de ensinar e impor aos indígenas a forma de viver europeia, bem como analisaremos o modelo de sociedade cristã emulado nos aldeamentos. Desse modo, priorizamos nesta análise um período em que se intensificou a construção de aldeias no Brasil e floresceram os debates sobre as missões nos sertões.

Palavras-chave: aldeamentos; jesuítas; América portuguesa; catequização.

Abstract: This work will aim to investigate the mechanisms that have been used in «aldeamentos» to convert the natives. Based on texts produced by Jesuits and from the guidelines contained in the *Law of the Rules of the Missions of Maranhão and Grão-Pará* (1686), we will observe how the daily life of the natives was built in order to teach and to impose the European lifestyle, as well as analyze the Christian society model emulated in the «aldeamentos». In this work, we will prioritize an period in which the construction of «aldeamentos» was intensified in Brazil and the discussions about the villages in the badlands began.

Keywords: mission Villages; jesuits; portuguese America; catechesis.

Fundada em 1534 por iniciativa de Inácio de Loyola, a *Societatis Iesu* tinha a tarefa do apostolado como seu maior objetivo. Em meio à Contrarreforma, essa proposta estava em total consonância com a tentativa de reativação católica em relação à divisão

---

* Doutoranda em História na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Email: anaelisaarede@gmail.com.

da cristandade. Nos termos das *Constituições* da Companhia de Jesus (1555): «O fim desta Companhia não é somente atender a salvação e perfeição das almas com a Graça divina, mas com a mesma intensidade procurar ajudar na salvação e perfeição das almas dos próximos»¹. Logo, para os jesuítas, a atuação missionária estava conectada a uma atitude militante e era, não somente uma conquista das almas, mas também uma forma de devoção, de servir a Deus e à cristandade católica e, conseqüentemente, de servir à própria ordem.

A expansão da fé católica na América portuguesa do século XVI significava consolidar a presença da Coroa e conduzir o Gentio ao grémio da Igreja e ao corpo místico do império português². Os poderes secular e eclesiástico eram indissociáveis e, segundo as regras do Padroado régio, o rei era a maior autoridade da Igreja em território luso, tendo o «direito de invadir, conquistar, subjugar e submeter todas aquelas pessoas à perpétua servidão, que se situarem fora dos limites do orbe cristão»³.

A ação catequética da Companhia se expandiu pela América portuguesa, assim como os modelos de evangelização desenvolvidos por seus religiosos, desde 1549 até os decretos pombalinos que culminaram na expulsão dos jesuítas em 1759⁴. Os jesuítas que se envolveram no trabalho catequético junto aos indígenas elaboraram discursos e debateram entre si a fim de deliberar sobre o que era proveitoso ou não para a evangelização dos índios, para a salvação de suas almas e para a conseqüente elevação espiritual do pregador que, por meio da dedicação ao trabalho apostólico, buscava servir e louvar a Deus e receber a Graça para a salvação de sua alma.

Nos aldeamentos missionários, a estratégia evangelizadora dos inacianos se baseava no afastamento dos indígenas de suas aldeias de origem enquanto os introduzia em outra vida, que seria guiada pela fé, doutrina e princípios morais católicos. Para os jesuítas, isso significava abandonar o passado devasso e os maus costumes e, simultaneamente, aproximar-se da salvação. Além da razão catequética, essas aldeias tinham finalidades económicas e políticas associadas ao projeto colonizador, uma vez que, os jesuítas visavam incorporar os índios ao corpo de súbditos da Coroa portuguesa⁵.

---

¹ CONSTITUICIONES, 1: 3, ponto 3.

² HANSEN, 2003: 33.

³ BOOFF, 1992: 52.

⁴ Em 1549, junto com a armada do Governador-Geral do Brasil, Tomé de Souza, cinco jesuítas liderados pelo padre Manuel da Nóbrega chegaram ao Novo Mundo para conduzir as Missões Portuguesas do Ocidente. Acolhidos e protegidos pela Coroa portuguesa, eles fundaram as primeiras missões, igrejas, colégios e aldeamentos destinados à redução indígena. Passados séculos, o Marquês de Pombal decretou o fim das missões jesuítas no Brasil em 1757, alegando que os jesuítas tinham poder total sobre os índios e que as reduções jesuíticas desafiavam o poder da Coroa, por serem autossuficientes e isoladas (CORNELLI, 2016: 37). Nesse ano, o *Regimento das Missões* (1686) foi revogado e substituído pelo *Diretório dos Índios*, que, por sua vez, foi adotado em todas as áreas da América portuguesa em 1758.

⁵ MONTEIRO, 1994: 34.

Tendo essas questões em vista, este trabalho tem como objetivo investigar os mecanismos usados pelos jesuítas para converter a mente e o corpo dos indígenas, fosse pelo medo ou pelo amor, como fora enunciado por Nóbrega na década de 1550⁶. A partir de textos produzidos por jesuítas, em particular António Vieira e Jacob Roland, e das diretrizes que constam na *Lei do Regimento das Missões* (1686), observaremos como o cotidiano dos aldeados era construído a fim de ensinar e impor aos indígenas a forma de viver europeia, bem como analisaremos o modelo de sociedade cristã emulado nos aldeamentos. Portanto, produzida no interior da sociedade hierarquizada de Antigo Regime, a documentação selecionada foi desenvolvida a partir do ponto de vista de agentes a serviço da Coroa portuguesa e do papado.

Os jesuítas portugueses, assim como capuchinhos franceses, defendiam que a forma autorizada e legítima de construir argumentos sobre os índios e sobre o trabalho catequético seria a partir da experiência missionária⁷. Nesse sentido, os discursos produzidos por jesuítas reivindicam as experiências oriundas das situações que os padres vivenciaram e retiraram conhecimentos particulares sobre os personagens e sobre as ações humanas. Além disso, os discursos missionários do século XVII compartilhavam não só os preceituários técnicos retóricos que condicionavam a matéria, o conteúdo e o formato dos textos, como também uma série de tópicos discursivos e, em especial, de tópicos missionários⁸.

Com o uso dos lugares-comuns associados à prática evangélica, esses discursos tratavam, sobretudo, de ressaltar a convertibilidade do indígena. Essa questão estava associada à reafirmação da importância da empresa pedagógico-catequética no Novo Mundo, que, por sua vez, era constantemente mobilizada para reforçar, como artifício argumentativo, os pedidos de recursos humanos e materiais que os religiosos faziam a autoridades régias, eclesiásticas e da administração colonial.

Em contrapartida, a *Lei do Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará* (1686) apresenta normas elaboradas mediante as crescentes queixas

⁶ A conversão pelo amor e pelo medo foram elaboradas por Nóbrega em missivas que enviou para outros jesuítas e no *Diálogo sobre a conversão do Gentio* (1556-1557). A «via amorosa» aplicava o exemplo da pregação evangélica: desarmada, a catequese deveria priorizar o ensino da leitura e escrita da língua portuguesa e o aprendizado da língua dos indígenas pelos missionários (para tradução e comunicação do catecismo, dos textos doutrinários, dos cantos, rezas e sacramentos). Progressivamente, esse método foi abandonado por Nóbrega, que, ao duvidar de sua eficiência, percebeu ser necessário outro caminho para a conversão na América Portuguesa. No entanto, após a morte do Bispo Sardinha pelos caetés, Nóbrega aponta o caminho da conversão «pela via do medo», em que, por meio de punições aplicadas a alguns índios, o medo sujeitaria todos ao rei, à lei e à fé. Cf.: NÓBREGA, 1954.

⁷ Cf.: D'EVREUX, 1615; VIEIRA, 1995.

⁸ Exemplos dessas tópicos são: o espírito missionário como forma devocional; a inconstância da alma indígena; a guerra; a fidelidade do missionário à Coroa; a antropofagia; a incapacidade de autogovernança dos índios; a poligamia; as línguas bárbaras.

apresentadas, na Corte e nas Câmaras, por missionários e por colonos⁹. A fim de defenderem suas posições, esses agentes engendravam alianças no interior da estrutura administrativa da monarquia corporativa portuguesa. Os colonos recorriam às câmaras locais que, por meio de petições, requerimentos e papéis políticos, levavam as demandas à Corte. Já os jesuítas recorriam diretamente àqueles irmãos que na hierarquia da Companhia ocupavam posições superiores, aos nobres e, até mesmo, ao rei. Nesse contexto, o *Regimento* reúne pragmáticas que são resultado da ação mediadora do Estado, em especial da Junta dos Negócios do Maranhão, em relação aos conflitos entre colonos e missionários, sobretudo jesuítas. Desse modo, como enuncia Farage, a Coroa buscava por soluções de «compromisso entre as demandas dos moradores e missionários»¹⁰.

TUTELA E DISCIPLINA: ESTRATÉGIAS JESUÍTICAS NA CONVERSÃO DOS «GENTIOS DO BRASIL»

No século XVI, foram instaladas as primeiras aldeias missionárias na América portuguesa, por iniciativa dos religiosos jesuítas e com o apoio da administração local. A prática da pregação itinerante foi gradativamente abandonada e os missionários se concentraram em dois grupos, os que permaneciam nos aldeamentos e aqueles que iam para as missões em direção aos sertões, sendo seu objetivo, em geral, persuadir os índios, pela palavra ou pela força, para que abandonassem suas aldeias de origem e descessem os rios rumo ao litoral, onde seriam assentados nos aldeamentos e convertidos à fé e aos costumes cristãos. Ao descer para o litoral, os índios abriam espaço para a expansão dos territórios administrados pela Coroa, uma vez que se estendia a área de penetração das missões catequéticas e das entradas de exploração, que percorriam o interior em busca das riquezas da terra e de terras para a criação de gado.

Construídos especificamente para reunir índios, os aldeamentos missionários eram espaços organizados de modo a converter os «Gentios» em súbditos cristãos e em força produtiva de trabalho. Segundo o *Regimento* (1686), os índios que chegassem às aldeias do litoral deveriam nelas permanecer por dois anos para que fossem doutrinados na fé cristã. Nesse período, os índios se dedicariam exclusivamente ao trabalho

---

⁹ Enquanto os jesuítas acusavam os colonos de «maus cristãos», movidos pela cobiça, os colonos acusavam os jesuítas de descumprirem as determinações régias sobre a repartição do uso da mão de obra dos indígenas aldeados. No século XVII, os conflitos entre moradores e jesuítas atingiram pontos extremos, como a destruição armada de aldeamentos missionários nos sertões (como os casos, estudados por Anne Santos, de seis aldeias no sertão da Jacobina que foram destruídas por tropas convocadas por membros da elite local, em 1669); e as expulsões de jesuítas de cidades (em 1640, foram expulsos em São Paulo e, no mesmo ano, os colonos do Rio de Janeiro cercaram o colégio da Companhia e foram contidos pelo governador Salvador Correia de Sá e Benevides; em 1661, os jesuítas foram expulsos de São Luís).

¹⁰ FARAGE, 1991: 32.

nas roças da aldeia e, após esses primeiros anos, eles poderiam vender seus serviços para os moradores das cidades, vilas e lugares próximos às aldeias¹¹.

Como ressalta Almeida, se para os colonos, as aldeias podiam ser vistas como redutos de mão de obra, para os índios podiam significar terra, proteção e a ocupação de um espaço de negociação com as autoridades locais e, assim, uma possibilidade de formar alianças com os portugueses¹². No entanto, significava também estar sujeito às determinações régias, às normas estabelecidas pelos religiosos, à doutrina cristã, aos trabalhos forçados e castigos determinados por seus tutores, fossem eles religiosos ou seculares.

Segundo Monteiro, os aldeamentos inseriam os índios na sociedade colonial ao preservarem alguns aspetos da organização social dos povos indígenas — como a estrutura política, a moradia, as técnicas aplicadas nas roças e os géneros alimentares produzidos — sobre a grade de normas fixadas pelos jesuítas¹³. Portanto, o estabelecimento de um sistema de organização temporal e espacial nos aldeamentos ia além da relação de dependência entre a salvação da alma e o seguimento de um conjunto de regras reveladas por Deus nas Escrituras e pela Igreja.

Aos olhos católicos contrarreformados, crer era obedecer e, para garantir a remissão dos pecados e a salvação da alma, era necessário cumprir os preceitos e se afastar dos pecados mortais e veniais. Tendo isso em vista, Inácio de Loyola indica que o bom cristão deveria recorrer à vida exemplar, sem excessos, a fim de distanciar as tentações do inimigo e se aproximar dos exemplos de virtude¹⁴. No entanto, a disciplina estabelecida nas aldeias era o caminho para se cultivar a boa conduta dos aldeados e ensinar a submissão a regras, sendo que, a partir da introjeção da submissão, os índios seriam capazes de serem súbditos de Deus e do reino de Portugal.

Além disso, a disciplina, somada à tutela dos jesuítas, seria o remédio para a «inconstância da alma selvagem». A necessidade de uma vida regrada nos aldeamentos jesuíticos justificava-se como solução dos obstáculos à conversão, como os maus costumes e a inconstância, largamente observados pelos religiosos em seus textos, desde Manuel da Nóbrega. Como coloca Eduardo Viveiros de Castro, a inconstância passou a ser assimilada como uma característica do «caráter ameríndio», associada à noção de índio «mal-converso», o qual abriria mão da fé e do trabalho para retornar ao sertão e aos seus antigos costumes selvagens e bárbaros¹⁵.

¹¹ Dentre os serviços que poderiam vender, encontram-se atividades com diferentes níveis de especialização, por exemplo: o trabalho em roças; o remo de canoas; a criação dos filhos dos colonos e a feitura de farinhas.

¹² ALMEIDA, 2015: 128.

¹³ MONTEIRO, 1994: 126.

¹⁴ LOYOLA, 2008: 101.

¹⁵ CASTRO, 2002: 187.

Em *De procuranda Indorum Salute*, o jesuíta José de Acosta defende que a conversão era a promoção da salvação das almas indígenas e da superação de «sua ferocidade nativa»¹⁶. No entanto, a fim de eliminar os maus costumes e a inconstância da alma nos aldeamentos, tornou-se indispensável que houvesse polícia, ou seja, um conjunto de regras que regesse a coletividade, de modo a se cultivarem costumes honestos nos índios. Essas regras impostas aos aldeados compartimentavam os momentos do seu dia em oração e trabalho, fazendo com que os jesuítas tivessem jurisdição espiritual sobre suas almas e temporal sobre seus corpos.

Em suma, nos aldeamentos, todas as horas do dia eram preenchidas com orações, missas, trabalho, aulas de ler e escrever, catequeses, ofícios e refeições. Enquanto era Visitador-Geral, António Vieira sistematizou o *Regulamento das Aldeias* (1658-1660), em que propunha uma ordenação do funcionamento dos aldeamentos de missão¹⁷. Segundo o jesuíta, o dia de um índio aldeado deveria começar com uma oração e, em seguida, uma missa, a qual começaria assim que o sol nascesse. Ao fim da celebração, os jesuítas ensinariam aos índios a doutrina, especificamente: o Padre-Nosso, a Ave-Maria, o Credo, os Mandamentos de Deus e da Igreja, os sacramentos, o ato de contrição, confissão e um diálogo do catecismo breve. Após isso, alguns índios iriam para a lavoura e outros para a escola, onde, além da doutrina, aprenderiam a cantar, a tocar instrumentos e, aqueles de maior engenho, a escrever e a ler. Antes do pôr-do-sol, a doutrina deveria ser ensinada para adultos e crianças e, depois de concluída, os meninos, em ordem, dariam a volta entorno da praça da aldeia cantando o Credo, os Mandamentos, encomendando as almas do purgatório e rezando um Padre-Nosso e uma Ave-Maria. Além dessas determinações, Vieira elenca atividades periódicas singulares, as quais adequavam a rotina do aldeamento às especificidades dos dias santos, domingos e festividades religiosas¹⁸.

Com objetivo de converter a mente e o corpo do indígena, a ocupação racional do tempo era uma estratégia para que fosse eliminada a ociosidade, considerada a origem de muitos males¹⁹ por introduzir a malícia, a suspeita e a mentira²⁰. O combate ao ócio se dava pelo exemplo de trabalho para que os ociosos imitassem²¹. Assim, todos aldeados

¹⁶ ACOSTA, 1992: 573.

¹⁷ VIEIRA, 1984: 75.

¹⁸ Assim, diz que, nos domingos e dias santos, todos os aldeados deveriam ouvir a missa juntos e, se algum faltasse, o padre deveria tomar nota de seu nome e repreendê-lo e, se tornasse a faltar, seria castigado. Na véspera do domingo e de dias santos, os índios poderiam se reunir para recreação até às 22 ou 23 horas, quando os religiosos tocariam o sino e os índios se recolheriam às suas casas. Nas segundas-feiras, após a missa da manhã, o padre e os índios deveriam ir rezar na igreja e no cemitério. Durante a doutrina da manhã nos sábados e nos dias de Nossa Senhora, seria rezado um Salve-Rainha e, nos sábados a tarde e vésperas dos dias de Nossa Senhora, as Ladainhas seriam rezadas no lugar da doutrina. Em todas as sextas da Quaresma, fariam-se procissões dos Passos acompanhadas pela reza de Ladainha e da prática da Paixão. VIEIRA, 1984: 80.

¹⁹ AQUINO, 2001: 711.

²⁰ VIEIRA, 2000: 522.

²¹ AQUINO, 2001: 713.

deveriam se ocupar continuamente, fornecendo exemplos de constância e de conduta honrada, o que impediria que a ociosidade fosse plantada.

No *Regimento*, é estabelecido que os padres missionários cultivassem nos índios a «vida honesta de seu trabalho», para que eles não vivessem ociosos. A reprodução económica da aldeia era garantida pelo do trabalho, principalmente por meio do comércio de bens, agropecuários e manufaturados, e da compra e venda do trabalho dos índios²².

Entretanto, a reprodução do quotidiano regrado não poderia ser unilateral: tanto índios quanto jesuítas deveriam reiterá-las todos os dias, nos tempos adequados. Nos momentos em que não havia imposição de ocupações, os índios poderiam escolher e realizar suas atividades, desde que seguissem os princípios morais que permeavam o restante do dia. Em carta ao Provincial do Brasil, Vieira narra um acontecimento decorrido numa aldeia no Maranhão. Ele conta que dois padres testemunharam índios reunidos em oração no momento dado a passatempos²³, o que foi avaliado por Vieira como um exemplo que demonstrava a frutificação do trabalho missionário nas aldeias. No entanto, o remetente não avaliou o caso como excecional, pelo contrário:

E posto que esta vez se estimou este caso pela novidade, de então para cá é cousa tão ordinária nas aldeias, que todos os que vamos a elas [aldeias] experimentamos esta piedade e curiosidade nos índios; porque depois de lhe ensinarmos a doutrina rezam em comunidade, como se faz todas as manhãs e tardes na igreja, e recolhidos à noite a suas casas os ouvimos outra vez rezar, e repetir o mesmo que lhe ensinamos. Não crera isto destes homens quem de antes os conhecera, e vira quão inclinados são a gastar as noites em seus brincos e passatempos; mas tanto pode a graça sobre a natureza. Nem nós lhe tiramos ou proibimos o seu cantar e bailar, nem ainda beber e alegrar-se, contanto que seja com a moderação devida²⁴.

Assim, demonstrava-se os resultados benéficos da obediência às regras e, consequentemente, o sucesso do ensino da doutrina, do ódio ao pecado, do temor de Deus e da valorização da honestidade. É claro que, para os jesuítas, os índios só poderiam integrar os corpos da monarquia portuguesa e da cristandade católica por meio da internalização das regras e, consequentemente, da reprodução da obediência. Portanto,

²² Entendia-se por comércio as trocas, compras e vendas de géneros e a compra e venda do serviço dos índios. Segundo o *Regimento*, os géneros teriam preço fixo pela Câmara, com assistência do Governador e do Ouvidor geral. Os salários dos índios seriam determinados pelo Governador com conselho e assistência do Prelado da Companhia de Jesus e do Prelado dos Padres de Santo António, sendo que o pagamento era dividido em duas partes (a primeira antes do serviço e a segunda após o fim da tarefa).

²³ Os jesuítas não se opunham a jogos ou brincos, desde que fossem honestos, ou seja, que não fomentassem os vícios. Cf. GUSMÃO, 2004.

²⁴ VIEIRA, 2003a: 172.

sujeitar-se a uma ordem significava abandonar o passado devasso e ser assimilado pela república. A aldeia, por seu turno, significava um *locus* de reprodução do corpo social. Nesse sentido, as diretrizes de construção do aldeamento correspondiam a um modelo de sociedade cristã, que superaria, segundo os discursos jesuítas, todos os outros, uma vez que os cumprimentos da Lei e das determinações da Igreja proporcionariam a perfeição da sociedade.

Essas concepções perduraram na Companhia mesmo após a expulsão dos jesuítas do reino e dos domínios de Portugal, em 1759. Nesse sentido, verificamos que, em *A República de Platão e os Guaranis* (1793), o padre inaciano José Manuel Peramás descreve os aldeamentos como um modelo de organização social que supera a república platônica²⁵. Ao elaborar uma utopia guaranítica, Peramás ressalta que, sendo realizados de modo genuíno e imaculado, os aldeamentos seriam sociedades em que os vícios e os crimes inexistiriam. Por outro lado, a felicidade, proporcional ao cumprimento dos mandamentos de Cristo, seria plena, tendo em vista que quanto mais assíduos aos cultos divinos e firmes na fé são os povos, mais perfeitas e felizes são as sociedades.

Segundo a patrística, a desobediência, pecado contra a vontade divina, era o erro que caracterizava os descrentes, enquanto que, o mais agudo modelo de obediência encontrava-se em Deus Filho, que, obediente ao Deus Pai, morreu na cruz e recebeu seu prêmio na ressuscitação²⁶. Desse modo, a obediência era necessária a todo cristão e, dessa forma, a todo súbdito, uma vez que o governante era causa segunda de Deus. Pecado e erro político, a desobediência era signo dos vícios e da ruína, ao passo que a obediência enxertava na alma todas as virtudes²⁷.

A experiência missionária era mobilizada para fundamentar a imposição de normas pelos jesuítas aos indígenas. Nesse sentido, aos olhos dos missionários, o conjunto dessas experiências acumuladas pelo tempo evidenciava as demandas, as necessidades e as carências específicas das aldeias. Em carta enviada a D. João IV, em 1654, Vieira indicou remédios para que os índios fossem governados de forma mais proveitosa e fossem eliminadas as dificuldades enfrentadas nas missões²⁸. Dentre as indicações, Vieira ressalta que era necessário que os índios estivessem «totalmente sujeitos»; e, para isso ocorrer, seria preciso que religiosos os governassem. Nesse tópico, Vieira reforça a necessidade da tutela nos aldeamentos: «tem mostrado a experiência que, segundo o natural e a capacidade dos índios, só por este modo podem ser bem governados e conservarem-se em suas aldeias»²⁹.

²⁵ PERAMÁS, 1946: 21.

²⁶ AGOSTINHO, 2007: 158.

²⁷ VIEIRA, 1998: 540.

²⁸ VIEIRA, 2003b: 448.

²⁹ *Idem*.

Apesar de se estabelecer como tradição na prática missionária entre os jesuítas da América portuguesa, a necessidade de reduzir os indígenas nos aldeamentos foi contestada pelos padres João de Barros e Jacob Roland. Esses inacianos que, a partir de 1666, trabalharam como missionários junto aos Tapuias no sertão das Jacobinas, interior da capitania da Baía, protagonizaram um debate interno na Companhia de Jesus sobre a continuidade dos descimentos dos índios para o litoral e a criação de novos aldeamentos no sertão.

Em *Quaestio* (1667), Roland considera que é uma sentença de morte retirar os índios de suas terras, pois eles não sobreviviam à fome, à miséria e aos maus causados pelo ar do litoral. Desse modo, Roland contesta as pragmáticas jesuítas estabelecidas no século XVI ao afirmar que «não há nenhuma razão de tirar os índios de seus sertões para iniciá-los nos princípios cristãos»³⁰. Além disso, o jesuíta refutou a argumentação de que a redução era prática incontestável fundada no costume, pois considerava que existiriam mais índios e mais perigos em sua época do que nas anteriores. No entanto, as posições de Roland não convenceram a Companhia em abandonar o projeto dos aldeamentos no litoral e, de modo reativo, alguns jesuítas chegaram a contestar a legitimidade das conversões realizadas nas Jacobinas por ele e seu companheiro Barros³¹.

Essa discussão se alargou entre os jesuítas no Brasil, os quais ficaram divididos entre os que, como Vieira, defendiam os aldeamentos missionários afastados dos povoadamentos como principal estratégia evangelizadora e aqueles que, como Rolland, sustentavam que os descimentos dos índios deveriam ser adotados como estratégia missionária predominante. No entanto, entre 1684 e 1694, no Maranhão, foram fundados pelo menos cinco aldeamentos jesuíticos, sendo três do povo Quiriri, um dos Carurus e um Acará³². A intensidade de construção de aldeamentos nessa década se deu em resposta às determinações dos Padres Gerais Charles de Noyelle e Tirso Gonzalez, que promoveram a necessidade de se erguer aldeias junto aos Provinciais do Brasil. Desse modo, a Companhia, baseada nas questões levantadas por Nóbrega e Anchieta, permaneceu fiel ao projeto dos aldeamentos, que eram vistos como forma segura de vencer a inconstância da alma indígena e de evitar que os índios voltassem aos maus costumes após a conversão³³.

³⁰ ROLAND *apud* POMPA, 2002: 92.

³¹ Como demonstrou Santos, o padre Simão de Vasconcelos, apesar de apoiar as aldeias nos sertões, contestou as conversões nas Jacobinas em carta P. João Paulo Oliva, Prepósito Geral da Companhia (1667). Segundo ele, as conversões e os batismos administrados na aldeia deveriam ser postos à prova para verificar se o acontecimento era casual ou provinha da Graça de Deus. SANTOS, 2007: 66.

³² GUSMÃO, 2011a: 470; GUSMÃO, 2011b: 500.

³³ Os padres Roland e Barros contribuíram para a permanência das aldeias das Jacobinas, oito no total. No entanto, seis das oito aldeias foram destruídas por tropas armadas articuladas por Garcia de Ávila, em 1669. As duas que resistiram, aldeia de Nossa Senhora de Natuba e aldeia de Canabrava, continuaram a existir até 1758, quando foram dissolvidas em consequência das determinações pombalinas (SANTOS, 2017: 50).

Apesar de apoiarem as missões nos sertões, as quais estavam fixadas nas aldeias nativas dos indígenas, os padres Barros e Roland reiteraram a imprescindibilidade da presença dos jesuítas na região para a administração espiritual e temporal das aldeias e dos índios. Segundo Ana Santos, os jesuítas nos sertões, de modo análogo ao realizado nos aldeamentos missionários, garantiam provisões e atuavam na organização «de todos os aspetos do quotidiano da aldeia»³⁴.

Pela conversão, o índio tornava-se índio cristão, ou seja, súbdito livre. No entanto, para António Vieira, a tutela dos jesuítas sobre os «gentios» era condição necessária para que conservassem a fé e a submissão. Em vista disso, os religiosos actuariam como vigilantes da preservação da obediência entre os índios aldeados³⁵. Nesse sentido, os inacianos, apoiados em Agostinho, defenderam nas comunidades cristãs a máxima platônica de que o bem da república depende da boa criação, bem como a má criação acarreta toda a sua ruína. Desta forma, segundo os jesuítas, a boa criação dependia, como já visto, da obediência e do ensino dos costumes honestos, como também da vigiância, indústria e aplicação dos tutores³⁶.

O primeiro ponto do *Regimento* institui o governo espiritual, político e temporal das aldeias aos religiosos jesuítas e capuchinhos, que deveriam administrar as aldeias que integrassem a sua missão. Assim, o *Regimento* anulou as determinações da Provisão Régia de 1684, que permitia a divisão da administração das aldeias entre religiosos e seculares, medida que atendia uma demanda dos colonos que desaprovavam o fato dos eclesiásticos terem poder temporal e político sobre os índios.

Segundo Vieira, em carta enviada a D. João IV no ano de 1661, os índios cristãos reconheciam a importância do patrocínio dos jesuítas, uma vez que sabiam por experiência que somente estes os defendiam³⁷. Para Vieira, portanto, os conversos eram capazes de deliberar e de diagnosticar o que seria mais proveitoso para suas vidas. Assim, do ponto de vista dos religiosos, os índios cristãos reafirmariam o poder espiritual e temporal que os jesuítas exerciam nos aldeamentos, confirmando o domínio que os inacianos tinham sobre os corpos dos aldeados.

CONCLUSÃO

Como os modelos de Paulo e Agostinho, a conversão figurava uma cruz, em que o eixo horizontal, que descreveria a trajetória de vida do indivíduo, era dividido pelo vertical, que representaria o momento da conversão e, por isso, demarcaria uma cisão: do lado esquerdo existiria o passado devasso e do direito os efeitos da conversão. Segundo os preceitos teológico-políticos vigentes no século XVII, a empresa da evangelização

³⁴ SANTOS, 2017: 43.

³⁵ VIEIRA, 2003b: 452.

³⁶ Os tutores diferem dos pais no cuidado, mas não na obrigação. Cf. GUSMÃO, 2004.

³⁷ VIEIRA, 2003c: 489.

nas Américas não se apresentava como um trabalho simples. As resistências indígenas, frequentemente lidas como produto da «inconstância da alma», permaneciam, assim como a imposição da fé, fosse pela via do amor ou do medo.

Assim, os jesuítas buscaram evangelizar por meio da disciplina e da luta para a preservação e controle das vidas dos indígenas. A imposição da racionalização do tempo, em que todos os momentos do dia eram ocupados por atividades pré-determinadas, era a principal estratégia aplicada nos aldeamentos para a introjeção dos costumes europeus e da fé cristã nos indígenas. Cabia, portanto, aos jesuítas exercer a vigilância sobre os indígenas aldeados, para tanto mantinham registos em que atualizavam o estado do aldeamento, bem como avaliavam os frutos e as dificuldades da conversão³⁸. Com esses procedimentos, os jesuítas aplicados no serviço missionário tinham como objetivo superar a suposta ausência de fé, lei e rei entre os indígenas.

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, José (1992) — *De procuranda Indorum Salute*. In SUESS, P., org. — *A Conquista Espiritual da América Espanhola: 200 documentos, Século XVI*. Petrópolis: Vozes.
- AGOSTINHO (2007) — *De Trinitate: Livros IX-XVII*. São Paulo: Paulinas Editora.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino (2015) — *Aldeias indígenas no Rio de Janeiro colonial: espaços de ressocialização e de reconstrução identitária e cultural*. «Revista Fronteiras & Debates Macapá», v. 2, n.º 1, jan./jun, p. 119-147. Disponível em <<https://periodicos.unifap.br/index.php/fronteiras>>. [Consulta realizada em 25/01/2017].
- AQUINO, Tomás de; CAPÓ, José Martorell, org. (2001) — *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca Autores Cristinos.
- BOOFF, Leonardo (1992) — *América Latina: da conquista à nova evangelização*. São Paulo: Ática.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de (2002) — *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- CONSTITUCIONES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. Disponível em <<http://goo.gl/w5MPOQ>>. [Consulta realizada em 05/10/2014].
- CORNELLI, Gabriele (2016) — *Platão e os Guaranis: utopias transatlânticas na obra De Administratione guaranica comparata ad Rempublicam Platonis commentarius de José Manuel Peramás*. In CORNELLI, Gabriele; FIALHO, Maria do Céu; LEÃO, Delfim, coords. — *Cosmópolis*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume. Disponível em <<http://hdl.handle.net/10316.2/40843>>. [Consulta realizada em 29/05/2018].
- FARAGE, Nádia (1991) — *As muralhas dos sertões. Os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GUSMÃO, Alexandre (2004) — *A arte de criar bem os filhos na idade da puerícia*. São Paulo: Martins Fontes.
- 2011(a) — *Carta ao Padre Geral Charles de Noyelle, Baía, 4 de Junho de 1687*. In FREITAS, César Augusto Martins Miranda de — *Alexandre de Gusmão: Da Literatura Jesuíta de Intervenção Social*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Tese de doutoramento.
- 2011(b) — *Annuae Litterae, Baía, 30 de maio de 1694*. In FREITAS, César Augusto Martins Miranda de — *Alexandre de Gusmão: Da Literatura Jesuíta de Intervenção Social*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Tese de doutoramento.

³⁸ Dentre os registos que os jesuítas deveriam manter, destacam-se as cartas anuais e os registos dos aldeados, nos quais os indígenas aldeados eram listados e processo de aprendizagem da doutrina de cada um era acompanhado.

- HANSEN, João Adolfo (2003) — *Introdução*. In VIEIRA, António; HANSEN, João Adolfo, org. — *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra.
- LOYOLA, Inácio de (2008) — *Escritos de Santo Inácio*. São Paulo: Edições Loyola.
- MONTEIRO, John Manuel (1994) — *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes Origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- NÓBREGA, Manuel; LEITE, Serafin, org. (1954) — *Diálogo sobre a conversão do gentio*. São Paulo: União Gráfica de Lisboa, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo.
- PERAMÁS, José Manuel (1946) — *La República de Platón y los Guaraníes*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- ROLAND, Jacob (2002) — *Quaestio: utrum tapuyas à Mediterranei proprius littora adducendi ut christianis iniciantur sacris an non*. In POMPA, Cristina — *O Lugar da Utopia: os jesuítas e a catequese indígena*. «Novos Estudos», n.º 64, nov., p. 83-95. Rio de Janeiro: Fundação Carlos Chagas.
- SANTOS, Anne (2017) — *Trato da perpétua tormenta: A conversão nos sertões de dentro e os escritos de Luigi Vincenzo Mamiani della Robere sobre os Kiriri (1666-1699)*. São Leopoldo: Faculdade de História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Tese de doutoramento.
- VIEIRA, António (1984) — *Regulamento das Aldeias*. «Forum educ», vol. 8, n.º 2, abr./jun, p. 75-88. Rio de Janeiro: Forum.
- (1998) — *Sermão Doméstico, pregado em 1689*. In VIEIRA, António — *Sermões*. Vol X. Erechim: Edelbra.
- VIEIRA, António; PÉCORA, Alcir, org. (1995) — *Escritos Históricos e Políticos*. São Paulo: Martins Fontes.
- (2000) — *Sermão da Quinta Domingo da Quaresma, pregado em 1654, na Igreja Maior (São Luiz)*. In VIEIRA, António; PÉCORA, Alcir, org. — *Sermões*. São Paulo: Hedra.
- (2003a) — *Carta ao padre Provincial do Brasil, datada de 1654*. In VIEIRA, António; HANSEN, João Adolfo, org. — *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra.
- (2003b) — *Carta ao Rei D. João IV, datada de 06/04/1654*. In VIEIRA, António; HANSEN, João Adolfo, org. — *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra.
- (2003c) — *Carta ao Rei D. Afonso VI, datada de 22/05/1661*. In VIEIRA, João Adolfo, org. — *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra.
- YVES D'EVREUX (1615) — *Suite de l'Histoire des choses mémorables advenue en Maragnan, ès années 1613 & 1614. Second Traité*. Paris: De l'imprimerie de François Huby.

MODOS DE FAZER «SANTOS»: A ESCRITA DE «VIDAS» DE VARÕES E MULHERES «ILUSTRES EM VIRTUDE» EM PORTUGAL (SÉCULOS XVII-XVIII)

PAULA ALMEIDA MENDES*

Resumo: Em Portugal, o período compreendido entre a segunda metade do século XVI e a primeira metade do século XVIII foi o palco de uma muito significativa produção e edição de «Vidas» de veneráveis e varões e mulheres «ilustres em virtude» portugueses, cujos objetivos imediatos de glorificação da personagem em questão, *ad maiorem gloriam Dei*, de edificação espiritual — e, não raras vezes, de instrumento de suporte aos procedimentos processuais com vista à beatificação ou canonização desse cristão excecional, falecido em «odor de santidade» — não podem, naturalmente, ser dissociados da ofensiva de disciplinamento, acentuada na moldura da Contrarreforma, e de construção de uma história da «santidade territorial». Tendo como pano de fundo esta problemática, este artigo procura chamar a atenção para os moldes em que os autores de «Vidas» de veneráveis e varões e mulheres portugueses «ilustres em virtude» desenvolveram a sua estratégia, no sentido de fixação da memória e de promoção e sustentação da *fama sanctitatis* dos biografados (P.^e João Cardim (S. J.), Infante Afonso Sanches e sua mulher, D. Teresa Martins, Margarida de Chaves). Neste enquadramento, haverá também que valorizar a crescente inclusão de estampas dos biografados que, não raras vezes, se convertiam em instrumentos de devoção, na medida em que formulavam, por sua vez, «modelos visuais» que apelavam à sensibilidade religiosa e os moldes em que estas se complementam com os textos, no sentido de, em muitos casos, tornar estas obras uma «alavanca» para que o processo tendo em vista a beatificação ou canonização tivesse o desfecho esperado.

Palavras-chave: «vidas» devotas; Portugal; santidade; virtudes heroicas; séculos XVII-XVIII.

Abstract: In Portugal, the period between the second half of the XVIth century and the first half of the XVIIIth century was the scene of a very significant production and edition of «Lives» of Portuguese men and women who were «illustrious in virtue», whose immediate objectives of glorification of the person in question, *ad maiorem gloriam Dei*, and spiritual edification — and in so many cases as an instrument

---

* CITCEM — Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Email: paula_almeida@sapo.pt, pmendes@letras.up.pt.

of support for procedures with a view to the beatification or canonization of this «exceptional Christian», who died in *fama sanctitatis* — can not, of course, be dissociated neither from the offensive of disciplining, accentuated in the framework of the Counter Reformation, and the construction of a history of «territorial holiness». Against this backdrop, this communication proposal seeks to draw attention to the ways in which the authors of «Lives» of men and women «illustrious in virtue» have developed a strategy, in the sense of memory fixation and promoting and sustaining the *fama sanctitatis* of some of these figures (Father João Cardim (S. J.), Afonso Sanches and his wife, Teresa Martins, Margarida de Chaves). In this context, the increasing inclusion of these men and women printed portraits, which have often become instruments of devotion, must also be emphasized, as they formulate «visual models» that appeal to religious sensibility and the ways in which they complement each other in the sense that, in many cases, these works become a support for the beatification or canonization process.

Keywords: devout «lives»; Portugal; holiness; «heroic virtues»; XVIIth-XVIIIth centuries.

1. «Se la santita ha il suo fondamento in un'esperienza religiosa, che assume nella comunità di riferimento i caratteri dell'eccezionalità, è evidente il rapporto esistente tra scelta di vita e riconoscimento della santita»¹. É com estas palavras que Sofia Boesch Gajano inicia o capítulo «La fabbrica dei santi», incluído na sua obra *La Santità* (1999), que equaciona várias dimensões relacionadas com o fenómeno da santidade, nas suas múltiplas representações e configurações.

Com efeito, como realçou a mesma autora, o fenómeno — e o problema — da «santidade» reveste-se de matizes diversos, que declinam molduras de natureza vária: e, nesse sentido, poderemos falar de «santidade vivida», «santidade reconhecida» e «santidade negada»². Efetivamente, ainda que a perceção pública, tanto a nível social, como cultural, tenha um peso fundamental na construção da *fama sanctitatis* dos cristãos considerados excecionais — valorizando, especialmente, as virtudes, os milagres, o poder taumatúrgico, etc. —, no sentido de reconhecimento de uma «vida perfeita» nos moldes cristãos, a ratificação da santidade depende, desde a criação do processo de canonização no século XII, por Alexandre III, da Cúria romana. E, não raras vezes, os processos acabam por não alcançar o desfecho esperado, elevando o candidato aos altares, embora isso não signifique que muitos desses «santos» tenham deixado de ser objeto de cultos de natureza local.

É bem sabido como a fixação da memória através do registo escrito, plasmada na hagiografia e na biografia devota, assim como através do registo visual — sobretudo da iconografia e da estatuária — se revestiu, desde o cristianismo primitivo, de uma centralidade inegável, na moldura da construção de «santos» e da coagulação de retratos e modelos de santidade, que se inscreviam, frequentemente, em uma moldura enformada pela dimensão do «maravilhoso», que seduzia e fascinava fiéis e leitores.

¹ GAJANO, 1999: 77.

² GAJANO, 1999: 77-80.

A Época Moderna foi pródiga, não apenas em Portugal, como também em outros espaços católicos, na «arte de fazer santos», através da escrita de textos de tónica hagiográfica, que, não raras vezes, eram acompanhados por imagens e estampas, não isentas de significados e consequências de natureza vária, que contribuíam para cristalizar a *fama sanctitatis* de muitos «varões e mulheres ilustres em virtude»³.

Mas, neste enquadramento, importa não perder de vista a larga fortuna que a hagiografia vinha conhecendo. A literatura hagiográfica, cujas raízes se ancoram na Antiguidade, mais concretamente nos primórdios do cristianismo, em que se começaram a produzir e a divulgar os *Acta Martyrum*⁴, constitui um dos subgéneros da literatura religiosa e de espiritualidade de muito significativo sucesso, deixando um lastro até à atualidade, que, de resto, é bem ilustrativo da importância de que se reveste o registo escrito para a fixação da memória em clave de santidade. De facto, as várias e diversas potencialidades que a hagiografia disponibilizava não deixaram de ser aproveitadas e valorizadas pelos autores, que, naturalmente, adaptaram os seus textos à moldura histórica e cultural dos tempos em que os produziram.

Ao longo da Idade Média, a escrita de «Vidas» de santos será largamente cultivada⁵, privilegiando, sobretudo, o modelo monástico de santidade, que, de certo modo, acabou por ser «institucionalizado» pelo género hagiográfico e se manteve predominante durante largo tempo (mesmo para personagens dificilmente canonizáveis), parecendo, em alguma medida, comprovar que a santidade era uma prerrogativa dos religiosos, pesem embora os diferentes matizes e recomposições que esta conceção sofreu, sobretudo na esfera dos leigos⁶, de que é exemplo a problemática em torno da «santificação dos casados», estudada por Maria de Lurdes Correia Fernandes⁷.

Por outro lado, como é bem sabido, os renovados caminhos da espiritualidade dos tempos pós-Trento foram-se configurando na esteira da herança do movimento europeu de reforma espiritual que ficou conhecido como *Devotio moderna*, surgido na segunda metade do século XIV, que se foi afirmando como uma dimensão de peso incontornável, no sentido da afirmação de uma espiritualidade mais prática e de contornos afetivos e sensíveis. Neste sentido, os livros religiosos e de espiritualidade, que, neste enquadramento, poderão ser considerados uma espécie de «objetos de devoção», assumem um papel importante na moldura das práticas, sobretudo no domínio privado, potenciando a crescente inculcação de modalidades de leitura silenciosa, em larga

³ MENOZZI, 1991; CHECA CREMADES, 1992: 11-200; NICCOLI, 2011.

⁴ BARCELLONA, 1994: 9-18; BARCELLONA, 2005: 19-89.

⁵ LECLERCQ, 1990; BOUREAU, 1993.

⁶ VAUCHEZ, 1989: 57-66.

⁷ FERNANDES, 1995.

medida favorecidas pela variedade de formatos de livros impressos; lembremos, a título de exemplo, a crescente expansão dos livros de bolso⁸.

De resto, o género hagiográfico vinha recebendo, desde o século XVI, «sopros de renovação», potenciados pela redescoberta da biografia clássica, no contexto do Humanismo, pela crescente preocupação filológica, arqueológica e historiográfica, direcionada para uma investigação rigorosa das fontes, no sentido de conferir aos relatos uma maior historicidade, para a qual já havia chamado a atenção Erasmo⁹, de que é claro exemplo o contributo dado, posteriormente, por Rosweyde, pelos bolandistas e pelos beneditinos de Saint-Maur, num movimento de erudição eclesiástica¹⁰ — não esquecendo, naturalmente, os contributos de Georg Witzel, Lippomano¹¹ e Surius¹² —, e que se vinha impondo como uma espécie de «literatura alternativa» face ao filão constituído pela literatura de ficção, considerada perigosa sobretudo para mulheres e jovens. Ora, neste enquadramento, não será despidendo destacar o peso de que se revestiu o aparecimento da imprensa de caracteres móveis, no âmbito da produção do livro, promovendo uma múltipla difusão de textos de tipologia diversa, que contribuiu, em larga medida, para que se operasse uma evolução cultural na Europa ocidental¹³. As obras que se inscrevem no filão da literatura religiosa ou de espiritualidade foram aquelas que, durante largo tempo, mereceram, muito especialmente, a atenção por parte dos prelos: nesta moldura, destacam-se, muito significativamente, as «Vidas» de santos, beatos, veneráveis e «varões e mulheres ilustres em virtude», cujos propósitos imediatos de glorificação da personagem em questão, de edificação espiritual e de promoção do seu culto — e, em muitos casos, de estímulo à beatificação ou canonização desse «cristão excecional» — não podem ser dissociados de uma estratégia que se inscrevia na moldura da reorganização e redefinição do culto dos santos, na sequência dos decretos de Urbano VIII, de 13 de Março de 1625 e de 5 de Julho de 1634¹⁴.

Por outro lado, haverá que ter em conta que a ofensiva acentuada na Contrarreforma, que visava a orientação e a reconfiguração dos comportamentos dos fiéis, na moldura de uma estratégia de disciplinamento social¹⁵, que havia começado com a tentativa de reorganização do culto dos santos — lembremos que entre 1523 e 1588 não houve nenhuma nova canonização sancionada pela Santa Sé e que só em 1588 foi criada a Congregação dos Ritos Sacros e das Cerimónias, a qual contribuiu para a reafirmação

⁸ CARVALHO, 2013: 135-161.

⁹ SPANÒ, 2018: 123-137.

¹⁰ NEVEU, 1994.

¹¹ GAJANO, 1990: 111-130.

¹² MARTINELLI, 1990: 445-464.

¹³ BRAIDA, 2000; BARBIER, 2006.

¹⁴ DE MAIO, 1992: 253-274; BURKE, 1984: 46-47; SALLMAN, 1994; BURSCHEL, 1996: 309-333; SODANO, 1997: 189-205; GOTOR, 2012: 23-33.

¹⁵ CAFFIERO, 1994: 265-278;

da autoridade papal no reconhecimento da santidade — potenciou a produção maciça de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas, de função claramente «paradigmática» e «normativa».

Em Portugal, a partir de finais do século XVI, o número de edições de «Vidas» não só de santos, como também devotas, foi conhecendo um significativo aumento, revelando uma claríssima sintonia com o contexto espiritual e cultural da Europa católica dos tempos pós-Trento, tendo atingido o seu auge no século XVII¹⁶. Este amplo filão literário, constituído por textos de pendor paradigmático, declina, efetivamente, um significativo conjunto de modelos e práticas religiosos e espirituais que, pelos matizes que os configuram, escapam, em regra geral, a outro tipo de fontes, de feição sobretudo institucional ou arquivística. E, nesse sentido, parece-nos que a investigação polarizada em seu torno, tendo em conta as problemáticas que equaciona, se poderá revelar de uma centralidade inegável na moldura da compreensão de vários fenómenos sociais, sem perder de vista a sua dimensão religiosa e espiritual. Assim, elegemos como objeto para este estudo alguns casos de varões e mulheres falecidos com *fama sanctitatis* — o P.^e João Cardim (S. J.), a venerável Margarida de Chaves e os infantes D. Afonso Sanches e sua mulher, D. Teresa Martins, cuja análise se poderá revelar fecunda, na medida em que nos permite uma aproximação a dimensões da vida religiosa e espiritual da Época Moderna, em Portugal. Neste sentido, as obras que divulgam as vivências espirituais e morais das personagens em questão autorizar-nos-ão a auscultar os moldes em que, pela pena de autores oriundos de estratos sociais diversos, se foi fixando e «construindo» uma memória hagiográfica daqueles «varões e mulheres ilustres», propostos aos leitores e aos fiéis como exemplos reais de «virtude», e que eram emulados como alcançáveis.

Mas esta abundante produção hagiográfica e biográfica devota não poderá igualmente ser dissociada do facto de se ter assistido ao que Maria de Lurdes Correia Fernandes designa por crescente valorização dos «santos de Portugal e suas conquistas», não só mártires, religiosos ou eclesiásticos, como também leigos, concretizando, deste modo, uma estratégia que passava, em larga medida, pela valorização da estreita complementaridade entre história religiosa e história política¹⁷, numa moldura de glorificação da pátria e de construção de uma «santidade territorial», para utilizarmos a expressão de Henri Fros¹⁸. Aliás, no caso português, essa urgência da divulgação dos santos nacionais impunha-se, tanto mais que Portugal fora, desde sempre, e sobretudo desde Ourique, distinguido por dons e sinais divinos de eleição, que claramente mostravam o seu

¹⁶ A fortuna editorial das hagiografias e das biografias devotas nos séculos XVI e XVII, em Portugal, pode ser comprovada pelos dados quantitativos apresentados em CARVALHO, 1988; MENDES, 2012; MENDES, 2017. Vejam-se também os balanços de: SANTOS, 2000: 125-130; SANTOS, 2002: 165-169; SANTOS, 2013: 143-158; FERNANDES, 2000: 187-193.

¹⁷ FERNANDES, 1996: 25-68; FERNANDES, 2002: 227-240; ROSA, 2002: 326-361.

¹⁸ FROS, 1982: 729-735; SANTOS, 2008: 151-166.

carácter providencial: uma dessas marcas manifestar-se-ia na enorme quantidade de santos portugueses, pois, segundo António de Sousa de Macedo, «quando en las otras partes del mundo nacia un Santo, era mucho, y en Portugal no parian las madres menos de nueue martires cada vez»¹⁹. E sobre este «fenómeno» valerá a pena lembrar ainda o «irónico» comentário de Pero Roiz Soares, no seu Memorial, composto entre finais do século XVI e inícios do século XVII, segundo o qual, por essa época, «não avia já çidade, vila nem aldeia onde não houvesse uma santa»²⁰.

2. O equacionamento de vários vetores que enformam a moldura da escrita de «Vidas» de santos e de «Vidas» devotas deverá, necessariamente, ter em conta os artífices destes textos, como também os motivos que os levaram a cultivar este filão literário que conheceu, entre o século XVI e a primeira metade do século XVIII, um sucesso extremamente significativo.

Os hagiógrafos e biógrafos devotos portugueses que produziram as suas obras ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII pertenceram, na sua maioria, a ordens religiosas: efetivamente, este quadro parece refletir uma tendência que se vinha impondo desde a Alta Idade Média e que terá contribuído para que o modelo hagiográfico de raiz monástica se mantivesse, durante largo tempo, como o paradigma para a escrita de «Vidas» de santos, beatos, veneráveis e «varões e mulheres ilustres em virtude», assim como para a sedimentação da imagem do religioso enquanto «homem de letras». Na maior parte dos casos, os autores promoviam os santos ou os membros da sua ordem que tinham falecido em «odor de santidade», cuja exemplaridade se inscrevia, muito compreensivelmente, numa lógica de legitimação e de afirmação das respetivas ordens ou congregações religiosas, ao mesmo tempo que reivindicavam uma identidade intrínseca — quase sempre escorada no exemplo paradigmático e carismático dos fundadores — ou a nostalgia de um passado glorioso²¹.

Neste conjunto, os autores pertencentes à Companhia de Jesus ocupam um lugar de maior destaque, mostrando, claramente, como esta ordem «moderna» investiu na conservação da memória e na promoção da santidade de vários dos seus membros, em um enquadramento que não pode ser dissociado de uma estratégia de legitimação, que muito insistiu na promoção da santidade dos seus membros, configurando uma moldura largamente amplificada pelo contexto da evangelização no Brasil e no Oriente. Neste contexto, as imagens constituíram um importante instrumento que os membros da Companhia de Jesus souberam habilmente utilizar nas suas estratégias comunicacionais.

Um jesuíta falecido em «odor de santidade» que a História praticamente ignorou foi o P.^e João Cardim (1585-1615), religioso que se distinguiu no exercício das «virtudes

¹⁹ MACEDO, 1631: 88 v.

²⁰ SOARES, 1953: 274.

²¹ SANTOS, 2009.

heróicas», cujo exemplo modelar é, praticamente, decalcado de modelos muito recentes divulgados pela Companhia — a saber, o italiano Luís Gonzaga e o polaco Estanislau Kostka, beatificados em 1605, por Paulo V — e na participação em missões em terras do interior, embora almejassem imitar o exemplo dos seus tios, enquanto missionário além-mar, e de sofrer o martírio, ideal que, todavia, não pode seguir, devido a várias dificuldades, nomeadamente a sua debilidade física. A sua memória, enformada por matizes hagiográficos, foi difundida, diversamente, por duas «Vidas», escritas, muito compreensivelmente, por dois jesuítas: a *De vita, et moribus P. Ioannis Cardim Lusitani è Societate Iesu* (1645), escrita pelo P.^e Filipe Alegambe, e a *Vida, e virtudes do admiravel Padre Joam Cardim da Companhia de Jesu Portuguez natural de Vianna de Alentejo* (1659), composta pelo P.^e Sebastião de Abreu²².

O modelo de «santidade» espelhado nas «Vidas» do P.^e João Cardim é aquele que se manteve comum e predominante ao longo do século XVII e da primeira metade do século XVIII em Portugal: um modelo calibrado pela prática de penitências e mortificações, escorado na capacidade de sofrimento e no rigor das disciplinas, em frequentes e rigorosos jejuns, conduzindo-os a situações pautadas por uma extrema debilidade e magreza, configurando uma moldura amplificada, não raras vezes, por situações de doença, na frequência e continuidade quase obsessivas da prática sobretudo da oração mental e das «virtudes heróicas».

Nascido em Bruxelas, em 1592, Filipe Alegambe²³ ingressou na Companhia de Jesus, em 1613, tendo falecido, em Roma, em 1652. Deste modo, parece-nos muito provável que, na época em que corria o processo com vista à beatificação ou canonização do P.^e João Cardim, que tinha sido instaurado pelos «Ordinarios deste Reyno», em 1643, Filipe Alegambe se encontrasse já em Roma e o tivesse mesmo acompanhado, o que lhe permitiria conhecer mais de perto o percurso existencial do P.^e João Cardim e as circunstâncias em que este se desenrolou. Assim, somos levados a crer que a obra *De vita et moribus...*, que viu a luz do prelo em Roma, em 1645, terá sido editada com o objetivo de acompanhar esse processo e constituir mais uma «peça» que contribuísse para afirmar a «santidade» do P.^e João Cardim, se tivermos em conta a sua focalização, que exalta, sobretudo, a sua exemplaridade espiritual e moral e os milagres *post mortem* — que, como é sabido, passaram a constituir, na sequência dos decretos de Urbano VIII, critérios obrigatórios para que se pudesse dar início aos procedimentos processuais —, e também a sua proximidade em relação a essas diligências. Aliás, parece-nos até que a *De vita et moribus...* terá sido redigida para impulsionar esse processo, independentemente do desfecho positivo ou negativo que este viesse a ter: aliás, o facto de Filipe

²² FERNANDES, 1993: 93-120; MENDES, 2007.

²³ SOMMERVOGEL, 1890: col. 151.

Alegambe ter escrito a sua obra em latim sugere, à partida, que o público para o qual esta estaria direcionada seria o meio eclesiástico, especialmente a Cúria romana.

Apesar do círculo restrito em que, à partida, circularia a obra, a verdade é que este «livrinho» conheceu um sucesso imediato, conforme nos testemunha Sebastião de Abreu que, à data, se encontrava em Roma²⁴ e acabaria por conhecer mais três edições (duas saíram em 1646 e a última em 1649), tendo sido também traduzida em italiano e em francês²⁵. No entanto, esta circunstância não impediu que um outro jesuíta, Sebastião de Abreu, desse à estampa uma nova «Vida», em 1659, quarenta e dois anos após a morte do P.^e João Cardim e catorze anos passados sobre a publicação da *Vita* de Filipe Alegambe, que, a julgar pelas datas das licenças, terá sido redigida nos anos anteriores a 1657.

No caso da escrita da obra de Sebastião de Abreu, as motivações parecem terem sido muito mais amplas e diversas que as de Filipe Alegambe, ainda que, claramente, não vão de encontro aos intuítos hagiográficos da *Vita* de Filipe Alegambe: porém, o realce e a valorização que o biógrafo português confere a determinados aspetos da vida do P.^e João Cardim parecem permitir-nos considerar que aquele não pretendia apenas exaltar a «santidade» do religioso e, consequentemente, impulsionar o processo para a sua beatificação ou canonização: de facto, várias dimensões, sobretudo da vida secular do P.^e João Cardim, que são valorizadas pelo P.^e Sebastião de Abreu, parecem coadunar-se com preocupações decorrentes do contexto pastoral e espiritual da época em que foi produzida.

Sebastião de Abreu refere que, no ano em que a *Vita* de Alegambe veio a lume, se encontrava em Roma, como Revisor dos livros da Companhia de Jesus, e que pôde «certificar, como testemunha de vista o aplauso, com que foi recebida, & a fama que de suas virtudes, & santidade creceo, nam só naquella Cidade Metropole do mûdo, mas em toda a Italia, & Cicilia, principalmête entre os Religiosos da Companhia das Sinco Provincias, que nella ha»²⁶. Esta memória da *fama sanctitatis* do P.^e João Cardim ainda perdurava, segundo Sebastião de Abreu, na época em que redigiu a sua *Vida*²⁷ (ainda que, certamente, pudesse vir a ser ameaçada pelo facto de muitas pessoas que conheceram o religioso e/ou testemunharam no âmbito do processo que tinha em vista a sua beatificação ou canonização virem a falecer) e parece ter sido assim um dos motivos que levaram o biógrafo português a levar a cabo a sua empresa, tentando, deste modo, preservar e, se possível, continuar a fomentar o seu culto.

Neste enquadramento, a escrita da «Vida» de Abreu não se afigura, naturalmente, como um ato meramente casual: sabemos que, a partir dos decretos de Urbano VIII, os

²⁴ ABREU, 1659: 190.

²⁵ ABREU, 1659: 194

²⁶ ABREU, 1659: 190.

²⁷ ABREU, 1659: 189-193.

milagres *post mortem* passaram a constituir um dos requisitos obrigatórios no âmbito dos procedimentos processuais. Ora, em 1657, ocorreram vários milagres, sobretudo de cura, de natureza terapêutica, operados por intercessão do P.^e João Cardim: alguns pela simples invocação do seu nome e outros por intercessão destes retratos e estampas, que muitas vezes se manifestam através de prodígios de diversa natureza. Neste contexto, a difusão de estampas do P.^e João Cardim revestiu-se de uma importância central no que diz respeito à coagulação da sua *fama sanctitatis*. O desejo de promoção da «santidade» do P.^e João Cardim parece ser também o motivo que justifica a inclusão da imagem do jovem religioso nas suas duas «Vidas», visando, desse modo, apelar aos afetos dos fiéis, mas cumprir também eficazmente os propósitos propagandísticos levados a cabo pela Companhia de Jesus. Ambas as gravuras, que ostentam a insígnia da Companhia de Jesus, retrata o P.^e João Cardim, retratado em meio-corpo, vestido com a sua roupeta, a orar, chorando, diante de um crucifixo; junto deste, encontram-se um livro e um barrete.

O primeiro retrato do religioso foi mandado pintar por D. Duarte, tio de D. João IV, que o deu «ao R. P. Frei Manoel de Iesus Maria Religioso do Carmo descalço, seu confessor, pella grande devaçam, que o dito R. Padre tinha ao servo de Deos, o qual retrato elle mandou como presente de grande estima a Dona Catherina de Andrada sua mãy, que ella em quanto viveo, teve sempre em grãde veneraçam, & por sua morte o deixou a sua filha a Madre Isabel de S. Francisco Religiosa no Convento de Sam Jeronimo de Vianna, no qual se conserva, & tem na mesma veneraçam»²⁸. Depois deste retrato, foram feitas muitas estampas, de tal modo que, segundo Sebastião de Abreu,

*rara he a testemunha em todos os processos, que no anno de 1643 se fiserão nas principaes Cidades deste Reyno, que nam affirme em seu testemunho, que tem algumas das ditas estampas em muita estima, & reverencia, & que todas as pessoas, que dellas sabem, as procurão, como imagens de hum notavel servo de Deos*²⁹.

Por outro lado, por esta época, algumas «Vidas» foram redigidas e editadas por membros da família do biografado/a «ilustre em virtude» e falecido com fama sanctitatis, com o propósito de exaltar e legitimar o seu prestígio social através do reconhecimento do seu exemplo como um modelo de «perfeição» espiritual e moral. Artífices

²⁸ ABREU, 1659: 302.

²⁹ ABREU, 1659: 302. VAUCHEZ, 1988: 526, sustenta que, no século XIV, «les images des saints commencèrent à acquérir une large autonomie et une mobilité qui fit d'elles des instruments privilégiés de la diffusion des cultes. Aucune règle disciplinaire n'entravait l'essor de l'iconographie, l'Église considérant qu'il s'agissait d'une manifestation de dévotion privée, qui demeurerait parfaitement licite tant qu'elle ne s'accompagnait pas de signes indus de vénération. Même dans le cas de représentations de serviteurs de Dieu non reconnus officiellement par la papauté, il n'y avait guère à craindre d'intervention de la part des autorités ecclésiastiques. Cette grande liberté favorisa une floraison d'images de toute sorte consacrées aux saints».

da sua própria «hagiografia familiar», as famílias dos biografados empenharam-se, de forma constante, nesta estratégia de construção de uma memória hagiográfica, que teria como objetivo último a abertura de um processo com vista à sua beatificação ou canonização. É neste enquadramento que se inscreve o caso da escrita das «Vidas» da venerável matrona Margarida de Chaves, natural de Ponta Delgada, falecida com fama sanctitatis em Setembro de 1575, devido ao exercício das virtudes heróicas, nomeadamente a caridade, e ao amor pelos pobres. Com efeito, conta-nos o biógrafo que

a sua companhia erão os pobres, tratando-os sempre com carinho, & agrado; recolhia-os em casa, & só com elles se alegrava, dizendo qye o cheyro dos pobres era cheyro de Deos. [...] Visitava repetidas vezes aos prezos levando-lhes esmolos, & a alguns livrava da justiça. Aos enfermeiros do Hospital da Santa Casa da Misericórdia erão continuas as visitas, levando-lhe alguns mimos, & regalos, confortava-os nas penalidades das doenças. Vendo humo pobre com humo mão feyta humo viva chaga, & já destituída dos Medicos, & Cirurgioens por incurável, lambendo-lha com a língua, com o eficaz remedio da saliva de sua boca lha sarou [...] Em certo dia vio a humo menina nua, asquerosa, chagada; & compadecida do seu mau trato, & das enfermidades, que a molestavão, levou-a para sua casa [...]. As esmolos erão continuas, & tinha por perdido o dia, em que não obrava este acto da sua relevante caridade. [...] Tudo quanto tinha repartia com os pobres, & dizia, que senão tivera filhos, havia de vender todas as suas herdades, para repartir o procedido dellas pelos necessitados, de tal sorte, que lhe fosse preciso hir morrer a hum Hospital, aonde lhe dessem humo mortalha de esmola. [...] Todas as esmolos que fazia procurava occultallas de tal sorte, que senão soubesse que ella as fazia, principalmente as que dava a pessoas nobres, & recolhidas, & não só ella guardava segredo, mas recomendava a quem as levava o não revelasse. [...] Não se satisfazia só com fazer esmolos, mas também incitava a pessoas ricas, & abastadas que repartissem com os pobres os seus bens³⁰.

Deste modo, foi aberto um processo, em 1581, com vista à sua beatificação, por ordem do bispo D. Pedro de Castilho, sustentado pelos seus filhos Manuel Jorge Correia e Gonçalo Correia de Sousa. Neste sentido, e aproveitando a «Vida» que havia redigido o confessor Fr. Brás Soares (O. E. S. A.), um dos filhos de Margarida de Chaves, Gonçalo Correia de Sousa, compôs, em italiano, para sustentar o referido processo, uma «Vida» da sua mãe, intitulada *Breve Compendio de santa vita di Margarida de Chiaves di gloriosa memoria* (1612), editada em Roma e dedicada à infanta D. Margarida de Áustria. Cerca de um século mais tarde, talvez porque o culto e devoção em seu torno começassem a

³⁰ MELO, 1723: 87-93.

perder o antigo vigor, Francisco Afonso de Chaves e Melo, um parente seu, dá à luz do prelo *A Margarita animada, idea moral, politica e historica de tres estados, discursada na vida da veneravel Margarida de Chaves, natural da cidade de Ponte Delgada na ilha de S. Miguel* (1723), sustentando que a esta santa que, em vida, tinha sido uma «santa viva», não se vinha dando o devido valor:

*O motivo, que me incitava e desejo, era o ver quam diminuto he o valor, que dão esta preciosa Perola alguns Escritores, que della fallarão, pois o mais a que se remontarão os voos das suas penas, foy a dizer, que nesta Ilha [São Miguel] se criára este grande Thesouro, sem darem huma cabal noticia do seu incomparável valor*³¹.

Mas no panorama configurado pelas «Vidas» devotas editadas em Portugal valerá a pena destacar a *Memoria dos infantes D. Affonso Sanches e D. Thereja Martins, fundadores do real mosteiro de Sancta Clara de Vila do Conde* (1726) de Fr. Fernando da Soledade (O. F. M.). Efetivamente, as religiosas do mosteiro de Santa Clara de Vila do Conde foram as grandes impulsionadoras da beatificação dos fundadores desta casa religiosa, o infante D. Afonso Sanches e sua mulher, D. Teresa Martins: assim, foi graças ao seu empenho que, em 1722, foi aberto um processo que tinha em vista o reconhecimento oficial do seu culto. A abadessa, madre soror Josefa Maria de Jesus, empenhou-se em dar ao prelo esta obra, cuja redação foi encomendada ao franciscano Fr. Fernando da Soledade, e terá, muito provavelmente, constituído uma peça de suporte ao processo que tinha em vista a beatificação dos fundadores do mosteiro de Santa Clara de Vila do Conde.

Desde logo, no início da obra, Fr. Fernando da Soledade afirma o seguinte:

*Não escrevo a vida destes Infantes, mas huma pequena parte da sua Memoria; porque faltão muitas noticias para se inteirar o discurso dos seus progressos. Mostro os que pode alcançar o meu cuidado, se diminutos em comparação da sua fama, não menos limitados à vista das muitas diligencias com que forão adquiridos [...] Estas mesmas se communicarão no momento, que se faz da sua nobreza, e perseverão nos Titulos diferentes, que a estes servos de Deos se attribuem; porque o povo movido mais do fervor da devoção, que da luz do conhecimento os appellida Santos Reys*³².

A obra constrói, muito compreensivelmente, um retrato modelar deste «santo casal», valorizando, sobretudo, o exercício das virtudes — muito especialmente da Caridade — e as suas práticas espirituais e devotas. Efetivamente, esta «Vida» traduz a

³¹ MELO, 1723: «Prologo ao Leytor».

³² SOLEDADE, 1726: 1-2.

afirmação de uma faceta ativa dos leigos no domínio das práticas espirituais e devotas, que se destaca a partir da Baixa Idade Média, na esteira do lastro da *Devotio moderna*, mas parece refletir também a influência e o peso de outros exemplos de «bem casados», para utilizarmos a feliz expressão de Maria de Lurdes Correia Fernandes, falecidos em «odor de santidade», e cujo culto tinha sido já objeto de reconhecimento oficial por parte da Santa Sé. A título de exemplo, lembremos o caso de Êlzear de Sabran e de sua mulher, Delphine de Puimichel. Êlzear de Sabran foi canonizado em 1369 e Delphine de Puimichel seria beatificada em 1694³³.

A «opinião venerável», no que à virtude e «santidade» diz respeito, que D. Afonso Sanches e D. Teresa Martins deixaram, após a sua morte, no mosteiro de Santa Clara extravasaria os muros daquela casa religiosa e alargar-se-ia a Vila do Conde. Como nos conta o biógrafo,

He antiquissima a devoção, que os moradores de Villa do Conde tem a estes servos de Deos, a quem ordinariamente chamão os Santos Reys. [...] Por este motivo no dia, em que as religiosas celebrão suas Exequias, vinha antigamente (e ainda hoje continua) muito povo pedir aos Sacerdotes, quando acabão de dizer Missa, que em memoria dos veneráveis Infantes lhes recitem sobre a cabeça os Evangelhos, para reparo das dores dellas, & conhecem eficácias neste saudavel remedio. Com estas experiencias, cresceo a devoção de modo, que obrou excessos fazendo aberturas nos sepulchros, donde tirarão alguns ossos, que estimavão como reliquias, e foy necessário cerrar a capella com grades de ferro para suspender os roubos. Já esta diligencia estava effeituada no anno de 1666³⁴.

3. No período compreendido entre a segunda metade do século XVI e a primeira metade do século XVIII, a «santidade» constitui um importante referente de prestígio na moldura dos espaços católicos europeus. O reino de Portugal e «suas conquistas» não se afastou, compreensivelmente, desta «tendência», como o comprovam a crescente produção hagiográfica e biográfica devota, o investimento na difusão de imagens de natureza devota e o aumento do número de processos com vista à beatificação ou à canonização de vários varões e mulheres «ilustres em virtude». Disso são exemplo os casos de «Vidas» devotas que respigámos neste breve estudo, que mostram como a «arte de fazer santos» se configurou como uma dimensão polarizadora no contexto religioso, histórico e cultural em Seiscentos e em Setecentos, em Portugal, que contribuíram, em larga medida, para a cristalização das figuras evocadas enquanto modelos, se não de

³³ Sobre estes casados modelares que, muito significativamente, estiveram, desde a infância, muito próximo dos franciscanos — que, como é sabido, exerceram um papel muito importante ao nível da afirmação da santidade leiga, veja-se: VAUCHEZ, 1987: 83-92 e 211-224.

³⁴ SOLEDADE, 1726: 113-114.

santidade, pelo menos de virtude. Ainda que os processos com vista à beatificação do P.^e João Cardim, de Margarida de Chaves e de D. Afonso Sanches e D. Teresa Martins não tenham conhecido o desfecho esperado — e, nesse sentido, como já realçou Peter Burke, seria pertinente investigar uma «historical sociology of failure»³⁵, no âmbito do reconhecimento oficial da santidade — o investimento na escrita das suas «Vidas» mostra como a preservação da memória por meio do registo escrito, cristalizando altos exemplos paradigmáticos de virtude, se reveste de uma centralidade inequívoca, na medida em que destacam e emulam a sua existência modelar. Neste sentido, os casos «corporizados» pelas figuras estudadas, propostos à admiração e imitação por parte dos leitores, escorados em dimensões extremamente valorizadas durante a Época Moderna — de que são exemplo a «heroicidade de virtudes» ou as cruéis práticas mortificatórias eivadas de uma clara «espetacularidade», que o Barroco tanto exaltou, pois apelavam à sensibilidade e afetos — permitem auscultar a complexidade que configurava muitos fenómenos humanos, na sua dimensão religiosa e espiritual. E por isso só a revalorização destas vivências e das fontes e documentos escritos que perenizaram a sua memória permitirá o conhecimento e a compreensão da História religiosa e da História cultural dos tempos da Contrarreforma, nas suas múltiplas práticas e representações.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

- ABREU, P.^e Sebastião de (S. J.) (1659) — *Vida e virtudes do admiravel Padre João Cardim, portuguez da Companhia de Jesus*. Évora: na Oficina da Universidade.
- ALEGAMBE, Filipe (S. J.) (1645) — *De vita, et moribus P. Ioannis Cardim Lusitani è Societate Iesu*. Romae: Typis Francisci Caballi.
- MACEDO, António de Sousa de (1631) — *Flores de España, excelencias de Portugal. Em que brevemente se trata lo mejor de sus historias, y se descubren muchas cosas nuevas de prouecho, y curiosidad. Primera parte*. Lisboa: por Jorge Rodrigues.
- MELO, Francisco Afonso de Chaves e (1723) — *A Margarita animada, idea moral, politica e historica de tres estados, discursada na vida da veneravel Margarida de Chaves, natural da cidade de Ponte Delgada na ilha de S. Miguel*. Lisboa: por Antonio Pedroso Galvão.
- SOARES, Pero Roiz (1953) — *Memorial (leitura e revisão de M. Lopes de Almeida)*. Coimbra.
- SOLEDADE, Fr. Fernando da (O. F. M.) (1726) — *Memoria dos infantes D. Affonso Sanches e D. Thereja Martins, fundadores do real mosteiro de Sancta Clara de Vila do Conde*. Lisboa: por Antonio Manescal.
- SOUSA, Gonçalo Correia de (1612) — *Breve Compendio de santa vita di Margarida de Chiaves di gloriosa memoria*. Roma: por Bartholomeo Zanneti.

---

³⁵ BURKE, 1984.

Estudos

- BARBIER, Frédéric (2006) — *L'Europe de Gutenberg. Le livre et l'invention de la modernité occidentale*. Paris: Belin.
- BARCELLONA, Francesco Scorza (1994) — *Dal Modello ai modelli*. In BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francesco Scorza (a cura di) — *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, p. 9-18.
- (2005) — *Le origini*. In *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*. Roma: Viella, p. 19-89.
- BOUREAU, Alain (1993) — *L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*. Paris: Les Belles Lettres.
- BRAIDA, Lodovica (2000) — *Stampa e cultura in Europa*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- BURKE, Peter (1984) — *How to be a Counter-Reformation Saint*. In GREYERZ, Kaspar von, ed. — *Religion and Society in early modern Europe. 1500-1800*. London: George Allen & Unwin, p. 45-55.
- BURSCHEL, Peter (1996) — *"Imitatio sanctorum"*. Ovvero: quanto era moderno il cielo dei santi post-tridentino? In PRODI, Paolo; REINHARD, Wolfgang (a cura di) — *Il concilio di Trento e il moderno*. Bologna: Il Mulino, p. 309-333.
- CAFFIERO, Marina (1994) — *Tra modelli di disciplinamento e autonomia suggestiva*. In BARONE, Giulia; CAFFIERO, Marina; BARCELLONA, Francesco Scorza (a cura di) — *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità*. Torino: Rosenberg & Sellier, p. 265-278.
- CARVALHO, José Adriano de Freitas, dir. (1988) — *Bibliografia Cronológica da Literatura de Espiritualidade (1501-1700)*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa.
- (2013) — *Espiritualidade portátil. Um mundo a reconhecer?* «Via Spiritus», 20, p. 135-161.
- CHECA CREMADES, Fernando Checa (1992) — *La imagen impresa en el Renacimiento y el Manierismo*. In *Summa Artis. Historia General del Arte*, vol. XXI: El grabado en España (siglos XV al XVIII). Madrid: Espasa-Calpe, p. 11-200.
- DE MAIO, Romeo (1992) — *L'ideale eroico nei processi di canonizzazione della controriforma*. In *Riforme e miti nella chiesa del Cinquecento*. Napoli: Guida Editori, p. 253-274.
- FERNANDES, Maria de Lurdes Correia (1993) — *Entre a família e a religião: a "Vida" de João Cardim (1585-1615)*. Separata da revista «Lusitania Sacra», 2.^a série, tomo V, p. 93-120.
- (1995) — *Espehos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica. 1450-1700*. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa/Faculdade de Letras do Porto.
- (1996) — *História, santidade e identidade. O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso e o seu contexto*. «Via Spiritus», 3, p. 25-68.
- (2000) — *Espiritualidade (Época Moderna)*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de, dir. — *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. II. Lisboa: Círculo de Leitores, p. 187-193.
- (2002) — *O Agiologio Lusitano de Jorge Cardoso (†1669): hagiografia, memória, história e devoção na Época Moderna em Portugal*. In GAJANO, Sofia Boesch; MICHETTI, Raimondo (a cura di) — *Europa Sacra. Raccolte agiografiche e identità politiche in Europa tra Medioevo ed Età Moderna*. Roma: Carocci Editore, p. 227-240.
- FROS, Henri (1982) — *Culte des saints et sentiment national. Quelques aspects du problème*. «Analecta Bollandiana», t. 100 – Mélanges offerts à Baudoin de Gaiffier et François Halkin. Bruxelles, p. 729-735.
- GAJANO, Sofia Boesch (1990) — *La raccolta di vite di santi di Luigi Lippomano. Storia, struttura, finalità di una costruzione agiografica*. In GAJANO, Sofia Boesch (a cura di) — *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruzioni*. Fasano di Brindisi: Schena Editore, p. 111-130.
- (1999) — *La Santità*. Roma-Bari: Laterza & Figli.
- GOTOR, Miguel (2012) — *Le théâtre des saints modernes: la canonisation à l'âge baroque*. In BUTTAY, Florence; GUILLAUSSEAU, Axelle, dir. — *Des saints d'État? Politique et sainteté au temps du concile de Trente*. Paris: PUPS, p. 23-33.

- LECLERCQ, D. Jean (1990) — *L'Amour des Lettres et le Désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*. Paris: Cerf.
- MARTINELLI, Serena Spanò (1990) — *Cultura umanistica, polemica antiprotestante, erudizione sacra nel De probatis Sanctorum historiis de Lorenzo Surio*. In GAJANO, Sofia Boesch (a cura di) — *Raccolte di vite di santi dal XIII al XVIII secolo. Strutture, messaggi, fruizioni*. Fasano de Brindisi: Schena Editore, p. 445-464.
- MENDES, Paula Almeida (2007) — *Biografia e Espiritualidade em Portugal na Época Moderna: as Vidas de João Cardim, S. J. (1585-1615)*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2 tomos. Dissertação de mestrado em Culturas Ibéricas – Época Moderna.
- (2017) — *Paradigmas de Papel: a edição de “Vidas” de santos e de “Vidas” devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: CITCEM.
- (2012) — *“Porque aqui se vem retratados os passos por onde se caminha para o Ceo”: a escrita e a edição de “Vidas” de santos e de “Vidas” devotas em Portugal (séculos XVI-XVIII)*. Porto: FLUP. Tese de Doutoramento, 2 vols.
- MENOZZI, Daniele (1991) — *Les Images. L'Eglise et les arts visuels*. Paris: Cerf.
- NEVEU, Bruno (1994) — *Erudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris: Albin-Michel.
- NICCOLI, Ottavia (2011) — *Vedere com gli occhi del cuore. Alle origini del potere delle imagine*. Roma: Laterza.
- ROSA, Maria de Lurdes (2002) — *Hagiografia e santidade*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de, dir. — *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, p. 326-361.
- SALLMAN, Jean-Michel (1994) — *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*. Paris: PUF.
- SANTOS, Zulmira C. (2000) — *Literatura religiosa (Época Moderna)*. In AZEVEDO, Carlos Moreira de, dir. — *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. III. Lisboa: Círculo de Leitores, p. 125-130.
- (2002) — *Hagiografia. A prosa religiosa e mística nos séculos XVII-XVIII*. In *História da Literatura Portuguesa*, volume 3: *Da Época Barroca ao Pré-Romantismo*. Lisboa: Alfa, p. 165-169.
- (2008) — *A literatura “hagiográfica” no Brasil do tempo do P^e Antônio Vieira: da Chronica da Companhia de Jesu do Estado do Brasil e do que obrarão seus filhos nesta parte do Novo Mundo (1663) às biografias devotas de Simão de Vasconcellos*. «Românica», 17, p. 151-166.
- (2009) — *A produção historiográfica portuguesa sobre a história religiosa na Época Moderna: questões e perspectivas*. «Lusitania Sacra», 2.^a série, 21, p. 249-261.
- (2013) — *Fonti e ricerche per la storia della santità in Portogallo nel Seicento*. «Sanctorum», 10, p. 143-158.
- SODANO, Giulio (1997) — *Il nuovo modello di santità nell'epoca post-tridentina*. In MOZZARELLI, Cesare; ZARDIN, Danilo (a cura di) — *I tempi del Concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*. Roma: Bulzoni Editore, p. 189-205.
- SOMMERVOGEL, Carlos, ed. (1890) — *Bibliothèque de la Compagnie de Jesus*, tome I. Bruxelles-Paris.
- SPANÒ, Serena (2018) — *“Bien qu'il n'existe pas une hagiographie humanistique”. Spunti diversi, da Boccaccio a Erasmo*. In BIANCA, Concetta, SCATIGNO, Anna (a cura di) — *Scritture, Carismi, Istituzioni. Percorsi di vita religiosa in Età Moderna. Studi per Gabriella Zarri*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, p. 123-137.
- VAUCHEZ, André (1987) — *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*. Paris: Éditions du Cerf.
- (1988) — *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. École Française de Rome.
- (1989) — *La sainteté du laïc dans l'Occident medieval: naissance et évolution d'un modele hagiographique (XII^e-début XIII^e siècle)*. In MARX, Jacques, ed. — *Sainteté et martyre dans les religions du livre*. Éditions de l'Université de Bruxelles, p. 57-66.

DA PRÁTICA DA CIRURGIA À PESCA DA BALEIA — MODOS DE FAZER NO BRASIL COLONIAL

MONIQUE PALMA*

Resumo: A multifuncionalidade em sociedades de Antigo Regime é um dado adquirido. Iremos aplicar uma análise em torno deste tópico tomando como objeto de estudo cirurgiões do século XVIII, que partiram de Portugal para exercer cirurgia em espaços ultramarinos, mas nem sempre se dedicavam apenas ao tratamento de enfermidades que competiam à arte de cirurgia. Nesta comunicação vamos falar de cirurgiões, maioritariamente, portugueses, que estiveram na América portuguesa e que se inseriram socioprofissionalmente em atividades diversas das da cirurgia — em alguns casos, por vontade própria e em outros, porque a necessidade o impunha. Assim acontece com Ildefonso José da Costa Abreu, cirurgião, que num ofício ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, informou que havia aprendido a pescar baleias, e que por isso, pedia autorização para se dedicar à pesca, além da prestação de serviços de tratamentos cirúrgicos. O espólio documental usado para identificar esses modos de fazer encontra-se no Arquivo Histórico Ultramarino, antigo Conselho Ultramarino, sob a forma de manuscritos, entretanto catalogados pelo Projeto Resgate Barão do Rio Branco.

A abordagem teórica parte da perspectiva de Mary Lindemann, segundo a qual todo o conhecimento produzido não pode ser desvinculado daquele que o produziu. O nosso enfoque pretende revelar como a ação desses homens no Brasil colonial revela modos de fazer, aprender e transmitir conhecimentos que ultrapassam a área médico-cirúrgica a que estavam ligados. As motivações e fatores que contribuíram para essa interação e relação dos cirurgiões com outras atividades também serão discutidas neste trabalho. A capacitação desses homens integrava-se num processo complexo de apuração de variados saberes dentro de um universo multifacetado cuja complexidade importa detetar.

Palavras-chave: cirurgia; história das ciências; américa portuguesa; século XVIII; cirurgiões.

---

* Doutora em História na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Atualmente é investigadora na Faculdade de Letras da Universidade Lisboa membro do CITCEM e do Centro de História. Email: moniquepalma@hotmail.com.

Abstract: Multifunctionality is a reality in Ancien Regime' societies. The surgeons who left Portugal in the 18th century to work in overseas territories, namely Brazil, did not always work only within the scope of the treatment of illnesses requiring surgery. In this presentation, we are going to talk about surgeons, mainly Portuguese surgeons, who were in Brazil pursuing socio-professional activities other than the practice of surgery. Some of them did made that by their own will, as it was the case with Ildefonso José da Costa Abreu, a surgeon who, in administrative proceedings sent to the Secretary of State of the Navy and the Overseas Territories, Martinho de Melo e Castro, who reported that had learned to whale and, for this reason, in addition to his work in the area of Surgery, he wanted to devote some of his time to whaling. In other cases, it happened because the circumstances raised the urgent need for practising other crafts or offices. Our research will resort mainly to the manuscripts kept at the Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), formerly known as Conselho Ultramarino, which integrate the Projeto Resgate Barão do Rio Branco. From the theoretical point of view, we will focus on the assumptions put forward by Mary Lindemann, according to which an author who produced knowledge cannot be dissociated from the conditions in which it was formulated. The aim of this paper is to discuss the actions taken by those men in Brazil and how this allow us to identify different ways of making, learn, and impart knowledge that was beyond their main field of work. Therefore, the reasons and factors that play a role in this iteration and relation of the surgeons with others activities will be also addressed in this presentation. On the other hand, we will show how the process of learning other activities was based on day-to-day practice, on watching, listening to and working with someone who had that specific knowledge. Those elements are valuable to understand the context of the surgeons and Surgery in Brazil in the 18th century, as the technical skills of those surgeons are part of a complex process of improvement of different fields of knowledge into an intricate universe.

Keywords: surgery; history of sciences; portuguese america; 18th century; surgeons.

INTRODUÇÃO

A América portuguesa, território que atualmente identificamos como o Brasil, foi um catalisador de práticas da saúde adaptadas às particulares exigências e circunstâncias do território¹. Dentro do vasto universo de agentes da Coroa, temos como objeto de estudo cirurgiões do século XVIII², que partiram de Portugal para exercer cirurgia em espaços ultramarinos, mas nem sempre se dedicavam apenas ao tratamento de enfermidades que competiam à arte de cirurgia. Neste trabalho não será possível, e não é objetivo, discutir sobre as diversidades locais de cada capitania que enfrentavam os cirurgiões. Vamos falar de toda a colónia e dos casos de cirurgiões que representam pluriatividade de funções.

Sobre o material utilizado para discorrer sobre esse assunto, destacamos o *Dicionário dos médicos e cirurgiões portugueses ou que estiveram em Portugal*, de Augusto

¹ MONTEIRO, 1926: 192.

² O presente trabalho faz parte da tese de doutoramento intitulada: *Cirurgiões, práticas e saberes cirúrgicos na América portuguesa no século XVIII*, defendida na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, em fevereiro de 2019 por Monique Palma sob a orientação da Professora Doutora Amélia Polónia. O desenvolvimento da tese recebeu financiamento da Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), número do processo: 99999.000919/2014-04.

da Silva Carvalho, em 11 volumes³, e os manuscritos que se encontram no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), disponibilizados no Fundo do antigo Conselho Ultramarino, e digitalizados pelo Projeto Resgate Barão do Rio Branco⁴. Estes manuscritos apresentam-se sob a forma de cartas, requerimentos, petições, alvarás e outras tipologias documentais. Ao analisar essa documentação foi possível identificar um número de cirurgiões em exercício na América portuguesa no século XVIII e discutir sobre a dedicação profissional desses agentes.

O enquadramento disciplinar desta pesquisa é o da História das Ciências. Para contexto geral do pensamento científico da era Moderna este trabalho estriba-se também em obras primordiais, nomeadamente as publicadas na *Coleção História e Filosofia da Ciência*⁵, de que podemos destacar *Ciência e Iluminismo*, de Thomas L. Hankins, *A construção da Ciência Moderna Mecanismos e Mecânica*, de Richard S. Westfall, *O homem e a natureza no Renascimento*, de Allen G. Debus. *Medicina e sociedade no início da Europa Moderna*⁶ é outra das obras tidas como referenciais, nomeadamente para a análise do perfil e atuação dos cirurgiões na América portuguesa. O quadro teórico primordial deste trabalho tem como base a obra *Medicina e sociedade no início da Europa Moderna* (2002), de Mary Lindemann. De entre os vários tópicos discutidos por Mary Lindemann, a autora enfatiza o facto, nuclear também nesta tese, de que o conhecimento produzido não é independente daquele que o produziu.

Para contextualizar o nosso leitor, antes de entrarmos no assunto sobre os cirurgiões que não se dedicavam exclusivamente à Cirurgia, apresentaremos o número de cirurgiões detetados por nós na análise das fontes em que trabalhamos (*Projeto Resgate e o Dicionário...*). Afim de compreendermos o universo laboral dos cirurgiões, apresentaremos também, de forma geral, o enquadramento profissional dos praticantes de Cirurgia. Feita a apresentação, partiremos aos casos específicos que demonstram as motivações e circunstâncias que propiciaram o envolvimento desses homens com

³ BACL. CARVALHO, Augusto da Silva. *Dicionário dos Médicos e Cirurgiões portugueses ou que estiveram em Portugal*.

⁴ Projeto Resgate Barão do Rio Branco está sob a responsabilidade da Diretoria de Relações Internacionais do Ministério da Cultura do Brasil, e busca resgatar a documentação histórica manuscrita, referente ao Brasil, depositada em arquivos em diferentes lugares do mundo. Falamos de nove países: Áustria, Bélgica, Espanha, Estados Unidos da América, França, Holanda, Itália, Inglaterra e Portugal. O Projeto Resgate tem seus princípios na Resolução 4212/1974 da Unesco que tem como intuito fomentar a possibilidade da transferência de documentos, entre os seus Estados Membros, referentes à História de um país que se encontram no acervo de outro país. O Projeto Resgate Barão do Rio Branco, com as devidas licenças do Plano Luso-Brasileiro de Microfilmagem, teve início em Portugal, precisamente, no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), local em que está a documentação que compete às Capitânias Hereditárias do Brasil, e que representa 80% do Projeto Resgate. As informações que apresento foram extraídas do site da Biblioteca Nacional do Brasil. Para mais esclarecimentos, consultar em <<http://bndigital.bn.gov.br/dossies/projeto-resgate-barao-do-rio-branco>>.

⁵ Trata-se de uma coleção coordenada por Ana Simões e Henrique Leitão, a qual integra obras relacionadas com múltiplos contextos de estudo na área da História das Ciências e que integra trabalhos como os de BIAGIOLI, 2003; KRAGH, 2003; WESTFALL, 2003; BASALLA, 2004; GRANT, 2004; HANKINS, 2002; DEBUS, 2004; BROOKE, 2004; INGRAS *et al.*, 2007; SIMÕES *et al.*, 2006; GAVROGLU, 2007.

⁶ LINDEMANN, 2002.

outras atividades revelando a pluriatividade desses homens e percebendo o quotidiano dos cirurgiões na América portuguesa.

CIRURGIÕES EM EXERCÍCIO NA AMÉRICA PORTUGUESA

No *Dicionário dos médicos e cirurgiões portugueses...*, foram identificados 128 cirurgiões⁷, que estiveram na América portuguesa. Na análise dos manuscritos do Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), catalogados pelo *Projeto Resgate*, identificamos 251 cirurgiões. Somando os registos do AHU e do *Dicionário...* reconstituímos um universo de 379 cirurgiões⁸ que exerceram a sua atividade no Brasil colónia no século XVIII⁹.

Importa ressaltar que não há registos do tipo de vínculo ou do específico enquadramento institucional de prestação de serviço para todos os cirurgiões detetados. Ainda assim, temos essa informação para cerca de 96% dos 379 cirurgiões identificados. Nesta vertente analítica, para além da identificação desse vínculo, pretendemos estabelecer o perfil socioprofissional dos cirurgiões que estiveram na América portuguesa.

As unidades de enquadramento maioritariamente referidas são as câmaras (com ou sem partido), as cidades, as capitanias, os conventos, os hospitais, os hospitais militares, as unidades de cavalaria, infantaria, praças, e terços que compõem as unidades militares, as naus (cirurgiões que serviram em embarcações) e os presídios.

Estes cirurgiões podiam estar vinculados a um ou mais do que um dos postos, sincrónica ou diacronicamente, revelando percursos de mobilidade profissional. Estes podiam ser *cirurgiões da câmara com partido*, como ocorre com António da Costa, cirurgião do partido da câmara da cidade da Bahia¹⁰; *cirurgiões que por um tempo foram da câmara e também ao serviço dos militares*, como António Martins Vidigal, cirurgião da câmara de sua Majestade, e cirurgião mor da Cavalaria no Regimento de Alcântara¹¹; *cirurgião que servia a Casa da Suplicação*, de que é exemplo Manuel Gomes de Almeida¹²; *cirurgião de convento*, como era Pedro Barreto Freire, cirurgião de partido do Convento

⁷ Ressalto que é 199 o número total de cirurgiões detetados na análise do *Dicionário dos médicos e cirurgiões portugueses ou que estiveram em Portugal*. Aqui colocamos o total de 128 pelo facto de que, dos 199, conseguimos confirmar que 71 cirurgiões eram os mesmos que já havíamos detetado nos documentos do Arquivo Histórico Ultramarino.

⁸ Embora não seja o objetivo de discussão deste trabalho, é importante frisar que não estamos, porém, absolutamente certas de que o número de 379 cirurgiões seja o exato, que corresponda ao total de cirurgiões que estiveram na América portuguesa durante o século XVIII.

⁹ Laurinda Abreu identifica o número de 677 cirurgiões, entre o período de 1701-1800, a partir da base de dados resultante dos projetos de investigação que coordenou, as quais se baseiam, primordialmente na sua Base de Dados sobre as profissões médicas, com dados coligidos para o período de 1430 a 1826. Também segundo Laurinda Abreu, parte da documentação foi recolhida no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, nas Chancelarias Régias, Hospital de São José, Desembargo do Paço, Ementas da Casa Real; Tribunal do Santo Ofício e Registo Geral de Mercês, e, ainda, na Biblioteca da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa. Remetemos, para maiores desenvolvimentos desta matéria, para ABREU, 2016; ABREU, 2018: 493-524.

¹⁰ AHU — Baía, cx. 66 doc. 76 AHU_ACL_CU_005, Cx. 63, D. 5337.

¹¹ AHU — Maranhão, N.V. 1925. AHU_ACL_CU_005, Cx. 207, D. 14765.

¹² AHU_CU_017-01, Cx. 46, D. 10779-10780.

de Nossa Senhora do Desterro¹³; *cirurgiões embarcadiços*, tal como ocorre com António Grilo, que era 2.º cirurgião da fragata Nossa Senhora da Graça¹⁴ ou com José da Silva Mata, *cirurgião embarcadiço* da fragata de guerra Nossa Senhora da Nazaré, que exerceu depois na cidade de Belém do Pará e depois eleito *cirurgião da câmara com partido*¹⁵; *cirurgiões embarcadiços e também dos militares*, tal como se verifica com Manuel Ferreira da Costa, 1.º cirurgião da fragata Nossa Senhora da Palma e cirurgião em um dos terços de Infantaria paga da guarnição da praça da Bahia¹⁶; *cirurgiões de hospital*, como Agostinho Velho, que foi cirurgião do Real Hospital da Villa de Barcellos¹⁷; *cirurgiões do hospital e também dos militares*, como ocorre com Domingos Gonçalves da Cruz, cirurgião-mor do hospital de Vila Rica e dos Dragões de Minas, com a graduação de capitão¹⁸; *cirurgiões do hospital militar*, como se constata com Cristóvão Pessoa da Silva, cirurgião-mor do Hospital Real Militar¹⁹; *cirurgiões embarcadiços e depois eleitos do hospital e também dos militares*, como no caso de Francisco da Costa Franco, cirurgião aprovado de partido do Hospital de São Cristóvão da cidade da Bahia, segundo consta em seu requerimento, o qual já havia sido mandado em várias naus que guardavam as costas do reino de Portugal, e em outras que tinham feito viagens ao Estado da Índia e ao presídio de Moçambique, onde ocupou também o posto de cirurgião-mor.

Houve também os *cirurgiões dos militares*, como José Filipe de Almeida, cirurgião-mor do Terço de Infantaria Auxiliar²⁰; *cirurgiões dos militares com ordenado*, como Cosme Gomes Pereira, cirurgião aprovado, soldado da Companhia do Terço do Regimento de Pernambuco²¹; *cirurgiões dos militares e da câmara*, como António José Vieira de Carvalho, cirurgião-mor do Regimento de Cavalaria Regular da Capitania de Minas Gerais e da câmara de Vila Rica²²; *cirurgiões de presídio*, como Luiz Soares de Sousa cirurgião da guarnição do Presídio do Morro de São Paulo²³; e *cirurgiões com vínculo real*, como ocorre com António Soares Brandão, cirurgião-mor do Reino²⁴.

O que importa reter deste listado é, por um lado, a multiplicidade de instituições de enquadramento; a possibilidade de se poder atuar em frentes muito diversas, alternativamente ou ao mesmo tempo, e a percepção de que não existiam «carreiras» profissionais que verdadeiramente individualizassem percursos sem retorno ou partilha. Como

¹³ AHU — Baía, cx. 10, doc. 90 AHU_ACL_CU_005, Cx. 13, D. 1077.

¹⁴ AHU_CU_005-01, Cx. 62, D. 11860-11863.

¹⁵ AHU_CU_013, Cx. 41, D. 3820.

¹⁶ AHU — Baía, cx. 27, doc. 55 AHU_ACL_CU_005, Cx. 32, D. 2891.

¹⁷ AHU — Pará, cx. 814. AHU_CU_020, Cx. 3, D. 190.

¹⁸ AHU — Minas Gerais, cx. 95, doc. 77 AHU_CU_011, Cx. 95, D. 7700.

¹⁹ AHU — Baía, cx. 216, doc. 30 AHU_ACL_CU_005, Cx. 215, D. 15139.

²⁰ AHU_CU_005-01, Cx. 76, D. 14653-14654.

²¹ AHU — Pernambuco. AHU_CU_003, Cx. 4, D. 354.

²² AHU — Minas Gerais, cx. 135, doc. 58.

²³ AHU — Bahia, cx. 123 doc. 19 AHU_ACL_CU_005, Cx. 109, D. 8546.

²⁴ AHU — São Paulo-MGouveia, cx. 35, doc. 2972. AHU_CU_023-01, Cx. 35, D. 2972.

veremos, porém, o caso do exército, e dos cirurgiões militares, começa a emergir, no século XVIII, e no contexto do Brasil colonial, como sendo digno de destaque.

Cabe especificar que dos 96% que foram identificados com o respetivo enquadramento institucional, 85% serviram apenas uma das entidades identificadas, 13% serviram como cirurgião de duas unidades, e 2% em 3 ou mais unidades na América portuguesa. O elemento mais significativo é, como dissemos, a presença de cirurgiões que serviam os militares. O que não é de estranhar, considerando os contextos em que se moviam. Dos 96% dos cirurgiões com registos do enquadramento institucional, 46% tinham vínculo com os militares. A necessidade de cirurgiões pelo exército é lógica e compreensível. Tentar perceber a atratividade destes por esses postos é outra questão, quando estes têm diante de si múltiplas áreas de exercício. O fator da estabilidade de vínculo e de remuneração dos serviços prestados teria, por certo, peso nessa decisão. As guerras para definição de fronteiras, a presença do exército, de uma forma mais organizada e institucionalizada, no Brasil colonial, não teria deixado de criar oportunidades atrativas para este grupo de profissionais da saúde.

CIRURGIÕES COM OUTRA FUNÇÃO FORA DA ÁREA DA MEDICINA

Houve cirurgiões que não se dedicaram apenas à cirurgia, o que também se pode tratar de uma questão de acumulação de saberes. Todavia, aqui importa debater questões relativas a níveis de especialização de funções. Tentando verificar se estes agentes são de facto vocacionados a esta profissão, em exclusivo, ou se a exercem em combinação com outras, verificamos que, em 90% dos casos, esse desempenho profissional é identificado como sendo exercido em exclusividade. Como Francisco José da Costa Alvarenga, que solicitou pagamento de soldo do serviço de cirurgião à rainha D. Maria I²⁵. Costa Alvarenga foi mencionado como Cirurgião Anatômico aprovado incumbido do curativo dos Escravos. Todavia, também curou no hospital militar, e quando não era possível fazê-lo no hospital, curava também em sua própria residência, sempre com muito zelo e prontidão. Nos restantes 10%, verificamos que 5% ocupam a função de *Cirurgião e outra função na área da Medicina*, dos quais não temos espaço para discutirmos neste trabalho, e os restantes 5%, que vamos apresentar com especificidade, compreendem aqueles que exercem essa função, juntamente com *outra função fora da área Medicina*.

---

²⁵ AHU — Maranhão, cx. nv 1898 AHU_CU_016, Cx. 19, D. 981.

Gráfico 1. Níveis de pluriatividade no exercício da profissão — distribuição percentual.

Fonte: <http://bndigital.bn.gov.br/dossies/projeto-resgate-barao-do-rio-branco> e CARVALHO, Augusto da Silva. Dicionário dos Médicos e cirurgiões portugueses ou que estiveram em Portugal. BACL.

Os números são, portanto, eloquentes quanto aos níveis de especialidade e de exclusividade com que estes homens se dedicavam à sua profissão. De qualquer forma, a pluriatividade dos cirurgiões corrobora para que seja revista a maneira que a alguns autores abordaram sobre os cirurgiões. Como fez Lycurgo Santos Filho, que afirmou que nos três primeiros séculos de presença colonial, a Cirurgia era limitada, tanto em volume quanto em variedade²⁶. Para Santos Filho, a Cirurgia começou a desenvolver-se no Brasil no século XIX, quando já era exercida pelos doutores em Medicina e pelos professores das duas escolas, do Rio de Janeiro e da Bahia. O autor defende que a antiga cirurgia foi eminentemente mutiladora. Cortava-se o membro doente. Extirpava-se a parte doente, o órgão afetado. Abria-se lancetava-se a tumoração. Com convicção, e sem demonstrar dados, Lycurgo Santos Filho argumenta que era perigoso intervir no corpo humano, pois sobrevinha geralmente a infecção pós-operatória. O ato cirúrgico significa a morte, numa percentagem impressionante. Não pretendo dizer que Lycurgo Santos Filho estava certo ou errado em suas afirmações, não é isso que está em discussão. Todavia, creio que é preferível trabalhar com a informação disponível nas fontes para falar em percentagens. Assim como o presente trabalho apresenta, e neste contexto, 5% demonstram-se relevantes. O autor também afirmou que os cirurgiões-barbeiros que exerceram nos primeiros séculos da colonização do Brasil, igualaram-se todos nas limitações e deficiências²⁷. Tanto limitação quanto deficiência são conceitos muito delicados para ser utilizados quando estamos trabalhando com o passado, e ambos podiam variar de espaço para espaço dentro da América portuguesa. E a palavra todos, certamente, não é a mais apropriada para utilizar quando nos referirmos a um grupo tão plural.

²⁶ SANTOS FILHO, 1991.

²⁷ SANTOS FILHO, 1991: 226.

Lycurgo Santos Filho²⁸ é um clássico em História da Medicina da historiografia brasileira. Um clássico nunca perde o seu respeito, o que não impede que possa ser questionado sobre vários ângulos. Neste sentido, a historiografia brasileira em História da Medicina já possui críticas que estabelecem o valor clássico da obra, mas questionam a validade da mesma, conforme podemos ver com Jean Luiz Neves de Abreu, na sua tese de doutoramento: «O Corpo, a Doença e a Saúde: O saber médico luso-brasileiro no século XVIII»²⁹. Para Neves de Abreu, Lycurgo Santos Filho apresentou uma versão generalizada do período colonial, e deixou entendido que havia precariedade da assistência médico-cirúrgica por questões de atraso intelectual³⁰. Se pudéssemos falar em precariedade, dificilmente poderíamos inferir que esta existiu por conta de déficit de intelecto dos praticantes em ação, formados ou não em Portugal. Os historiadores da História das Ciências têm vindo a defender que a ideia de um Portugal setecentista atrasado é controversa³¹.

PLURIATIVIDADE

Para melhor documentarmos estas realidade, e para darmos aos números conteúdos qualitativos, e analíticos, apresentaremos as motivações e o contexto em que os cirurgiões António Martins Vidigal, Gregório de Freitas da Fonseca Soares, Francisco Luiz Reina e Ildefonso José da Costa Abreu que dirigem ao Conselho Ultramarino dando conta dessas realidades — de resto, esperadas e comuns no contexto do tempo.

António Martins Vidigal era cirurgião da câmara de sua Majestade, e cirurgião-mor da Cavalaria no Regimento de Alcântara. Segundo consta em seus registos no Arquivo Histórico Ultramarino, serviu, no mínimo, por 14 anos como cirurgião na América portuguesa. Em 1797, ficou registado que António Martins Vidigal tinha 12 filhos «achando se oito no progresso da Educação, sendo também hum que he mudo e quase cego»³². O vencimento que obtinha pelo posto de cirurgião não era suficiente para o sustento familiar, pelo que António Martins Vidigal recorreu à rainha D. Maria I, solicitando poder exercer também o posto de escrivão, ou inquiridor, ou contador, ou distribuidor. Todos os postos que solicitou já estavam sendo ocupados por outros agentes da coroa.

Gregório de Freitas da Fonseca Soares solicitou ao rei D. José I confirmação no cargo de cirurgião-mor do destacamento dos Dragões do arraial de São Félix. Confirmação que foi passada por provisão do Conselho Ultramarino em 15 de setembro de

²⁸ SANTOS FILHO, 1991: 226.

²⁹ ABREU, 2006.

³⁰ O espaço que e o enfoque deste trabalho não nos permite dialogar com outros autores que discorreram sobre os cirurgiões. Para outras argumentações, entre outros, indico: RIBEIRO, 1997; GROSSI, 2005; ALMEIDA, 2010; WISSENBAACH, 2002; WISSENBAACH, 2009; FURTADO, 2002; FURTADO, 2009.

³¹ BRACHT, 2017; CONCEIÇÃO, 2017.

³² AHU — *Maranhão*, N.V. 1925. AHU_ACL_CU_005, Cx. 207, D. 14765.

1760³³. Também consta uma carta do Conselho Ultramarino para que lhe fosse paga a tença que lhe coubesse³⁴. Depois disto, no ano de 1762, foi passada confirmação do requerimento em que o cirurgião solicitou a mercê de uma tença por ter dado entrada em mais de dezasseis arrobas de ouro na Casa de Fundição de São Félix³⁵. Disso há carta patente, passada por D. Álvaro José Xavier Botelho de Távora, Conde de São Miguel, do Conselho de Sua Majestade, governador e capitão-general da capitania de Goiás e Minas, em 31 de agosto de 1736³⁶. Gregório de Freitas da Fonseca Soares não se dedicou apenas ao ofício de cirurgião, também esteve, portanto, diretamente ligado a atividades de mineração do ouro. Em 1758, entregou na casa de fundição 24 arrobas, 42 marcos e duas onças de ouro. Em 1759, 12 arrobas, 39 marcos, 4 onças, seis oitavas e 12 grãos³⁷. Na consulta passada pelo Conselho Ultramarino, juntamente com o seu pedido pelo hábito da ordem de Cristo, de 7 de abril de 1760, diz-se que isso em nada impediu o exercício da sua atividade de cirurgião³⁸:

E porq o suppte depois q meteu na dita Fundição as sobredita arrobas de ouro, meteu mais de 9 de janeiro athe 18 de Novembro de 1758 vinte, e quatro arrobas, quarenta, e dois marcos, e duas onças, como se manifesta da attestação, e certidão juntas em 1.º Lugar, e desde 25 de Mayo até 17 de Dezembro de 1759, dose arrobas, trinta e nove marcos, quatro onças, seis oitavas e dose graons, segundo consta da attestação; e certidão juntas em 2.º lugar, e juntas estas porçoens com a const.(e) da certidão junta a 2nda consulta, se manifesta o Livro, q o supp. tem dado a Real fazenda de VMag(e); e estar o mesmo sspl nos termos do sobredito Alvará, e deconseguir as mercês, e graças competentes a seua louvavel exercício e ao numero das arrobas de ouro, q tem metido na dita fundição e sobre tudo a incomparavel grandeza de V. Magde e pela certidão junta em 3.º Lugar consta não ser feito merce alguma a suppl athe o presente, ao que ascesce o ter o suppl servido a V. mage. na occupação de cyrurgião mor da sobredita 2nda guarnição com o mayor disvello, zelo e caridade no exercício de minerar o fizesse faltar ao curativo dos enfermos, por o asiso, o acudio sempre sem descuido, e com felicidade de não morrerem os soldados q curavaos, como semostra da justificação, e attestação juntas 7.º e 5.º lugar. Consulta passada em 7 de abril de 1760.

³³ AHU — Goiás, AHU_CU_008, Cx. 17, D. 1013.

³⁴ AHU — Goiás, AHU_CU_008, Cx. 17, D. 1013.

³⁵ AHU — Goiás, AHU_CU_008, Cx. 18, D. 1112.

³⁶ AHU — Goiás, AHU_CU_008, Cx. 18, D. 1112.

³⁷ AHU — Goiás, AHU_CU_008, Cx. 19, D. 1138.

³⁸ AHU — Goiás, AHU_CU_008, Cx. 19, D. 1138.

O texto deixa claro que a mineração não tinha sido um problema para o exercício da arte de Cirurgia, pelo cirurgião-mor da segunda guarnição, que sempre tratou todos com muito «zelo e caridade»³⁹.

Francisco Luiz Reina, cirurgião-mor, residente na capitania da Bahia, em requerimento registrado no ano de 1799, solicitou que lhe fosse passada provisão para que fosse autorizado intentar uma ação contra o procurador da Coroa para reaver terrenos, propriedades suas, que estavam sob a posse da Fazenda Real. Na última folha do pedido consta uma anotação do Conselho Ultramarino que diz para se passar provisão ao cirurgião nesse sentido⁴⁰.

Ocupa esta secção também o acontecido com Ildefonso José da Costa Abreu, cirurgião-mor do hospital real militar, quando informou ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, que o ajudante das ordens do vice-rei do Estado do Brasil, Pedro da Gama lhe apresentou um capitão inglês que viera à costa do Brasil pescar baleias ensinando todas as técnicas de pesca, mostrando todos os seus instrumentos, e pontuando que queria autorização para pescar na costa da América do Sul⁴¹. Também quando o mesmo cirurgião, Ildefonso José da Costa e Abreu, como vimos, em 1781, informou sobre as sublevações ocorridas nas localidades próximas a Serra da Cordilheira nos domínios espanhóis a sua chegada ao Rio de Janeiro na nau comandada por Guilherme Roberts⁴², assim expressando situações de conflitos para o conhecimento da coroa, o que certamente, era de interesse do reino de Portugal, pela manutenção das suas relações políticas com outros países. E ainda Ildefonso José da Costa que por saber inglês chegou a servir de intérprete.

Os casos de António Martins Vidigal, Gregório de Freitas da Fonseca Soares, Francisco Luiz Reina e Ildefonso José da Costa Abreu nos demonstram que, em muitas circunstâncias, nem remuneração nem mercês eram suficientes (ou tidas como suficientes) para garantir a subsistência dos cirurgiões, agentes de saúde, na América portuguesa, pelo que é facto vê-los associados a outras atividades, que não a Cirurgia. Ajudam-nos também a conhecer parte da realidade dos cirurgiões que estiveram na América portuguesa durante o século XVIII. As dificuldades, como vimos, de vários vieses que esses homens enfrentavam incidiram no percurso da Cirurgia, tendo em consideração, que todo saber produzido não é independente daqueles que o produziram⁴³.

³⁹ AHU — Goiás, AHU_CU_008, Cx. 19, D. 1138.

⁴⁰ AHU_CU_005-01, Cx. 102, D. 19951-19954.

⁴¹ AHU — Rio de Janeiro, cx. 105, doc. 21. AHU_CU_017, Cx. 96, D. 8318.

⁴² AHU — Rio de Janeiro, cx. 295 doc. 24. AHU_CU_017, Cx. 117, D. 9576.

⁴³ Mary Lindemann, *op. cit.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os cirurgiões, os seus percursos, e mais ainda as suas aspirações, documentam e reforçam os percursos da Cirurgia no século XVIII. Em muitas circunstâncias, porém, nem remuneração nem mercês eram suficientes (ou tidas como suficientes) para garantir a subsistência destes agentes de saúde, pelo que é frequente vê-los associados a outras atividades, que não a Cirurgia, facto que conduzia os cirurgiões a desempenhos profissionais marcado por uma notória pluriatividade. Ainda assim, do universo analisado, só cerca de 5% dos cirurgiões detetados estiveram envolvidos em outro tipo de atividade laboral na América portuguesa.

Desempenhar uma atividade afeta os que a desempenham, valida os perfis de quem a realiza, e confere crédito à profissão, estas dimensões de análise não são separáveis do exercício da Cirurgia no espaço do Brasil colonial. O estado de pobreza, a falta de recursos para alimentar a família, a falta de recursos para exercer o ofício de forma condigna são argumentos, porventura estratégicos, mas que ressaltam também, como pano de fundo, na retórica daqueles responsáveis por práticas médicas vitais à sobrevivência de exércitos e de comunidades civis.

DOCUMENTOS DE ARQUIVO

Arquivo Histórico Ultramarino – Projeto Resgate Barão do Rio Branco

ASV — *Anagrafi degli Abitanti del Ghetto, o contrada della Riunione, fatta da me Saul Levi Mortera* (1797), Scuole Piccole e Suffragi, b. 736.

AHU — *Baía*, cx. 10, doc. 90 AHU_ACL_CU_005, Cx. 13, D. 1077.

AHU — *Baía*, cx. 27, doc. 55 AHU_ACL_CU_005, Cx. 32, D. 2891.

AHU — *Baía*, cx. 66 doc. 76 AHU_ACL_CU_005, Cx. 63, D. 5337.

AHU — *Bahia*, cx. 123 doc. 19 AHU_ACL_CU_005, Cx. 109, D. 8546.

AHU — *Baía*, cx. 216, doc. 30 AHU_ACL_CU_005, Cx. 215, D. 15139. AHU_CU_005-01, Cx. 76, D. 14653-14654. AHU_CU_005-01, Cx. 62, D. 11860-11863. AHU_CU_005-01, Cx. 102, D. 19951-19954. AHU_CU_013, Cx. 41, D. 3820. AHU_CU_017-01, Cx. 46, D. 10779-10780.

AHU — *Goiás*. AHU_CU_008, Cx. 17, D. 1013.

AHU — *Goiás*. AHU_CU_008, Cx. 18, D. 1112.

AHU — *Goiás*. AHU_CU_008, Cx. 19, D. 1138.

AHU — *Maranhão*, cx. nv 1898 AHU_CU_016, Cx. 19, D. 981.

AHU — *Maranhão*, N. V. 1925. AHU_ACL_CU_005, Cx. 207, D. 14765.

AHU — *Minas Gerais*, cx. 95, doc. 77 AHU_CU_011, Cx. 95, D. 7700.

AHU — *Minas Gerais*, cx. 135, doc. 58.

AHU — *Pará*, cx. 814. AHU_CU_020, Cx. 3, D. 190.

AHU — *Pernambuco*. AHU_CU_003, Cx. 4, D. 354

AHU — *São Paulo-MGouveia*, cx. 35, doc. 2972. AHU_CU_023-01, Cx. 35, D. 2972.

AHU — *Rio de Janeiro*, cx. 105, doc. 21. AHU_CU_017, Cx. 96, D. 8318.

AHU — *Rio de Janeiro*, cx. 295 doc. 24. AHU_CU_017, Cx. 117, D. 9576.

Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa

BACL — CARVALHO, Augusto da Silva. *Dicionário dos Médicos e Cirurgiões portugueses ou que estiveram em Portugal*. Livro 1. BACL. Ref. (49-4-1). Livro 2. BACL. Ref. (49-4-2). Livro 3. BACL. Ref. (49-4-3). Livro 4. BACL. Ref. (49-4-4). Livro 5. BACL. Ref. (49-4-5). Livro 6. BACL. Ref. (49-4-6). Livro 7. BACL. Ref. (49-4-7). Livro 8. BACL. Ref. (49-4-8). Livro 9. BACL. Ref. (49-4-9). Livro 10. BACL. Ref. (49-4-10).

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Jean Luiz Neves (2006) — *O corpo, a doença e a saúde: o saber médico luso-brasileiro no século XVIII*. Tese de doutoramento. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História. Belo Horizonte.
- ABREU, Laurinda (2016) — *A Misericórdia do Porto e os seus hospitais como centros de formação de cirurgiões (1639-1825)*. In *Saúde, Ciência, Património — Atas do III Congresso de História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*. Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto.
- (2018) — *A institucionalização do saber médico e suas implicações sobre a rede de curadores oficiais na América portuguesa*, «Tempo», vol. 24, n.º 3, p. 493-524. Disponível em <<https://www.redalyc.org/jatsRepo/1670/167057136005/167057136005.pdf>>. [Consulta realizada em 23/12/2018].
- ALMEIDA, Carla (2010) — *Medicina mestiça*. São Paulo: Anna Blume.
- BASALLA, George (2004) — *A evolução da tecnologia*. Coleção: História e Filosofia da Ciência. Porto: Porto editora.
- BIAGIOLI, Mario (2003) — *Galileu, cortesão: a prática da ciência na cultura do absolutismo*. Coleção: História e Filosofia da Ciência. Porto: Porto editora.
- BRACHT, Fabiano (2017) — *Ao ritmo das Monções. Medicina, Farmácia, História Natural e Produção de Conhecimento na Índia portuguesa no século XVIII*. Tese (doutorado) Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- BROOKE, John Hedley (2004) — *Ciência e Religião: algumas perspectivas históricas*. Coleção: História e Filosofia da Ciência. Porto: Porto editora.
- CONCEIÇÃO, Gisele C. (2017) — *Natureza Ilustrada. Processos de construção de conhecimento filosófico-natural sobre o Brasil na segunda metade do século XVIII*. Tese (doutorado) Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
- DEBUS, Allen G. (2004) — *O homem e a natureza no Renascimento*. Coleção: História e Filosofia da Ciência. Porto: Porto editora.
- FURTADO, Júnia Ferreira (2002) — *Arte e segredo: o Licenciado Luís Gomes Ferreira e seu caleidoscópio de imagens*. In FURTADO, Júnia Ferreira et al., ed. — *Erário Mineral de Luís Gomes Ferreira*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro.
- (2005) — *Barbeiros, cirurgiões e médicos nas Minas colonial*. «Revista do Arquivo Público Mineiro», XLI, p. 88-105.
- (2011) — *A medicina na época Moderna*. In STARLING, Heloisa Maria Murgel et al., ed. — *História em exame*. Belo Horizonte: EDUFMG, vol. 1, p. 21-81.
- GRANT, Edward (2004) — *Os fundamentos da Ciência Moderna na Idade média*. Coleção: História e Filosofia da Ciência. Porto: Porto editora.
- GAVROGLU, Kostas (2007) — *O passado das ciências como história*. Coleção: História e Filosofia da Ciência. Porto: Porto editora.
- GROSSI, Ramon (2005) — *O universo da cura na capitania de Minas Gerais, 1750-1808*. «Revista da Faculdade de Letras História Porto», vol. 6.

- HANKINS, Thomas L. (2002) — *Ciência e Iluminismo*. Coleção: História e Filosofia da Ciência. Porto: Porto editora.
- INGRAS, Yves; KEATING, Peter; LIMOGES, Camille (2007) — *Do escriba ao sábio: os detentores do saber da Antiguidade à Revolução Industrial*. Coleção: História e Filosofia da Ciência. Porto: Porto editora.
- KRAGH, Helge (2003) — *Introdução à Historiografia da Ciência*. Coleção: História e Filosofia da Ciência. Porto: Porto editora.
- LINDEMANN, Mary (2002) — *Medicina e sociedade no início da Europa Moderna*. Lisboa: Replicação.
- MONTEIRO, Hernâni (1962) — *Origens da Cirurgia portuense*. Porto: Araújo & Sobrinho, Suc. Res 50, L. S. Domingos.
- RIBEIRO, Márcia Moisés (1997) — *A Ciência dos Trópicos, a arte Médica no Brasil do século XVIII*. São Paulo: Hucitec.
- SANTOS FILHO, Lycurgo (1991) — *História Geral da Medicina Brasileira*. São Paulo: Editora HUCITEC/ Editora da Universidade de São Paulo, 1.^a reimp.
- SIMÕES, Ana; DIOGO, Maria Paula; CARNEIRO, Ana (2006) — *Cidadão do Mundo: uma biografia científica do abade Correia da Serra*. Coleção: História e Filosofia da Ciência. Porto: Porto editora.
- WISSENBACH, Maria Cristina Cortez (2002) — *Gomes Ferreira e os simplices da terra: experiências sociais dos cirurgiões no Brasil colonial*. In FURTADO, Júnia Ferreira et al., ed. — *Erário Mineral de Luís Gomes Ferreira*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, p. 107-149.
- (2009) — *Cirurgiões e mercadores nas dinâmicas do comércio atlântico de escravos, séculos XVIII e XIX*. In SOUZA, Laura de Mello et al., orgs. — *O governo dos povos*. São Paulo: Alameda, p. 286-287.
- WESTFALL, Richard S. (2003) — *A construção da ciência moderna mecanismos e mecânica*. Coleção: História e Filosofia da Ciência. Porto: Porto editora.

PARTE V

PROPOSTAS DE REFLEXÃO

Nesta secção procurámos agrupar uma série de trabalhos de pendor mais teórico-filosófico e abrangente, dois deles muito influenciados pelo fecundo pensamento de Tim Ingold (circularidades, formas de aprendizagem colaborativa), outro pondo em destaque a questão do Antropoceno e dos paradoxos inerentes, que desinquietam toda a problemática antiquíssima do «fazer» humano, inquietação essa que leva um outro texto, inspirado em Sennett, a revalorizar a ideia de artesanato e de artesão. Porém, as perplexidades com que nos confrontamos perante a tecnologia, as suas promessas altamente ambíguas de «melhoramento» das nossas vidas, etc., levantam problemas de toda a ordem, que tocam em questões éticas e de relacionamento humano, a começar com o ensino, o sentido de comunidade, a criação de novas (e frequentemente «doentias») formas de subjetividade, etc. Ou seja, o «fazer», que criou o ser humano, parece que se voltou contra ele e agora o ameaça, individualmente, como espécie, e enquanto habitante de um planeta em disfunção.

DA SEMENTE À ESTRELA: VARIAÇÕES SOBRE O TEMA DA CIRCULARIDADE

FRANCISCO ONETO NUNES*

Resumo: Escreveu Tim Ingold em 1991, no prefácio a um dos mais interessantes trabalhos de Antropologia Marítima dessa época que «... we should turn seawards to rediscover the continuities of the dwelt-in world». Alargando o âmbito da referência ao mar e estendendo-o à atmosfera e às estrelas, este texto identifica os domínios da água e da abóbada celeste enquanto protótipos culturais de circularidade. Para tanto, convoca a teoria autopoietica da Escola de Santiago, a Arqueologia Pré-Histórica e os estudos paleoclimáticos, a Astronomia Cultural e a Etnografia. Este esboço exploratório beneficia do *background* crítico dos sucessivos momentos criativos da Antropologia das últimas décadas — fenomenologia, «ontological turn», «affective turn»... — e trata com um interesse especial algumas das ideias inovadoras da obra de Tim Ingold.

Palavras-chave: protótipos culturais de circularidade; água; skyline; ontologia política.

Abstract: In the foreword to one of the most interesting works on Maritime Anthropology published in 1991, Tim Ingold writes: «... we should turn seawards to rediscover the continuities of the dwelt-in world». Broadening the scope of this reference to the sea and extending it to the atmosphere and the stars, this text identifies the domains of water and sky as cultural prototypes of circularity, summoning the autopoietic theory of the Santiago School, Prehistoric Archaeology and paleoclimatic studies, Cultural Astronomy and Ethnography. This exploratory sketch benefits from the critical background of the successive creative moments of Anthropology in the last decades — phenomenology, ontological turn, affective turn ... — and treats with special interest some of the innovative ideas of Tim Ingold's work.

Keywords: cultural prototypes of circularity; water; skyline; political ontology.

---

* CRIA-IUL/ISCTE — Instituto Universitário de Lisboa. Professor Auxiliar, Departamento de Antropologia. Email: francisco.oneto@iscte-iul.pt.

Anthropology is a kind of experimentation within a world that is neither social nor natural, but implicated in multiple connectivities that we are just now beginning to understand, and where our edgework takes off¹.

1. INTRODUÇÃO

Desde que, nos idos de 90, me deparei diretamente no terreno com o que Carmelo Lisón Tolosana denominou de «síndrome etnográfico bruxa-olho-inveja»², que a ecologia das ideias não cessa de me fascinar. Entre os pescadores da arte-xávega do Litoral Central Português, verifiquei a existência de uma conceção do infortúnio assente em duas imagens poderosas, com raízes históricas e culturais profundas³. A primeira dessas imagens é a da roda — expressão dos revezes periódicos da sorte e da fortuna, das «ruturas do equilíbrio rítmico»⁴ e da sucessão dos acasos na alternância entre escassez e abundância associada à imprevisibilidade do mar («rodas de mar») e à eventualidade da ocorrência de repetidos insucessos na pesca («má-roda»). A segunda é o olho — ou o olhar, a agencialidade da visão — enquanto veículo do idioma da inveja em que se expressam as tensões relacionais entre as companhas, os seus membros e respetivas famílias. Partindo da ideia, assinalada por vários autores em diversos domínios disciplinares, de que «o acaso aparece como o dado epistemológico fundamental do mundo»⁵, estes dois pilares da teoria do infortúnio levaram-me a explorar a pervasividade da imagem da roda a par com a dimensão escópica das relações sociais, abrindo espaço para novos nexos epistémicos, designadamente, o que conecta o olho, o espelho, a lente e a luz.

Na pesquisa subsequente, já longe das areias do Litoral Central, e sempre em diálogo com os conteúdos disciplinares inovadores da Antropologia que vou introduzindo no âmbito do exercício pedagógico, foram surgindo vários fragmentos conectores do que então designei «*protótipos culturais de circularidade*». O elemento líquido, os rios, os mares e os oceanos, muito para além da sua contiguidade metonímica com o exercício da pesca e da navegação, configuram um campo de possibilidades identificador de um desses protótipos: a água. A abóbada celeste, tal como revelada, por exemplo, pelas perenes doze figuras astrais da Antiguidade, pelas culturas megalíticas, ou pelos sistemas de navegação dos povos austronésios, abrem campo para o outro: o céu. A partir da diversidade e da variedade de expressões culturais ligadas a esses dois elementos, foram-se então definindo alguns contornos merecedores de uma primeira investigação exploratória.

¹ HASTRUP, 2014: 24.

² LISÓN TOLOSANA, 1987: 316.

³ NUNES, 2005.

⁴ LEROI-GOURHAN, 1987: 88.

⁵ MOLES, 1995: 200.

2. CIRCULARIDADE, CICLICIDADE, VERTICALIDADE

Escreveu Tim Ingold em 1991, no prefácio a um dos mais interessantes trabalhos de Antropologia Marítima dessa época que «... we should turn seawards to rediscover the continuities of the dwelt-in world»⁶. Alargando o âmbito da referência aos modos de vida associados ao mar, é também na forma como se processa a circulação da água entre os oceanos, a terra e a atmosfera, atravessando diferentes estados, que se exprime atualmente uma perturbação global nos sistemas de suporte à vida, pela perda da biodiversidade e pelos excessos da poluição e da depredação dos recursos terrestres. Em face do problema das alterações climáticas, é hoje evidente para a Antropologia «the power of water to make or unmake social worlds»⁷. Para além do ciclo hidrológico, o tema da circularidade contamina formas, expressões, ideias, saberes e modos de fazer, na arte, na ciência e na vida. A recorrência dos motivos circulares subjacentes à pendularidade e à alternância — das motricidades aos ritmos das sementeiras e das chuvas, das marés e das rotas dos astros — convoca-nos para um exercício em torno da multiplicidade dos seus emaranhados criativos, tendo como ponto assente que, no caso da Arqueologia, tal como noutras áreas disciplinares, «the discoveries of the last two decades have totally refocused our perceptions on the central importance of the sea in human development»⁸.

A relevância do tema da circularidade resulta de múltiplos fatores, desde logo no plano epistemológico, tal como decorre da exigência reflexiva imposta pela própria condição auto-referente de todos os processos em que a consciência se examina a si própria, ou seja: o que nos é dado averiguar acerca dos processos cognitivos depende do exercício desses mesmos processos cognitivos ou, como postula a teoria autopoietica, «tudo o que é dito, é dito por um observador»⁹. A definição da vida como um fenómeno circular¹⁰ evidencia a conexão entre o conhecimento e a visão — cumplicidade que não se situa apenas no plano geral da biologia da cognição e das tecnologias digitais de matriz escópica mas que é também, e sobretudo, um processo experiencial no qual emergem, em cada contexto histórico e cultural, as diversas expressões reveladoras desta «universalidade da forma circular»¹¹. Manuel Lima considera que o círculo é um símbolo presente «in all domains of human knowledge, across space and time»¹² e em todas as suas esferas expressivas. A propósito, justamente, do globo ocular e da íris, dirá que «the circle's inescapable beauty seems deeply rooted in our biology»¹³.

⁶ INGOLD, 1991: X.

⁷ HASTRUP & RUBOW, 2014: 2.

⁸ CUNLIFFE, 2017: V.

⁹ MATURANA & VARELA, 1980; MATURANA, 1988.

¹⁰ VARELA, 1984; VARELA *et al.*, 2016.

¹¹ LIMA, 2017: 11.

¹² LIMA, 2017: 11.

¹³ LIMA, 2017: 54.

Os quatro pares de temas dominantes identificados por Lima nos significados do círculo recobrem a multiplicidade de expressões que apresentarei neste texto como exemplos conectores ilustrativos dos dois protótipos culturais de circularidade: simplicidade e perfeição, unidade e totalidade, movimento e ciclicidade, infinitude e perpetuidade¹⁴ — atributos que facilmente reconhecemos tanto no elemento líquido como na abóbada celeste, no mar como nos astros do céu, em toda a gama dos seus movimentos, ciclos e ritmos, segundo a experiência vivida das sociedades e dos povos, das suas criações e modos-de-fazer, do trabalho na terra e no mar, da arte e da arquitetura, do amor e da morte, dos jogos e das narrativas... Nessa medida sempre vasta e imprecisa que é a da própria condição humana, a dança ilustra modos possíveis de pensar as continuidades inextrincáveis entre os domínios a que se referem os dois protótipos culturais de circularidade aqui identificados. Wendy James usou igualmente o termo «protótipo» para sugerir que «the analogy of the dance, and of the layered ‘choreography’ underlying lived activity, can be creatively extended to a whole range of social phenomena»¹⁵. Elizabeth Wayland Barber, por seu turno, debruçando-se sobre a Arqueologia, a Linguística e o Folclore, destaca a originalidade humana no plano sensório-motor e admite que, do ponto de vista evolucionário, a capacitação para a dança — combinação rítmica de som e movimento — precede a fala¹⁶. Considerando-a como «essência da vida» a dança é, portanto, irredutível a uma mera forma de arte: «life causes motion, and motion can give evidence of life»¹⁷ — e convém sublinhar que os vários exemplos que ilustram o seu argumento em torno das deusas dançarinas, apontam recorrentemente para uma conexão evidente com a água, dada a íntima associação com as temáticas da fertilidade e a sua inserção no ciclo agrário anual, «it’s goal being an abundance of crops called luck»¹⁸. Barber faz remontar esta associação ao Neolítico e ao recurso aos «espíritos» para o controle da chuva¹⁹, mas é possível recuar ainda mais.

À luz da evidência dos estudos paleoclimáticos, a par da Paleontologia Humana, da Arqueologia Pré-Histórica e da Etnografia, Clive Finlayson defende que a água moldou a evolução e a expansão da espécie por toda a superfície terrestre, de acordo com a sua enorme dependência de fontes de água potável, levando à mobilidade de longo alcance e sempre em ressonância com o ciclo anual das variações sazonais²⁰. Deve salientar-se que deste dado decorre o aprofundamento de uma dupla dependência, criadora de novos mundos para a espécie humana: a dependência mútua, pela reciprocidade social, pelo altruísmo e pela cooperação para a sobrevivência, e a dependência epistemológica face à

¹⁴ LIMA, 2017: 32.

¹⁵ JAMES, 2014: 91.

¹⁶ BARBER, 2013: 338.

¹⁷ BARBER, 2013: 3.

¹⁸ BARBER, 2013: 3.

¹⁹ BARBER, 2013: 40, 332.

²⁰ FINLAYSON, 2014: 151.

natureza, pela necessidade de codificação da experiência das variações cíclicas, associando-as também aos movimentos do sol, da lua e das estrelas. Já no final do Pleistoceno, após a última grande glaciação e com o início da agricultura, o padrão da dependência da água acentua-se, sendo precisamente junto dos grandes rios que se encontram as principais zonas de dispersão populacional e se desenvolvem os mais importantes focos civilizacionais, no Crescente Fértil e na Mesopotâmia, no vale do Indo, na China, na América e em África.

A continuidade entre os domínios da água e do céu revela-se na sua complementaridade cognitiva em práticas tão fundamentais como a transumância, a agricultura ou a navegação. Um notável exemplo próximo é o trabalho de investigação do astrofísico Fábio Silva, graças ao qual foi possível desvendar a origem remota da designação da serra mais alta de Portugal: há 6.000 anos, o nascimento heliacal de Aldebaran, na constelação do Touro, sobre a Serra da Estrela, assinalava o momento da migração anual para as pastagens de altitude, revelando-se essa orientação na análise dos monumentos megalíticos da região centro a par com as reconstituições por software da localização dos astros visíveis no céu para as comunidades neolíticas do vale do Mondego²¹. No âmbito da Astronomia Cultural²², o deslumbramento humano face ao intangível céu estrelado devém inteligibilidade no conhecimento das diversas formas de referenciação usadas em diferentes latitudes culturais e períodos históricos, assinalando com marcadores próprios — inscrições, pedras erguidas ou narrativas — os movimentos cíclicos de passagem, ascensão e oclusão de determinadas estrelas e planetas sobre a linha do horizonte, como nos ocasos e nascimentos heliacais (nos momentos próximos do nascer e do pôr do Sol). O conceito de *skyscape*²³ fixa assim uma continuidade entre o céu e a terra através de um ordenamento do tempo do mundo²⁴ a partir da linha do horizonte, mapeando o céu e nele projetando a vida dos frutos da terra e dos animais, as sementes e as marés, os percursos, as construções humanas, os mitos e os calendários. Fábio Silva dá o exemplo das *huacas* andinas e da conceção do ciclo hidrológico expressa nos mitos dessa área cultural, em que a água circula entre o céu e a terra numa continuidade assente na identificação de regularidades e padrões de movimento nos astros — diurnos e noturnos — e na sua associação causal aos lugares e aos modos de vida humanos. A maravilhosa etnografia dos Barasana Tukano da Amazônia colombiana²⁵ assinala igualmente esta circulação da água e a sua continuidade entre o mundo subterrâneo, a terra e o céu, tendo neste caso as Plêiades como marcador dos momentos de transição

²¹ SILVA, 2012.

²² A Astronomia Cultural compreende três áreas principais de investigação: a história da Astronomia e da Astrologia, a Etnoastronomia e a Arqueoastronomia (SILVA, 2015).

²³ SILVA, 2015.

²⁴ BARBER & BARBER, 2005.

²⁵ HUGH-JONES, 1979.

sazonal. Assim, a circularidade encontra expressão privilegiada na pendularidade e na alternância rítmica presentes em inúmeros domínios da existência humana, local e globalmente.

Richard Bradley estudou detalhada e sistematicamente o registo arqueológico do Neolítico e da Idade do Bronze²⁶. A par com exemplos etnográficos de África (Nuba, Nankini) e da América (Navajo, Barasana-Tukano), confrontou a presença do «arqué-tipo circular» — expressão que usa no sentido de «protótipo», ou «modelo»²⁷ — com as construções retilíneas no que concerne à sua distribuição geográfica: «*curvilinear architecture (...) was most apparent in regions which were connected by sea*»²⁸, na Europa mediterrânica e Atlântica, enquanto as construções retangulares encontram-se sobretudo na Europa continental, no centro e no Norte. O primeiro exemplo apresentado por Bradley (Uisneach, no centro da Irlanda) assinala também a conexão desses monumentos pré-históricos com a abundância de fontes de água, nascentes de rios e ribeiros, e com o calendário ritual das festividades dedicadas a Beltene, segundo os mais comuns marcadores — equinócios e solstícios, os «quatro pilares do mundo»²⁹ unindo o céu e a terra.

A partir da identificação dessas quatro direções e, concomitantemente, dos momentos do ciclo anual que conferem aos movimentos do Sol um papel estruturante na vida das comunidades do Neolítico e da Idade do Bronze, surge-nos um outro elemento fundamental na exploração do protótipo circular: o eixo central, *axis mundi*. Como notou Bradley, «circular constructions reflect a perception of space that extends outwards from the individual and upwards into the sky»³⁰. Assim, estes pontos de contacto entre o céu e a terra sobre a linha do horizonte dão expressão e enquadramento às deslocções sazonais, à percepção dos longes e das distâncias e às viagens aventurosas, permitindo aos heróis e aos antepassados, como sublinha Mary W. Helms, ascender ao céu ou descer ao mundo subterrâneo³¹. O sentido da verticalidade, com os cultos à Luz e ao Sol associados ao ouro e aos heróis míticos, como Ulisses, estão atestados na Idade do Bronze, a par com o extraordinário desenvolvimento das viagens marítimas que consubstanciaram uma complexa rede de trocas que se estendia do Médio Oriente ao Báltico³². Se tomarmos em consideração, com Bradley, que muitas escavações arqueológicas, do Mediterrâneo ao Atlântico, sugerem uma continuidade do «arquétipo circular» entre os últimos caçadores-recolectores e os primeiros agricultores³³, estaremos

²⁶ BRADLEY, 1998, 2012.

²⁷ BRADLEY, 2012: 9.

²⁸ BRADLEY, 2012: 213.

²⁹ BARBER & BARBER, 2005: 218.

³⁰ BRADLEY, 1998: 109.

³¹ HELMS, 1988: 27; Cf. VAZ DA SILVA, 2008.

³² MOHEN *et al.*, 1999.

³³ BRADLEY, 2012: 8.

melhor preparados para vislumbrar na história e nas imagens das constelações celestes uma possível linha de continuidade que mergulha as suas raízes no período Paleolítico e, depois, «in a unbroken line from the Bronze Age to the Twenty-first Century»³⁴; e por outro lado, ainda, para reconhecermos o extraordinário potencial das descobertas arqueológicas de Gobekli Tepe, um suposto «santuário» cuja construção remonta aos primórdios do Neolítico, cerca de 9.000 a.C.³⁵.

3. ONTOLOGIA POLÍTICA: UM EMARANHADO DE CONTINUIDADES DIFERENCIADAS

Os dois protótipos de circularidade identificados, a água e o céu, evidenciam, pelo menos, três características matriciais:

3.1. A de se encontrarem intimamente conectados, tanto na ecosfera e na troposfera, nos processos biofísicos e meteorológicos, como no modo como estes são culturalmente experienciados — por exemplo, dilatando as fronteiras do visível muito para além da atmosfera terrestre, até ao espaço infinito. Deste ponto de vista, o que entendemos como «meio-ambiente» reporta-se não só ao domínio da experiência de habitar um mundo de textura plástica, de superfícies e materialidades, tal como amplamente explorado e descrito por Tim Ingold³⁶ e desenvolvido por Lambros Malafouris sob a forma de «*material engagement theory*»³⁷, mas também à experiência da Luz no arco maior da sua abrangência, enquanto fundamento pré-objetivo da existência³⁸. Como escreveu Hans Blumenberg, as condições para a vida na Terra posicionam-nos «entre o essencial e o sublime», pois se por um lado decorrem do facto de esta estar revestida de uma camada de gases suficientemente espessa para que não sejamos queimados pelas radiações cósmicas e que nos permite respirar, por outro lado, essa camada é também adequadamente fina para que o exercício da visão humana se possa debruçar sobre o infinito no emaravilhamento do céu estrelado³⁹.

Facilmente se depreenderá do trabalho de Tim Ingold que a experiência da luz e da atmosfera compreende, necessariamente, o elemento líquido sempre presente no «weather-world», estabelecendo na sua circulação uma continuidade entre a terra e o céu, bem como a própria possibilidade da vida no nosso planeta. Dispomos hoje, também, de vasta informação científica, histórica e etnográfica, que nos possibilita uma adequada compreensão das qualidades escópicas da água, por evidenciar «a way of conceptualising

³⁴ BRADY, 2016: 235.

³⁵ BRADLEY, 2012: 43; CAUVIN, 2000: 214-218.

³⁶ INGOLD, 2000, 2011, 2013, 2015.

³⁷ MALAFOURIS, 2013.

³⁸ INGOLD, 2000: 265; INGOLD, 2005; INGOLD, 2011: 96, 128.

³⁹ BLUMENBERG, 1987: 3.

the ‘substance’ of the self, emotional states of being, and social relationships»⁴⁰. Nesta perspectiva, o mar constitui-se como um domínio privilegiado, por ser simultaneamente rítmico, regular e imprevisível; por não compreender superfícies retilíneas, mas estabelecer linhas de movimento; e por ser uma infinitude contígua ao céu no horizonte, onde aos nossos olhos morrem e renascem os astros celestes.

3.2. A de se desdobrarem sobre si próprios numa multiplicidade de expressões fractais que pontuam a realidade de ser, estar e habitar o devir do sistema-mundo e dos seus inúmeros mundos constitutivos e emergentes, *umwelten*⁴¹, ou *pluriverso*⁴², como um emaranhado de continuidades diferenciadas – um mundo feito de muitos mundos partilhados, de senciência, intencionalidade e inter-agencialidades. Tim Ingold, referindo-se à dimensão afetiva e atmosférica da luz das estrelas e do seu pulsar (estando a uma distância infinita, tocam-nos a alma...), propõe uma leitura circular dessas qualidades fractais — linhas de continuidade e padrões de regularidade, repetições, brilhos, ritmos e alternâncias — imanentes aos dois protótipos de circularidade aqui identificados: «every perception of the world, in short, is part and parcel of the world’s perceiving itself»⁴³.

Também Arturo Escobar, apoiando-se na teoria autopoiética da Escola de Santiago (H. Maturana e F. Varela) e na Etnografia, se refere a uma ontologia da «circulação da vida» entre os povos das montanhas da Colômbia⁴⁴ e à «recursividade dos processos biofísicos e culturais»⁴⁵ subjacentes — a mesma recursividade fractal e o mesmo princípio de circularidade que encontramos na filosofia expressa nas palavras do xamã Alce Negro, dos Oglala Lakota, registadas por John Neihardt: «tudo quanto um índio faz, o faz num círculo, e isto porque o Poder do Mundo age sempre em círculos e tudo procura ser redondo»⁴⁶.

3.3. A de permitirem perspectivar as continuidades do «dwelt-in world» (Ingold) e, em conformidade, de nos podermos posicionar criticamente face à historicidade dos recortes classificatórios percebidos como pontos de rutura nessas continuidades, bem como às implicações e compromissos éticos, epistemológicos e políticos subjacentes — tendo como referente narrativo comum, não os humanos enquanto espécie, mas «a humanidade, como condição»⁴⁷. Por outras palavras, uma «economia simbólica da

---

⁴⁰ STRANG, 2004: 79.

⁴¹ VON UEXKULL, 2004.

⁴² ESCOBAR, 2018.

⁴³ INGOLD, 2016: 226.

⁴⁴ ESCOBAR, 2018: 75.

⁴⁵ ESCOBAR, 2008: 43.

⁴⁶ NEIHARDT, 2000: 194.

⁴⁷ DESCOLA, 2005: 37.

alteridade»⁴⁸ ou, melhor ainda — assumindo, com Escobar, a imensa ressonância cognitiva deste imbricamento profundo entre natureza, cultura, poder e política⁴⁹ — um novo enfoque de pesquisa muito adequadamente designado por *ontologia política*.

Tendo presente a emergência de um número crescente de propostas de transição energética e societal para uma economia circular ecologicamente virtuosa, sublinhe-se que ambos os elementos — a água e o céu — têm vindo a ser afetados sistemicamente pelos gravosos impactos da antropização. Os gases e os plásticos, a poluição atmosférica e oceânica, são parte de uma dinâmica maior e mais alarmante de perda da biodiversidade e de exaustão de recursos, originando o progressivo colapso dos sistemas de suporte à vida na Terra. Assim, os processos biofísicos a que se reportam os dois protótipos de circularidade identificados, são parte integrante da dinâmica dos fluxos de matéria e energia criados pela lógica dos preços num sistema de troca desigual⁵⁰. Daqui se depreende, desde já, que o caminho para o desastre ecológico refere-se igualmente a princípios de circularidade produtores de entropia, estando a transferência de custos ambientais para as periferias dos grandes centros do sistema-mundo assente numa estrutura de racionalidade económica e epistémica cuja natureza é indiferente e «cega para a vida»⁵¹ — marcada, portanto, pelas diversas formas de cegueira moral inerentes à *condição líquida da modernidade*⁵². Como propõe Hartmut Rosa, «within this circle acceleration always and inevitably produces more acceleration: it becomes a self-reinforcing ‘feedback system’»⁵³. Nesta «ontologia da devastação»⁵⁴ tão característica do atual estágio carcinogénico do capitalismo⁵⁵, os excessos de visibilidade inerentes à aceleração energívora da contemporaneidade e da rede digital global são também, portanto, produtores de invisibilidades alienantes. Recordo, a título de nota, que em Los Angeles, durante o apagão que se seguiu a um tremor de terra, em 1994, os números de emergência receberam inúmeras chamadas de pessoas que, vendo pela primeira vez a Via Láctea, haviam entrado em pânico⁵⁶.

Finalmente, já muito distantes da velha caverna platónica, do dualismo cartesiano e da obsoleta noção de «representação», os imaginários do paradigma emergente revelam-nos ainda o modo como também na Física teórica se criam mundos definidos por uma condição de pura circularidade epistemológica, de que é exemplo o *princípio antrópico participatório* do físico John Wheeler, abrindo caminho para uma reflexão

---

⁴⁸ VIVEIROS DE CASTRO, 1996.

⁴⁹ ESCOBAR, 2018.

⁵⁰ HORNBORG, 2001, 2011.

⁵¹ McMURTRY, 2012.

⁵² BAUMAN, 2005; BAUMAN & DONSKIS, 2014.

⁵³ ROSA, 2013: 151.

⁵⁴ ESCOBAR, 2018.

⁵⁵ McMURTRY, 1999.

⁵⁶ PINTO, 2017.

integrada sobre a condição humana, o tempo, a consciência e a luz. Nesta direção, o paradigma das «atmosferas»⁵⁷ e o conceito de «ressonância», de Hartmut Rosa⁵⁸, asseveraram-se contributos essenciais para um ulterior programa de pesquisa em torno das circularidades, da semente à estrela e mais além.

BIBLIOGRAFIA

- BARBER, Elizabeth Wayland (2013) — *The dancing goddesses. Folklore, Archaeology and the origins of European dance*. New York and London: W. W. Norton & Company.
- BARBER, Elizabeth Wayland; BARBER, Paul T. (2005) — *Of sky and time*. In BARBER, Elizabeth Wayland; BARBER, Paul T. — *When they severed Earth from the sky. How the human mind shapes myth*. Princeton: Princeton University Press e-book.
- BAUMAN, Zygmunt (2005) — *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Lda.
- BAUMAN, Zygmunt; DONSKIS, Leonidas (2014) — *Cegueira moral: a perda da sensibilidade na modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Lda.
- BLUMENBERG, Hans (1987) — *The Genesis of the Copernican World*. Cambridge MA and London: The MIT Press.
- BRADLEY, Richard (1998) — *The significance of monuments. On the shaping of human experience in Neolithic and Bronze Age Europe*. London and New York: Routledge.
- (2012) — *The idea of order. The circular archetype in prehistoric Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- BRADY, Bernardette (2016) — *Images in the heavens: A cultural landscape*. In GUNZBURG, Darrelyn, ed. — *The imagined sky. Cultural perspectives*. Sheffield and Bristol: Equinox.
- CAUVIN, Jacques (2000) — *The birth of the gods and the origins of agriculture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CUNLIFFE, Barry (2017) — *On the ocean. The Mediterranean and the Atlantic from Prehistory to AD1500*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- DESCOLA, Philippe (2005) — *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard Folio Essais.
- ESCOBAR, Arturo (2008) — *Territories of difference: place, movements, life, redes*. Durham and London: Duke University Press.
- (2018) — *Designs for the pluriverse. Radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*. Durham and London: Duke University Press.
- FINLAYSON, Clive (2014) — *The improbable primate: how water shaped human evolution*. Oxford: Oxford University Press.
- GRIFFERO, Tonino (2017) — *Quasi-things: The paradigm of atmospheres*. Albany: State University of New York.
- HASTRUP, Kirsten (2014) — *Nature: Anthropology on the edge*. In HASTRUP, Kirsten, ed. — *Anthropology and nature*. Abingdon and New York: Routledge.
- HASTRUP, Kirsten; RUBOW, Cecile, eds. (2014) — *Living with environmental change: waterworlds*. Abingdon: Routledge.
- HELMS, Mary W. (1988) — *Ulysses's Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance*. Princeton: Princeton University Press.
- HORNBORG, ALF (2001) — *The power of the machine: global inequalities of economy, technology and environment*. Walnut Creek CA, Lanham MD, New York and Oxford: Altamira Press.

⁵⁷ INGOLD, 2012; GRIFFERO, 2017; SUMARTOJO & PINK, 2019.

⁵⁸ ROSA, 2018.

- (2011) — *Global ecology and unequal change: fetishism in a zero-sum world*. Abingdon and New York: Routledge.
- HUGH-JONES, Christine (1979) — *From the Milk River: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.
- INGOLD, Tim (1991) — Foreword. In PÁLSSON, Gisli — *Coastal economies, cultural accounts. Human ecology and Icelandic discourse*. Manchester and New York: Manchester University Press.
- (2000) — *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London and New York: Routledge.
- (2005) — *The eye of the storm: visual perception and the weather*. «Visual Studies», vol. 20, n.º 2, October, p. 97-104.
- (2011) — *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London and New York: Routledge.
- (2012) — *The Atmosphere*. «Chiasmi International», vol. 14, p. 75-87.
- (2013) — *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. London and New York: Routledge.
- (2015) — *The life of lines*. London and New York: Routledge.
- (2016) — *Reach for the stars! Light, vision and the atmosphere*. In GUNZBURG, Darrelyn, ed. — *The imagined sky. Cultural perspectives*. Sheffield and Bristol: Equinox.
- JAMES, Wendy (2014) — *The ceremonial animal. A new portrait of Anthropology*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- LEROI-GOURHAN, André (1987) — *O gesto e a palavra 2 – Memória e ritmos*. Lisboa: Edições 70.
- LIMA, Manuel (2017) — *The book of circles. Visualizing spheres of knowledge*. New York: Princeton Architectural Press.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo (1987) — *Brujería, Estructura Social y Simbolismo en Galicia*. Madrid: Ediciones Akal.
- MALAFOURIS, Lambros (2013) — *How things shape the mind: a theory of material engagement*. Cambridge MA and London: The MIT Press.
- MATURANA, Humberto (1988) — *Ontology of observing: The biological foundations of self-consciousness and of the physical domains of existence*. In DONALDSON, R. E., ed. — *Conference workbook texts in cybernetic theory: An in depth exploration of the Thought of Humberto R. Maturana, William T. Powers, and Ernst von Glasersfeld*. American Society of Cybernetics, Felton CA, October, p. 1-54. Disponível em <<https://www.slideshare.net/Longsthride/ontology-of-observing-humberto-maturana-1988>>. [Consulta realizada em 22/09/2018].
- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco (1980) — *Autopoiesis and cognition. The Realization of the living*. Dordrecht, Boston, London: D. Reidel Publishing Company.
- McMURTRY, John (1999) — *The cancer stage of capitalism*. London and Sterling VA: Pluto Press.
- (2012) — *Behind global system collapse: the life-blind structure of economic rationality*. «Journal of Business Ethics», 108, p. 49-60.
- MOHEN, Jean-Pierre et al. (1999) — *L'Europe au temps d'Ulysse: Dieux et héros de l'Âge du Bronze*. 25^{ème} Exposition d'Art du Conseil de l'Europe, Réunion des Musées Nationaux [catálogo de exposição]. Paris: Diffusion Seuil.
- MOLES, Abraham (1995) — *As ciências do impreciso*. Porto: Edições Afrontamento.
- NEIHARDT, John G. (2000) — *Alce Negro fala: A história da vida de um homem-santo dos Sioux Oglala*. Lisboa: Edições Antígona.
- NUNES, Francisco Oneto (2005) — *Hoje por ti, amanhã por mim. A arte xávega no Litoral Central Português*. Lisboa: ISCTE-IUL. Tese de Doutoramento.

- PINTO, Telma Filipa Vilarinho (2017) — *A Poluição Luminosa à luz do conceito de Antropoceno*. Lisboa: ISCTE-IUL. Tese de Mestrado.
- ROSA, Hartmut (2013) — *Social acceleration: a new theory of Modernity*. New York: Columbia University Press.
- (2018) — *Résonance: Une sociologie de la relation au monde*. Paris: Éditions La Découverte.
- SILVA, Fábio (2012) — *Landscape and Astronomy in Megalithic Portugal: the Carregal do Sal Nucleus and Star Mountain Range*. «Papers from the Institute of Archaeology», 22, p. 99-114.
- (2015) — *The role and importance of the sky in Archaeology: an introduction*. In SILVA, Fábio; CAMPION, Nicholas, eds. — *Skyscapes. The role and importance of the sky in Archaeology*. Oxford and Philadelphia: Oxbow Books.
- STRANG, Veronica (2004) — *The meaning of water*. Oxford and New York: Berg Publishers.
- SUMARTOJO, Shanti; PINK, Sarah (2019) — *Atmospheres and the experiential world: Theory and methods*. Abingdon and New York: Routledge.
- VARELA, Francisco (1984) — *The creative circle: sketches on the natural history of circularity*. In WATZLAWICK, Paul, ed. — *The invented reality*. New York: Norton Publishing.
- VARELA, Francisco; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor (2016) — *The embodied mind: Cognitive science and human experience* [Revised Edition]. Cambridge, MA and London: The MIT Press.
- VAZ DA SILVA, Francisco (2008) — *The Space-Time Coordinates of European Cosmology*. In MENCEJ, Miriam, ed. — *Space and Time in Europe. East and West, Past and Present*. Ljubljana: Department of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Ljubljana.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1996) — *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. «Mana», 2 (2), p. 115-144.
- VON UEXKÜLL, Thure (2004) — *A teoria da Umwelt de Jakob Von Uexkiüll*. «Galáxia: Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica», Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, n.º 7, Abril, p. 19-48.

A IDEIA DE TRABALHO ARTESANAL NO PENSAMENTO DE RICHARD SENNETT

TERESA VASCONCELOS SÁ*

Resumo: Este artigo parte das ideias que Richard Sennett desenvolve no seu livro *The Craftsman*, no qual o autor sustenta que o trabalho artesanal se caracteriza pelo propósito de ser um «trabalho bem feito», designando assim uma série de práticas muito mais ampla do que o trabalho manual especializado realizado por um artesão. O artigo centra-se na definição deste trabalho artesanal, considerando, sobretudo, dois aspetos: a «maneira de fazer» tendo em conta um conjunto de valores e práticas associadas ao trabalho do artesão («fazer bem», habilidade, autoridade, cooperação); e a relação estreita que o artesão mantém entre o pensamento e a ação, o projeto e a execução.

Ao definirmos as principais características do trabalho artesanal procurámos confrontá-lo com as maneiras de fazer do «trabalho flexível», mostrando como uma certa «maneira de fazer», implica também uma certa maneira de viver e ver o mundo.

Palavras-chave: Richard Sennett; artesão; trabalho artesanal; sociedade.

Abstract: This article originates from the ideas that Richard Sennett develops in his book *The Craftsman*, in which the author claims that craftwork is characterized by its purpose of being «well-done work», thus designating a much wider range of practices than the specialized manual work performed by an artisan. The article is centered on the definition of this craftwork considering two main aspects: the «way of making», considering a set of values and practices related to the work of the craftsman (to ‘make things well’, skill, authority, cooperation); and the close relation that the craftsman keeps between thought and action, project and execution.

By defining the main features of craftwork we have sought to confront it with the ways of making in «flexible work», showing how a certain «way of making» involves a certain way of living and looking at the world.

Keywords: Richard Sennett; craftsman; craftwork; society.

---

* Doutorada em Sociologia, professora auxiliar na Faculdade de Arquitetura da Universidade de Lisboa, investigadora do CIAUD.

1. COMO TRABALHA O ARTESÃO?

Tendo como pano de fundo o pensamento de Richard Sennett, sobretudo a sua ideia de trabalho artesanal apresentada no livro *The Craftsman*¹, analisaremos o trabalho do artesão, tendo em conta dois aspetos: uma «maneira de fazer» que parte da relação estreita que o artesão mantém entre o pensamento e a ação, o projeto e a execução; e um conjunto de valores e práticas intrinsecamente associadas ao seu trabalho. É através de um fazer lento, repetitivo, técnico e cooperativo, no qual o projetar e o fazer se misturam, que se vai produzindo o novo objeto. Como veremos, a ideia de Sennett de trabalho artesanal não se limita ao artesão que produz um objeto, mas a todas as situações em que o pensamento e a ação se misturam, e que têm subjacente a preocupação de «fazer bem», mais do que pesar as vantagens ou desvantagens que daí podem advir. Resumamos assim, algumas práticas que ao longo do tempo têm estado associadas ao trabalho artesanal: «Fazer bem», habilidade, autoridade e cooperação.

«Fazer Bem» pelo prazer de «Fazer Bem»

Para Sennett², o trabalho artesanal tem a ver com o desejo de realizar bem uma tarefa sem nenhuma outra finalidade. Ao referir-se a uma tarefa, Sennett alarga o âmbito do trabalho artesanal não só a quem produz um objeto — imagem que habitualmente nos surge quando pensamos num artesão (carpinteiro, oleiro, etc.) —, mas a todos os que realizam um trabalho em que o fazer e o pensar surgem unidos: maestro de orquestra, programador informático, técnico de laboratório, médico, encenador de teatro, etc.

Fazer bem o seu trabalho pelo prazer de o fazer bem, contraria a lógica da sociedade capitalista atual, na qual o que está em causa no trabalho é a sua produtividade, associada à rápida resolução de problemas. Esta ideia é bem descrita por Zygmunt Bauman quando este define o progresso económico da sociedade atual como a «possibilidade de realizar qualquer coisa com menor esforço e menor aplicação, bem como a menor custo»³.

Mas, se a perspetiva do progresso económico relativa à organização do trabalho, não nos satisfaz, a ideia de trabalho artesanal defendida por Sennett — «fazer bem» pelo gosto de «fazer bem» — não deixa também de ser perigosa. O próprio autor o reconhece ao apresentar os dilemas éticos de Robert Oppenheimer, o homem que dirigiu o laboratório que construiu a Bomba Atómica, e a ideia de «banalidade do mal» de Hannah Arendt, a partir do organizador dos campos de extermínio nazis, Adolf Eichmann. Mas, até mesmo em casos mais simples, como os que encontramos no trabalho da maioria

---

¹ SENNETT, 2009.

² SENNETT, 2009.

³ BAUMAN, 2005: 77.

das profissões, esta ideia levanta-nos algumas dúvidas. O livro de Kazuo Ishiguro, *Os Despojos do Dia* (1991), ajuda-nos a pensar esta questão.

É um romance de uma lentidão assustadora. Não por não acontecerem coisas, porque as coisas acontecem, mas no interior de um tempo absoluto — em que a profissão é a vida. O protagonista, um mordomo inglês, Mr. Stevens, conta-nos uma história de vida, a história da sua vida, que é a sua história profissional. Mr. Stevens tem num dado momento um patrão americano ao qual tem de se adaptar: novos comportamentos, novas maneiras de fazer, novos horários, mas o objetivo fundamental da sua vida e do seu trabalho mantém-se: «fazer o trabalho bem feito pelo prazer de o fazer bem». Na sua maneira de fazer, estão presentes todos os requisitos de um artesão: habilidade, autoridade, cooperação. O problema é que, nessa forma de trabalhar, se por um lado há um enorme profissionalismo, por outro, há também uma aceitação pacífica do mundo tal como existe, um desligar de tudo o que não é aquilo que se tornou a nossa razão principal de viver — fazer bem o nosso trabalho. Mr. Stevens, ao longo do livro, procura responder à pergunta: O que é um grande mordomo? «Recordo muitas horas de agradável debate a respeito deste assunto, à volta da lareira da sala dos criados, ao fim do dia»⁴.

Se cada um de nós procurasse fazer bem o seu trabalho pelo prazer de o fazer bem, se cada um «representasse» bem o seu «papel», a sociedade seria um palco onde tudo funcionaria perfeitamente, como as peças de um *puzzle* que se vão encaixando umas nas outras. Mas o desenho final do *puzzle* já pré-existente nunca seria questionado. O problema desta atitude é que, ao centrarmo-nos no trabalho, ao transformá-lo na razão principal da nossa vida, como acontecia com Mr. Stevens, esquecemos o mundo à nossa volta e permitimo-nos ficar indiferentes relativamente às consequências do nosso trabalho, correndo assim o risco de nos tornarmos, em certos momentos históricos, personagens como Robert Oppenheimer ou Adolf Eichmann.

Sennett opõe a esse perigo dois aspetos importantes do trabalho artesanal. Um, tem a ver com a relação muito forte que existia entre o artesão e a comunidade, pois o seu trabalho servia diretamente as necessidades da comunidade: «Para os primeiros gregos, o ofício e a comunidade são inseparáveis»⁵. De facto, Hefesto, o Deus dos artesãos, mostra a importância dos artesãos no fabrico de ferramentas e objetos do quotidiano (faca, roda, tear), que são fundamentais para o bem coletivo.

O segundo aspeto, mais difícil de explicar⁶, tem a ver com a relação que Sennett estabelece entre a maneira de fazer do artesão e o desenvolvimento de um processo dialógico, que permite «a atenção e a sensibilidade perante o outro»⁷. Esta capacidade é

⁴ ISCHIGURO, 1991: 33.

⁵ Indra K. McEwen in SENNETT, 2009: 22.

⁶ Este aspeto será também referido no ponto sobre a cooperação.

⁷ SENNETT, 2014: 27.

desenvolvida no trabalho do artesão a partir da atenção que este necessita de ter ao *outro*, neste caso o material com que trabalha, distinguindo os pontos em que pode facilmente moldá-lo, e os outros, em que frente à resistência do material a melhor solução é recorrer à força mínima. Estes dois aspetos, o sentido de comunidade e o desenvolvimento de um processo dialógico, fazem com que o trabalho do artesão mantenha um laço que o liga à sociedade.

Mas o que é para o artesão um trabalho bem feito? O trabalho do artesão implica habilidade, autoridade e cooperação⁸.

Habilidade

O artesão necessita de um conhecimento técnico e de uma experiência profissional, que só pode ser adquirida ao longo de muito tempo: «De acordo com uma medida corrente, para produzir um mestre carpinteiro ou um músico são necessárias dez mil horas de experiência»⁹. A aprendizagem de um artesão numa oficina medieval¹⁰ durava normalmente sete anos, ao fim dos quais o aprendiz apresentava a *obra prima*. Se fosse aprovado, tornava-se oficial, e trabalharia entre cinco ou dez anos mais, até poder demonstrar por meio uma *obra prima superior* que merecia ocupar o lugar de mestre. A *obra prima* baseava-se na imitação, remetendo para a aprendizagem como cópia, enquanto a *obra prima superior* deveria mostrar a competência de gestão e a capacidade do artesão como futuro líder¹¹.

No tempo de aprendizagem — longo e lento —, não se pretendia apenas que o aluno assimilasse informações, regras ou regulamentos, mas também que adquirisse um conjunto de habilidades complexas que à medida que se iam repetindo uma e outra vez, começavam a ser praticadas sem esforço. É exatamente essa repetição, processo fundamental para adquirir uma «habilidade» entendida como uma prática treinada¹², que permite o aperfeiçoamento aqui e ali do gesto, da postura, do olhar, e que se converte posteriormente num conhecimento fundamental do artesão — o conhecimento tácito¹³. Há, neste conhecimento tácito, dois tipos de ação: uma, rotinizada, que permite agir instintivamente, e que é fundamental na nossa vida quotidiana; a outra, relacional, que permite uma constante interação entre o conhecimento tácito e o reflexivo.

⁸ SENNETT, 2009.

⁹ SENNETT, 2009: 20. É necessário o mesmo tempo para a aprendizagem das seguintes profissões: jogador de basket, escritor de ficção, patinadores no gelo, grandes criminosos (Daniel Levitin, in SENNETT, 2009: 172).

¹⁰ O espaço físico (oficina e habitação) era também o espaço social (trabalho e família). O trabalho artesanal está de tal modo associado à vida familiar que o mestre é também considerado o «pai adoptivo» do aprendiz, (SENNETT, 2009).

¹¹ *Ibid.*, 2009.

¹² Sennett sustenta que no ensino de uma atividade (música, desporto, etc.), é fundamental pensar como se organiza a repetição: a quantidade de vezes que se repete uma frase musical; a quantidade de vezes que se repete o serviço no ténis (SENNETT, 2009).

¹³ *Ibid.*

É a simultaneidade destes dois tipos de conhecimento que leva Sennett a afirmar que a atividade do artesão «se centra na estreita conexão entre a mão e a cabeça»¹⁴.

A aprendizagem numa oficina não partia da palavra, mas do gesto. Observar o mestre a fazer, procurar fazer como ele, repetir os seus movimentos, e, em cada repetição, melhorar, aperfeiçoar. Pierre Bourdieu, quando se questiona sobre como deve ser ensinado o ofício de sociólogo (1992), aproxima-se desta maneira de fazer, ao defender a importância de uma pedagogia do silêncio, que surge pela dificuldade em explicar certos aspetos fundamentais, mas menos codificados da investigação,

*O sociólogo que procura transmitir um habitus científico parece-se mais com um treinador desportivo de alto nível do que com um professor da Sorbonne. Ele fala pouco a partir de princípios ou de questões gerais, mas deve proceder por indicações práticas, tal qual um treinador que exemplifica um movimento, dizendo: no seu lugar eu faria assim...*¹⁵

Sennett¹⁶ sustenta que as novas formas de organização do trabalho não têm em conta este conhecimento tácito. Ao procurar maximizar todos os recursos e minimizar o que são considerados desperdícios, propõe-se constantemente inovações, reformas e alterações nas maneiras de fazer. Esta preocupação de fazer cada vez melhor, procurando eliminar os erros e criar novas soluções está de acordo com o princípio do trabalho artesanal de «fazer bem». Mas o surgimento constante de alterações e reformas, não permite nem a apropriação das antigas habilidades, nem a aquisição de novas, não permite a constituição do pensamento tácito cuja aprendizagem requer tempo. A habilidade para ser aprendida precisa de treino, mas a tecnologia moderna não deixa tempo para esse treino lento e repetitivo; precisa de ver, mais do que de explicações, mas a tecnologia moderna explica; precisa de «perder tempo», mas a tecnologia moderna quer rapidez. Sennett sustenta, a este propósito, que, quando a cabeça e a mão se separam, o resultado é a deterioração mental.

A racionalidade utilizada para a produção de objetos no capitalismo industrial, através da cadeia de montagem, que permitiu a criação da sociedade de consumo, está agora a alastrar a todos os grupos profissionais: os professores universitários têm de publicar um certo número de artigos por ano, cujas citações são contabilizadas; os trabalhadores nos *call centers* têm de atender um certo número de chamadas por dia; os médicos têm de ver um certo número de doentes por manhã, etc. Sennett dá-nos o exemplo da reforma do Serviço Nacional de Saúde britânico, que fez com que o trabalho do médico passasse a ser contabilizado em função do número de doentes que trata num

¹⁴ SENNETT, 2009: 9.

¹⁵ BOURDIEU & WACQUANT, 1992: 194-195.

¹⁶ SENNETT, 2009.

determinado tempo. O resultado é que alguns médicos diagnosticam doenças falsas aos doentes para terem tempo de os tratar¹⁷. Estas situações alertam-nos para o conflito, que atualmente é muito evidente, entre «fazer bem alguma coisa» ou «simplesmente fazê-la»¹⁸.

Autoridade

Na oficina do artista do Renascimento, na oficina medieval, no laboratório científico moderno, a autoridade assenta, em todos os casos, num sistema de poder: o mestre determina como se deve realizar o trabalho¹⁹.

A autoridade que emana do mestre é legitimada pelo seu «saber fazer», pelo seu conhecimento de especialista reconhecido pelos seus pares e pela comunidade. Esta autoridade, que é parte integrante da organização do trabalho artesanal, implica um quotidiano em que mestre e aprendiz se encontram «cara a cara», e em que os erros de um são emendados pelo saber do outro. O conhecimento, como referimos anteriormente, é transmitido através de uma presença física, e não de uma forma impessoal, através de regulamentos ou *mails*, sem se indicar quem é o «mestre», qual o seu saber, etc. Relativamente a estas duas maneiras de transmitir conhecimentos, Sennett afirma que é preferível «que estes modelos estejam encarnados num ser humano em vez de num código de prática inerte e estático»²⁰.

No entanto, como refere Sennett²¹, ao descrever a oficina de Stradivarius, onde o mestre estava sempre presente e corrigia cada pequena imperfeição do aprendiz ou do oficial, a transmissão de conhecimentos não era fácil. E a dificuldade persiste ainda na sociedade moderna tanto nos laboratórios científicos como nos estúdios dos artistas. Se, por um lado, é fácil ensinar quais os melhores procedimentos para a execução de certas tarefas, por outro, é muito difícil transmitir a capacidade para questionar novos problemas, ou explicar como se chegou à ideia principal de uma investigação. Em todo o caso, a questão principal não está nessa dificuldade, mas numa outra quase irresolúvel: se a autoridade do mestre vem de um saber superior — ver o que os outros não vêem, saber o que os outros não sabem —, como manter essa autoridade, transmitindo esse conhecimento? Cellini disse na sua autobiografia que «os segredos da sua arte morriam com ele»²².

A organização da oficina (como a de um laboratório, de uma orquestra, etc.) assenta numa organização hierárquica do trabalho, à qual os membros se submetem. A autoridade que emana do mestre, o *pai-adoptivo*, implica poder e obediência.

¹⁷ SENNETT, 2009.

¹⁸ SENNETT, 2009: 46.

¹⁹ SENNETT, 2009.

²⁰ SENNETT, 2009: 80.

²¹ SENNETT, 2009.

²² SENNETT, 2009: 74.

O trabalho realizado na oficina contém segundo Sennett um paradoxo: por um lado, o conjunto de regras existentes torna muito claro o trabalho de cada um e permite a ajuda recíproca entre os seus membros; mas, ao mesmo tempo, verifica-se a submissão a uma hierarquia, ao saber do mestre. Cria-se uma forma de viver, simultaneamente cooperativa e passiva. Os artesãos medievais não procuravam a inovação, a mudança no trabalho artesanal acontecia lentamente e resultava do esforço coletivo²³. Segundo Sennett: «A oficina do artesão é o cenário no qual se desenrola o conflito moderno, e talvez irresolúvel, entre autonomia e autoridade»²⁴.

Cooperação

A fotografia de Frances Johnston²⁵, que mostra seis homens a construírem uma escada transmite um ambiente de paz, de tranquilidade, de harmonia. O espaço é pequeno, nele cada trabalhador ocupa um lugar definido, os gestos são rigorosos, a concentração no trabalho é enorme. Cada operário executa atentamente a sua tarefa, no entanto, a nova escada construída surge como resultado não do somatório do trabalho de cada um, mas como o resultado da cooperação de todos.

O trabalho do artesão, daquele que produz um objeto, implica transformar a matéria-prima numa outra coisa: a farinha em pão; a argila numa taça. Implica «moldar» o *outro*, ou seja, o artesão não consegue trabalhar se não encontrar uma maneira de vencer as resistências do material com que trabalha. E não o consegue através da utilização da força bruta, que poderia provocar a sua destruição. Tem de *dialogar* com a resistência, reconhecer a sua força e fazê-la ceder aos seus objetivos.

No trabalho manual, a força cega, bruta, é contraproducente. Todos estes ingredientes — cooperação com o fraco, contenção da força, libertação depois do ataque — estão presentes no «poder brando»²⁶.

Esta forma de trabalhar em que o material surge como o *outro* com o qual é necessário interagir, negociar, permite desenvolver segundo Sennett uma prática dialógica. O artesão precisa de saber «escutar», de aprender a ouvir e a sentir o material. A ideia de «incorporação» significa que os artesãos, ao fabricarem os objetos, adquirem um saber-fazer material que se aplica à vida social — incorporam o social²⁷: o trabalho artesanal «proporciona uma visão interior das técnicas da experiência capazes de modelar o nosso

²³ SENNETT, 2009.

²⁴ SENNETT, 2009: 80.

²⁵ Fig.1, in SENNETT, 2014: 86.

²⁶ SENNETT, 2009: 171.

²⁷ SENNETT, 2014.

trato com os outros. Tanto as dificuldades como as possibilidades de fazer bem as coisas aplicam-se ao estabelecimento de relações humanas»²⁸.

2. MANEIRAS DE FAZER: RELAÇÃO ESTREITA QUE O ARTESÃO MANTÉM ENTRE PENSAMENTO-AÇÃO, PROJETO-EXECUÇÃO

Analisaremos neste ponto, ainda que brevemente, dois aspetos relacionados com o trabalho artesanal: o trabalho manual e o seu reconhecimento social; e a relação entre os dois momentos de produção: projetar e executar.

2.1. Trabalho manual e o seu reconhecimento social

Sennett, numa entrevista *online* (2014), ao falar do trabalho artesanal, faz a seguinte pergunta: Como reagiríamos se o nosso filho nos dissesse: «Quero ser canalizador»? Para a classe média, não é esse o futuro desejável para os seus filhos. É o trabalho intelectual, ou o trabalho à secretária, o trabalho *limpo* — os colarinhos brancos, como lhe chamava Wright Mills —, que dá *status* social. A ideia, mais ou menos consciente, subjacente ao trabalho manual é a de um trabalho inferior, sujo, sem interesse — um trabalho para indivíduos estúpidos.

Esta forma de pensar, que reflete a cultura ocidental do século XX, aproxima-se da de Vitruvius ao declarar: «as diversas artes compõem-se de duas coisas: artesanato e teoria. (...) o artesanato pertence unicamente a quem está treinado (...) no trabalho; a teoria é partilhada com todas as pessoas bem educadas»²⁹. A ideia de Vitruvius é a de que o trabalho do artesão pode ser feito por qualquer pessoa que seja treinada para tal, trata-se de um trabalho repetitivo, sempre igual, fácil, enquanto o trabalho intelectual só pode ser feito por um grupo restrito de indivíduos na sociedade.

Houve no entanto um período na Europa, a época das Luzes, em que intelectuais como Diderot, entre outros, defendiam a importância do trabalho útil, do trabalho manual, e reconheciam que as pessoas simples que faziam trabalhos fáceis como as criadas, os sapateiros, os cozinheiros, etc., tinham mais inteligência inata do que as classes superiores queriam fazer crer³⁰. Surge em França, no século XVIII (entre 1751 e 1772), a *Encyclopédie de Artes e Ofícios*, criada por D'Alembert e Diderot que teve uma grande divulgação em todo o mundo ocidental³¹. A *Encyclopédie* tinha como ator principal, o artesão; como cenário, o trabalho artesanal; como meio de comunicação, as palavras e as imagens. Todos estes elementos transmitiam uma ideia comum: valorizar

²⁸ SENNETT, 2009: 289.

²⁹ SENNETT, 2009: 153.

³⁰ SENNETT, 2009.

³¹ Compõe-se de 35 volumes publicados entre 1751 e 1780, que se converteram num *bestseller*, lidos por toda a gente desde Catarina da Rússia até os comerciantes de Nova York (SENNETT, 2009).

o trabalho simples e pouco considerado, e criticar o ócio que caracterizava a existência da elite social:

Numa reveladora ilustração, via-se uma criada trabalhando atentamente num chapéu de mulher. A criada irradiava interesse e energia, enquanto a sua patroa languidez e aborrecimento. A hábil servidora e a sua aborrecida patroa constituem uma parábola de vitalidade e decadência³².

Ao mesmo tempo que se começa a reconhecer socialmente o trabalho manual e a profissão do artesão, inventam-se novas máquinas: os replicantes, que não põem em causa o trabalho do artesão — o Flautista de Vaucanson, era um boneco do tamanho de um homem que tocava flauta. Não tocava mais depressa nem melhor que um músico; e o robô, que é já uma máquina diferente cujo objetivo não é imitar o humano, mas suplantá-lo. Fazer melhor e mais rápido que ele. Luis XV, em 1745, contratou Vaucanson para fazer uma máquina para a fabricação da seda. Este inventou um tear que fazia desenhos complicados e era movido por um burro. Um tear que tornava desnecessário o trabalho dos tecelões. Quando Vaucanson saía à rua, os tecelões lioneses tratavam-no mal... ele mal se atrevia a sair³³.

Como podiam os artesãos lutar contra estas novas máquinas? A máquina, que, no início foi usada no trabalho artesanal e foi útil para melhorar o seu desempenho, foi ganhando protagonismo e apropriando-se do trabalho do artesão, transformando-o em algo repetitivo e puramente mecânico.

A sociedade capitalista do mundo ocidental construiu-se com a máquina, com a ideia de especialização do trabalho, e com a sobrevalorização do trabalho intelectual sobre o trabalho manual. Ao contrário da posição de Diderot ao sustentar que a máquina devia ser usada tendo mais em conta os nossos próprios limites que as suas potencialidades³⁴, na sociedade contemporânea a utilização da máquina, foi entendida como solução do problema e não como parte dele. A sua utilização vai cada vez mais impor uma rutura entre os dois momentos da produção: o projetar-pensar e o executar-fazer.

2.2. Projetar e executar: como se foram separando ao longo do tempo

Se hoje em dia nos parece clara a distinção entre estes dois momentos, projetar e executar, sabemos que nem sempre foi assim. Apresentaremos alguns exemplos, a partir da arquitetura, para exemplificar esta relação entre o momento criativo (pensar), e o momento prático (fazer): a construção das catedrais medievais, ilustrada pela Catedral de Salisbury; o plano de Roma de Sisto V; Alberti e Brunulescci, representantes de duas

³² *Ibid.*, 74.

³³ SENNETT, 2009.

³⁴ SENNETT, 2009.

visões diferentes do trabalho do arquiteto; dois projetos de uma casa: Witgneistein, a casa perfeita, e Loos, a casa incompleta³⁵.

As catedrais medievais — a Catedral de Salisbury

As catedrais medievais eram construídas sem arquiteto, com a participação de diversos artesãos e com toda a comunidade. Estes edifícios, que relevam de uma extraordinária complexidade técnica e riqueza decorativa, refletiam neles um conjunto de valores profundamente sentidos por todos^{36/37}. A Catedral de Salisbury foi construída ao longo de três gerações entre 1225 e 1280. Sem nenhum arquiteto a dirigir a obra, sem um projeto concebido — os construtores tinham apenas uma ideia geral do tamanho final da catedral. Cada artesão retomava o trabalho do anterior, adaptando-se à obra já realizada, mas acrescentando sempre algo novo. Deste processo resultou um edifício surpreendente, portador de uma série de inovações em matéria de construção³⁸.

O Papa Sisto V e o plano de Roma

O Papa Sisto V tinha elaborado um plano para a cidade de Roma, que conseguiu realizar, durante o seu curto pontificado (1585-1590), com o arquiteto Domenico Fontana. O seu plano tinha um objetivo religioso — queria ligar os sete lugares de peregrinação da cidade. Mas é por meio de um objeto pagão, do passado arquitetónico da cidade, que o põe em prática: o obelisco. Tinha pouco tempo para realizar todas as transformações que desejava, e só o conseguiu explicando as suas ideias principais e deixando uma grande margem de liberdade ao trabalho do arquiteto, engenheiro, pedreiro, vidraceiro e outros artesãos.

Alberti/Brunelleschi: dois arquitetos, duas visões

Neste exemplo, encontramos claramente a diferença entre um trabalho intelectual que implica a conceção do projeto, e um trabalho manual e menos considerado — a realização do mesmo. Enquanto Filippo Brunelleschi (1377-1446), representa o arquiteto-artífice cujo trabalho é simultaneamente o de conceber e executar a obra — dorme nas obras, controla preços e contratos, sobe aos andaimes, discute a qualidade dos materiais³⁹ —, Leon Battista Alberti (1404-1472) foi o primeiro artista da Idade Moderna a mostrar desinteresse e ignorância perante o momento prático. Ligado à construção,

³⁵ Estes exemplos são apresentados e analisados no livro *Craftsman* de Richard Sennett.

³⁶ Ao contrário do processo seguido na construção da catedral medieval, o *industrial design* distingue claramente dois momentos da produção: o do projeto e o da sua execução (DE SETA, 1984).

³⁷ DE SETA, 1984.

³⁸ SENNETT, 2009.

³⁹ DE SETA, 1984.

«Brunelleschi ainda é o *artifex* da obra medieval; Alberti já é o intelectual moderno que cria e projeta, mas que evita a todo o custo sujar as mãos»⁴⁰.

O projeto de uma casa: o perigo de tudo projetar

Comparemos a casa em Viena que Ludwig Wittgenstein, projetou para a sua irmã (1927 a 1929), com uma outra, também em Viena, construída na mesma época, pelo arquiteto Adolf Loos⁴¹.

Wittgenstein procura construir a casa perfeita. Tudo é pensado ao milímetro. A execução da obra deve corresponder totalmente ao desenho e às indicações do projeto. O trabalho de conceção e o de execução estão completamente separados. A casa, *Villa Moller*, do arquiteto Adolf Loos, construída já no final da sua carreira, segue um processo completamente diferente. Parte de um projeto, que é um esboço do que a casa poderá vir a ser, uma proposta que tem em conta as contingências, os obstáculos, as novas ideias que podem surgir aquando da sua elaboração. Nada, ou quase nada, está à partida pré-definido.

Sennett utiliza estes dois exemplos para mostrar como o bom artesanato se aproxima da «maneira de fazer» de Adolf Loos, na qual a conceção e a execução se entrelaçam uma na outra: «Para um bom artesão é necessário evitar a perseguição implacável de um problema até tê-lo perfeitamente detetado nos seus próprios termos, porque ao fazê-lo, este perde o seu carácter relacional», como ocorre várias vezes na casa de Wittgenstein⁴².

Os quatro exemplos apresentados sobre a relação entre o projeto e a sua execução têm subjacente duas respostas diferentes à pergunta: quem sabe como fazer?

Ao privilegiar a opção em que o projeto comanda, respondemos que são os peritos, os técnicos; ao privilegiar a relação em que o projeto e a execução se misturam, respondemos que fazer implica uma relação entre nós e os *outros*, onde o construído está em relação com o vivido.

BREVE CONCLUSÃO

A partir das ideias que Richard Sennett desenvolve no seu livro *The Craftsman*, procurámos neste artigo analisar alguns aspetos que caracterizam o trabalho artesanal. Como conclusão salientamos quatro ideias que nos parecem muito relevantes quanto à importância das «maneiras de fazer» do trabalho artesanal e a sua relação com a organização do trabalho na sociedade contemporânea: o trabalho artesanal não tem só a ver com a produção de um objeto, mas sim com a realização de qualquer tarefa em que se procure fazer o trabalho bem feito sem outra finalidade; no trabalho artesanal o fazer e o pensar estão simultaneamente presentes; a diferença entre as maneiras de

⁴⁰ DE SETA, 1984: 97.

⁴¹ SENNETT, 2009.

⁴² SENNETT, 2009: 262.

fazer do trabalho artesanal e do trabalho flexível; a importância do trabalho artesanal para conseguirmos interagir e sermos solidários com os outros *diferentes de nós*.

Há em Sennett uma nostalgia do espírito das Luzes, quando o trabalho manual começa a ser reconhecido como um trabalho em que a cabeça e a mão interagem juntos, e não como um trabalho de indivíduos incapazes de pensar. Mas não se trata de uma nostalgia que o leve a querer voltar atrás no tempo; a sua proposta é antes que retomemos alguns dos princípios do trabalho artesanal defendidos pelos enciclopedistas, para conquistarmos uma outra forma de viver na cidade: «Gostaríamos de recuperar alguma coisa do espírito das Luzes em termos adequados à nossa época. Gostaríamos que a habilidade compartilhada no trabalho nos ensinasse a auto-governar-nos e a relacionarmo-nos com outros cidadãos num terreno comum»⁴³.

BIBLIOGRAFIA

BAUMAN, Zygmunt (2005) — *Confiança e Medo na Cidade*. Lisboa: Relógio D'Água.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loic (1992) — *Réponses*. Paris: Éditions du Seuil.

DE SETA, Cesare (1984) — *Objecto*. In *Enciclopédia Einaudi*, vol. 3. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, p. 91-114.

ISCHIGURO, Kazuo (1991) — *Os Despojos do Dia*. Lisboa: Gradiva.

MILLS, Wright (1951) — *White Collar: The American Middle Classes*. Oxford University Press.

SENNETT, Richard (2009) — *The Craftsman*. Londres: Penguin books.

——— (2014) — *Ensemble. Pour une éthique de la coopération*. Paris: Albin Michel. [Together. The Rituals, Pleasures and politics of Cooperation, Yale University Press (2012)].

——— (2014) — *Entrevista, Fronteiras do Pensamento*. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=o7G-wXk6mHg>>. [Consulta realizada em 05/03/2019].

---

⁴³ SENNETT, 2009: 269.

COMPARTILHAR PERCURSOS: APRENDIZAGEM COLABORATIVA NA PRÁTICA DA PESQUISA

GRAZIELE RAMOS SCHWEIG*

Resumo: O texto discute a experiência do Laboratório de Aprendizagens Colaborativas, realizado em uma instituição de educação profissional de um bairro de periferia urbana no Sul do Brasil. Partindo da crítica ao modelo hilemórfico de criação — muito presente na educação escolar — abriu-se espaço para a vivência da «criatividade para frente»¹. Estudantes do Ensino Médio e Superior desenvolveram investigações e intervenções a partir de questões que os moviam. A metodologia foi desenvolvida colaborativamente, encontrando na oficina um dispositivo para compartilhamento de descobertas. Como resultado, deslocou-se a ênfase do produto final da pesquisa para a partilha de processos de problematização, ao instigar uma educação da atenção ao acontecimento.

Palavras-chave: educação; aprendizagem pela pesquisa; aprendizagem colaborativa; oficina.

Abstract: It discusses the experience of a Collaborative Learning Lab realized in a vocational school in an urban periphery in southern Brazil. It started from the critique of the hylomorphic model of creation — quite present in school education — seeking to provide an experiential space of «creativity forwards»². Students from high school and higher education developed researches from questions that moved them. The methodology was drawn up collaboratively, being the workshop a device for sharing of findings. As a result, the emphasis on finished research product was moved to the sharing of processes of problematization, inciting an education of attention to the events.

Keywords: education; research-based learning; collaborative learning; workshop.

---

* Professora adjunta da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais. Email: grazieleschweig@ufmg.br.

¹ INGOLD, 2012.

² INGOLD, 2012.

INTRODUÇÃO

Este trabalho discute os resultados de um projeto de ensino e pesquisa que surgiu da aposta no papel dos estudantes como autores de seus processos de aprendizagem, enfatizando a dimensão coletiva e inventiva. Nomeado como Laboratório de Aprendizagens Colaborativas (LAC), o projeto foi realizado durante o ano de 2017 no *Campus* Restinga do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul, localizado na cidade de Porto Alegre, Brasil. Nele, estudantes do Ensino Médio e Superior da instituição foram convidados a compartilhar e (re)descobrir seus desejos de aprendizagem por meio do desenvolvimento de projetos de investigação e intervenção, alargando as possibilidades do aprender pela pesquisa. A metodologia de trabalho foi delineada ao longo das atividades e envolveu a participação de estudantes e professores de diferentes disciplinas como Sociologia, Música e Letras.

Os fundamentos teóricos do projeto residem em três pilares principais. Primeiramente, juntamo-nos à crítica de Tim Ingold ao modelo hilemórfico aristotélico, que se mostra hegemônico na educação escolar. A partir de sua contribuição, compreendemos a criatividade não como o ato de imprimir intencionalidades (formas) à matéria inerte, mas enfatizamos os processos de criação e os fluxos³. Com isso, o processo educacional passa a ser entendido menos como resultado da intenção de um sujeito (professor), ou de um currículo, e mais como prática de seguir o movimento de aprendizagem. Como segunda inspiração, recorremos às ideias de Jean Lave, para quem a educação não se resume à transmissão de conteúdos ou aplicação de técnicas de ensino, mas constitui-se em «modos de participar e de se tornar um participante» em práticas socialmente situadas⁴. Em terceiro lugar, somamos a ideia de «aprendizagem inventiva», desenvolvida por Virgínia Kastrup⁵. Ao defender um distanciamento com relação ao modelo da representação, a autora identifica o aprender como um percurso de cocriação no qual o si e o mundo são produzidos. Essa perspectiva ajudou a abrir possibilidades para outras formas de fazer pesquisa, indo além da «coleta de dados», improvisando experimentações e intervenções.

Assim, seguimos este texto com uma breve apresentação da história do bairro Restinga, local onde o projeto foi desenvolvido, bem como da recente implantação do *Campus* do IFRS nessa localidade. A contextualização busca situar os questionamentos que embasaram o surgimento da proposta do Laboratório de Aprendizagens Colaborativas. Em seguida, discutimos mais detalhadamente as bases epistemológicas que orientaram o percurso metodológico do projeto, além de descrevermos algumas ações desenvolvidas. Por fim, indicamos alguns elementos de avaliação dos impactos do

---

³ INGOLD, 2012.

⁴ LAVE, 1996.

⁵ KASTRUP, 2005.

projeto nas trajetórias de seus participantes por meio da análise de entrevistas realizadas com estudantes que integraram o LAC.

CAMPUS RESTINGA DO IFRS: SITUANDO ESTE TERRITÓRIO

O bairro Restinga está localizado em Porto Alegre, capital do estado do Rio Grande do Sul. Sua origem está diretamente vinculada a processos de «higienização» do espaço urbano, levados a cabo pelo poder público. Desde o final do século XIX, após a abolição da escravidão, populações negras passaram a viver em casebres instalados em bairros centrais da cidade de Porto Alegre. A partir dos anos 1960, um projeto de modernização urbana culminou na remoção forçada dessas comunidades. Famílias, obrigadas a deixar suas casas, foram levadas para viver em uma região localizada a trinta quilômetros do centro da cidade, em meio à mata — dando origem ao bairro que posteriormente se chamaria Restinga⁶. Atualmente, o bairro se configura como um dos mais populosos da cidade, contando com mais de 60 mil moradores regulares, além de outras centenas de moradias irregulares.

Além de ter a violência e o descaso estatal em sua origem, a história da Restinga também é marcada por processos de mobilização coletiva na exigência dos direitos que lhe foram negados. Entre os moradores do bairro é comum a ênfase nas histórias de «luta e conquista do povo da Restinga». Frequentemente, escuta-se o relato sobre a chegada dos primeiros habitantes e do quanto no início «nada havia ali»: não tinha energia elétrica, escola, serviços de saúde ou transporte público. Os moradores precisaram se organizar e reivindicar — daí o entendimento de que cada equipamento ou serviço instalado no bairro é uma «conquista da comunidade». Desse modo, essa capacidade de organização andou junto à construção de uma identidade positiva e de um sentimento de pertencimento ao território, o que tensiona os discursos da grande mídia, que tendem a enfatizar casos de violência e aspectos da vulnerabilidade social ao se referirem ao bairro⁷.

A história da implantação do *Campus* Restinga do IFRS — escola onde realizamos o projeto — pode ser vista como um exemplo da mobilização coletiva dos moradores. Ele é fruto da articulação de lideranças que iniciaram uma campanha pública pela construção da «escola técnica da Restinga», de modo que os jovens do bairro não precisassem se deslocar a outras regiões da cidade para terem acesso à educação profissional qualificada. Em maio de 2006, foi criada uma «Comissão Pró-Implantação», reunindo representantes de movimentos sociais, militantes da educação, da economia solidária e de organizações não-governamentais⁸. Esse movimento acabou coincidindo

⁶ ZAMBONI, 2009.

⁷ GAMALHO, 2009.

⁸ NUNES, 2016.

com o momento político nacional de incentivo à educação profissional, a qual recebia grande investimento de recursos por parte do Governo Federal. Em 2008, por meio da Lei 11.892, foi estabelecida a Rede Federal de Educação Profissional, Científica e Tecnológica, que cria os Institutos Federais de Educação, Ciência e Tecnologia e unifica as instituições desta natureza já existentes. O *Campus* Restinga é aprovado em chamada pública e passa a integrar o IFRS, tendo como marco de início de suas atividades o ano de 2010.

Atualmente a instituição oferta quatro cursos técnicos de nível médio (Eletrônica, Informática, Lazer e Guia de Turismo), dois cursos profissionalizantes na modalidade Educação de Jovens e Adultos (Comércio e Agroecologia), cinco cursos de ensino superior (Licenciatura em Letras: Português e Espanhol, Análise e Desenvolvimento de Sistemas, Eletrônica Industrial, Gestão Desportiva e de Lazer, Processos Gerenciais) e um curso de pós-graduação (Especialização em Educação Profissional Integrada à Educação de Jovens e Adultos). Somando-se a isso, são oferecidos cursos e atividades de extensão, além de projetos de pesquisa⁹.

O LABORATÓRIO DE APRENDIZAGENS COLABORATIVAS

Com uma origem diretamente ligada ao papel ativo dos sujeitos do bairro, o *Campus* Restinga do IFRS surge com o peso simbólico de ser uma vitória coletiva na efetivação do direito à educação. Nesse sentido, tal contexto nos convoca como educadores a respeito dos modos de se fazer uma educação alinhada a esta herança, ou seja, conectada com os protagonismos presentes na Restinga. Dessa forma, na prática cotidiana da docência, alguns questionamentos emergiam enquanto desafios: em que medida a escola tradicional pode dar a permear os saberes coletivos e protagonismos presentes no território? Como propor experiências de aprendizagem que partam de demandas dos próprios estudantes e não apenas de programas de ensino definidos previamente?

Com isso, delineou-se no início de 2017 a proposta de um projeto extraclasse, aberto a estudantes de todos os cursos da instituição. Além de buscar conectar-se com as potencialidades dos sujeitos, a proposta do Laboratório de Aprendizagens Colaborativas objetivou criar um espaço para o desenvolvimento de projetos de aprendizagens não contempladas pelo currículo escolar oficial. Também buscou estimular a cocriação e a colaboração entre os participantes, reforçando a dimensão coletiva da aprendizagem e o estímulo a parcerias internas e externas à escola. Com isso, visou inverter certa lógica da pesquisa tradicional, na qual normalmente é o professor quem propõe tema e problema de pesquisa, sendo o estudante um simples auxiliar numa investigação que não tem muito de sua autoria. Do contrário, na proposta do LAC, os professores seriam os auxiliares dos projetos levados a cabo pelos estudantes.

---

⁹ Informações consultadas em 15 de janeiro de 2019, no site da instituição <<https://ifrs.edu.br/restinga/>>.

Em março de 2017 foi feita a divulgação da seleção para constituição de um grupo inicial composto por três bolsistas. Como resposta à chamada, tivemos a inscrição de trinta e sete estudantes, do Ensino Médio e Superior da instituição. Para participar da seleção, os interessados deveriam apresentar um texto contendo um tema ou questão a ser transformada em projeto e desenvolvida colaborativamente no LAC. Dentre a diversidade de temas propostos, foram selecionados projetos que envolveram: escrita criativa e cinema, empoderamento digital, musicalidade afro, mapeamento de expressões artísticas do bairro, investigação sobre etnocentrismo e preconceito. Foi então constituída uma equipe básica composta por cinco professores colaboradores — das áreas de Música, Sociologia e Letras — e cinco estudantes do Ensino Médio e Superior, entre bolsistas e voluntários.

BASES TEÓRICAS E EPISTEMOLÓGICAS

De modo a subsidiar as ações do projeto, situamo-nos na crítica ao modelo hilemórfico aristotélico, o qual entendemos que embasa a educação escolar tradicional. Este modelo estabelece a união entre forma e matéria como fundamento da criação, sendo a primeira imposta por um agente com um objetivo pré-determinado a uma matéria passiva. Ao estabelecer currículos, conteúdos e regulações de tempo e espaço, a escola tende a enxergar o estudante como alguém passivo a ser moldado a partir da intencionalidade pedagógica do professor. Posicionando-se na contramão do modelo hilemórfico, o antropólogo Tim Ingold contribui para pensarmos uma «ontologia que dê primazia aos processos de criação ao invés do produto final, e aos fluxos e transformações dos materiais ao invés dos estados da matéria»¹⁰. Pensando a partir desta proposta, entendemos a necessidade de uma educação que se abra ao movimento do mundo e dos educandos em seus percursos de descoberta.

Também, passamos a ir além da ideia de conhecer como representar um mundo já existente. Para Ingold, o ato de descrever não deveria envolver uma diferenciação em categorias, mas significar o mesmo que «colocar uma questão, a qual só pode ser respondida por meio da observação e de um engajamento com este algo»¹¹. Nesse sentido, recolocam-se os próprios propósitos da pesquisa científica, para além da «coleta de dados». Sua perspectiva do conhecer por meio do «fazer» soma-se a isso, na medida em que enfatiza o caráter processual da aprendizagem, a qual se refere menos à aquisição de representações e mais a um acompanhar desdobramentos, já que as propriedades dos materiais não são fixas, mas continuamente emergentes¹². Desse modo, na proposta do Laboratório de Aprendizagens Colaborativas, optou-se por não se estabelecer uma

¹⁰ INGOLD, 2012: 26.

¹¹ INGOLD, 2013.

¹² INGOLD, 2013.

metodologia de trabalho fixa ou objetivos definidos. A ênfase se deu no percurso das descobertas, sendo o papel dos professores o de acompanhar processos.

Assim, o foco das atividades não ocorreu a partir da delimitação de temáticas de trabalho ou das disciplinas de referência dos professores. Considerando o aprender como um processo de criação de si e do mundo, conhecer passa pela elaboração de problemas, ultrapassando a ideia de um mundo previamente dividido em áreas do conhecimento. Sob essa ótica, Virgínia Kastrup caracteriza a «aprendizagem inventiva» como aquela que não se resume a resolver problemas preexistentes, muitas vezes apresentados pelo professor. Do contrário, ela inclui experiências de problematização que não se encerram ao encontrar uma solução, mas fazem «a cognição diferenciar-se permanentemente de si mesma, engendrando, a partir daí, novos mundos»¹³. Dessa forma, essa perspectiva propõe que os professores se desloquem do papel de condutores das atividades educativas e passem a considerar eles próprios como aprendizes, numa atenção permanente ao plano de forças e aos devires.

Professores e estudantes, portanto, fazem parte de um coletivo de práticas de aprendizagem. Distanciando-se de uma concepção individual e mental, consideramos, com Lave & Wenger, que o aprender envolve tornar-se uma pessoa diferente no que diz respeito às possibilidades permitidas pelo sistema de relações implicadas numa comunidade de práticas¹⁴. Estabelecer relações, cocriar, participar tornam-se indissociáveis do processo de conhecer. Desse modo, como veremos, abrir espaço para que os participantes se conhecessem e criassem identificações foi fundamental para que a metodologia do projeto fosse delineada, para que os subprojetos emergissem e ganhassem contornos coletivos, indo além das propostas individuais iniciais.

DESENVOLVIMENTO DE UM «MODO DE FAZER»

Após constituída a equipe básica do LAC, reunimo-nos para discutir sobre a metodologia do trabalho. Nas primeiras conversas surgiram estranhamentos por parte dos estudantes, que esperavam receber uma lista de tarefas a serem cumpridas. De fato, a equipe como um todo passou por momentos de ansiedade e expectativa na busca por um ritmo próprio. Sendo assim, começamos por realizar encontros semanais com exercícios de autoconhecimento, compartilhamento de interesses, leituras e produções escritas. Estes momentos foram importantes na medida em que propiciaram com que o grupo se conhecesse melhor, delineando possibilidades de articulação e colaboração. O exercício constante de compartilhamento e elaboração de sínteses reflexivas dos percursos de cada um — e do grupo — tornou-se um ponto chave para o desenvolvimento das atividades, conferindo uma dinâmica própria.

---

¹³ KASTRUP, 2005: 1282.

¹⁴ KASTRUP, 2005: 1282.

Nesse processo, iniciamos a realização de oficinas derivadas dos projetos de investigação, as quais eram planejadas e executadas pelos próprios estudantes. Essas oficinas eram geralmente realizadas primeiramente no pequeno grupo do LAC, em caráter experimental, e posteriormente ampliadas para o público mais amplo da escola e abertas à comunidade, conforme o objetivo. Desse modo, projetos que haviam sido inicialmente mobilizados por interesses individuais, tomavam forma a partir da colaboração entre os participantes. Registramos a seguir quatro dessas iniciativas que emergiram no LAC:

- a) **Escrevedores da Liberdade:** a partir de um exercício de produção de quadri-nhos, proposta à equipe do LAC por três estudantes do Ensino Médio, surgiu a ideia de ampliar a experiência a outros participantes. A iniciativa ganhou o nome de «Escrevedores da Liberdade» e proporcionou uma série de encontros abertos a estudantes da escola e outros interessados, desenvolvendo diferentes linguagens e formas de expressão. Coordenaram esse subprojeto os estudantes que chegaram ao LAC mobilizados pela escrita criativa e cinema, pela arte e pela questão do preconceito e etnocentrismo, tendo este último tema permeado alguns dos exercícios propostos. O «Escrevedores da Liberdade» ganhou um formato próprio a partir da contribuição dos três estudantes que se conectaram na composição desse espaço;
- b) **Laboratório de Empoderamento Digital:** uma estudante do ensino superior chegou ao LAC preocupada com a dificuldade que os alunos da Educação de Jovens e Adultos (EJA) enfrentavam para lidar com recursos de informática. Ela havia trabalhado como monitora de informática e tinha acompanhado de perto alguns estudantes. A partir dessa experiência, elaborou uma metodologia e materiais didáticos próprios que, segundo ela, facilitariam a aprendizagem. Realizou, então, oficinas iniciais com os participantes do LAC, colheu sugestões, e propôs a criação do «Laboratório de Empoderamento Digital», que ofereceu um curso de três meses direcionado aos estudantes da EJA da escola, tendo como ponto de partida suas principais dificuldades;
- c) **Conectando a Arte:** outro estudante do Ensino Médio, bastante interessado em arte e teatro, apresentou como desejo inicial realizar um mapeamento das expressões artísticas da Restinga. Segundo ele, havia uma série de grupos e coletivos artísticos no bairro, os quais enfrentavam certa invisibilidade e pouca articulação. O mapeamento visava conectar esses diferentes artistas e produtores da Restinga, fortalecendo o vínculo entre seus trabalhos e o território. Como ponto de partida, o estudante propôs uma atividade em escala menor, na própria escola, a partir da identificação e conexão de colegas que produziam algum tipo de arte. Com isso, elaborou uma oficina na qual cada estudante ensinaria o que sabia a um outro colega, com o objetivo de criarem performances a partir de poemas produzidos por colegas e professores da escola. Participaram dessa

atividade mais de quarenta pessoas, que produziram sete performances, as quais mesclaram música, dança, teatro, poesia e pintura;

- d) Oficinas de Cinema e Produção Audiovisual: o interesse pela linguagem audiovisual, e a vontade de produzir as próprias narrativas, era comum não só entre os participantes do LAC, mas também com outros estudantes da escola. Além disso, a equipe entendia que o domínio das ferramentas do audiovisual poderia auxiliar os estudantes em seus diferentes projetos. Assim, a partir da criação de uma parceria externa com a LORA — Curadoria de Cinema Independente, foram realizadas oficinas abertas à comunidade, sobre os seguintes aspectos da produção audiovisual: roteiro e direção, direção de fotografia, direção de arte, som e montagem, direção de produção e produção executiva.

LAC — UM ANO DEPOIS

A metodologia de trabalho do LAC e os subprojetos que surgiram ao longo de 2017 deram consistência à aposta no protagonismo dos estudantes quanto à realização de seus próprios percursos, com suporte coletivo. De modo a refletir sobre os impactos do projeto nas trajetórias dos estudantes, foram realizadas entrevistas com alguns participantes do LAC. Tivemos como objetivo compreender de que forma, em suas percepções, as aprendizagens e os modos de fazer desenvolvidos no projeto permeiam seus cotidianos, um ano depois de encerradas as atividades. Seleccionamos trechos de depoimentos de dois estudantes, que sintetizam alguns elementos para reflexão. Ambos cursaram o último ano do Ensino Médio Técnico em 2018, tendo as entrevistas sido realizadas em setembro daquele ano.

Endrius, 18 anos, ressalta as aprendizagens oriundas do trabalho coletivo realizado no projeto:

O LAC entendia as individualidades e as singularidades de cada pessoa e conseguia trabalhar essas diferenças no coletivo. Para mim foi interessante porque pegava essas individualidades e fazia com que elas conversassem com a minha. [...] Também aprendi a ver o professor não como uma figura que está acima de mim, mas ao meu lado e que nós podemos trabalhar juntos. E isso também aconteceu com o pessoal do Ensino Superior. Para mim eles eram sérios, não podiam socializar. E foi exatamente o contrário disso. Vi que eles eram tão inquietos quanto eu que sou do Ensino Médio. [...] Outra coisa que aprendi foi a não monopolizar. Antes eu sempre monopolizava as coisas. Eu acabava fazendo tudo por todos, quando os outros estavam desinteressados. Mas foi a partir do LAC que eu aprendi que todo mundo tem a contribuir para o coletivo. Hoje eu trabalho assim: eu trabalho para que todo mundo traga alguma coisa sua, senão não faz sentido.

Seu relato remete à percepção de que o aprender é intrínseco aos modos de participar — ao estabelecimento de vínculos e relações. Ele demonstra ter desenvolvido uma sensibilidade para propor práticas que levam em conta o desenrolar da produção de sentidos — individuais e coletivos — e não apenas o sentido pedagógico dado por um plano anterior. Nesse movimento, a fala do estudante também reflete o deslocamento operado com relação ao papel dos professores, bem como a desmistificação do lugar dos estudantes do Ensino Superior diante do Ensino Médio, borrando hierarquias de saber pré-estabelecidas. Endrius complementa, indicando outras aproximações com a dimensão processual e inesperada da criação:

Aprendi também que estar perdido, ter dúvidas, não se achar é supernormal. É só se permitir criar, que a gente acaba descobrindo que o ser humano é muito criativo. (...) Também aprendi que minha ideia não é só uma ideiazinha, um projetinho, mas que tudo pode ser ampliado, dependendo do ponto de partida e onde vou desenvolver.

Por sua vez, Geovana, 18 anos, identifica continuidades entre as práticas desenvolvidas no projeto e suas atividades atuais, em distintos âmbitos. Nesse sentido, traz a ideia de que o LAC não se encerrou, mas continua reverberando:

Eu consegui organizar melhor as coisas, conversar melhor em grupo e isso se tornou um ponto mais que positivo. Eu não acho que ele tenha tido um fim para mim, porque o LAC se fez presente na minha vida em diversos aspectos. Exemplos: meu projeto final, diversas pesquisas que tive que efetuar depois, como amadurecer questões minhas e de outras pessoas e de outros lugares. Ele não teve fim e toda vez que paro para pensar ele está ali, numa mini influência.

Em específico, a estudante relaciona sua participação no LAC à execução de sua proposta de trabalho de conclusão do curso Técnico em Eletrônica, evidenciando o impacto da prática da «invenção de problemas», explorada em diversos momentos ao longo das atividades do LAC:

Meu projeto final é um mapa tátil com descrição de voz para deficientes visuais desenvolverem o sentido do tato e da audição, abordando as colônias africanas e a geografia de Porto Alegre. No LAC tinha toda a questão de projetos, de elaborá-los, etc. Então ele me ajudou muito em perceber uma falha social (a ausência da história negra de Porto Alegre e o ensino de matérias básicas para pessoas com algum tipo de necessidade específica) onde um projeto poderia ser colocado para resolver este problema. O LAC desenvolveu esta visão em mim.

Assim, sem ter o objetivo de apresentar elementos conclusivos sobre o projeto, as reflexões de ambos os estudantes apresentam pistas sobre o impacto que atividades como as desenvolvidas no LAC podem resultar — ou seja, práticas que proporcionem espaços de «criatividade para frente»¹⁵. Temos como hipótese que o exercício de sustentar um percurso sem finalidade previamente definida — propiciado pelo projeto — caminhou na direção de uma «educação da atenção»¹⁶ aos processos e fluxos, um descentramento da noção de sujeito racional focado em sua «intenção». Endrius passou a assumir uma predisposição de maior composição com os outros; Geovana identificou elementos de sua realidade aparentemente distintos e reuniu-os na criação e no engajamento com uma problemática. Dessa forma, as percepções dos estudantes evidenciam movimentos de consulta ao mundo e abertura ao «acontecimento»¹⁷, em contraposição à ideia de uma realidade fixa ou já dada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em um percurso de pouco menos de um ano, o Laboratório de Aprendizagens Colaborativas serviu como uma experiência piloto, que deixou algumas sementes. Neste caminho, o projeto transcendeu fronteiras disciplinares e barreiras entre Ensino Médio e Superior, além de ter retirado a centralidade do professor como responsável por conduzir o processo de aprendizagem. Em vários sentidos, foram experimentadas possibilidades de ruptura com o modelo de ensino e pesquisa tradicional — o qual se orienta a partir de uma questão concebida previamente pelo professor, possuindo o estudante uma função subordinada (ou auxiliar) na investigação. Primeiramente, inverteu-se esta lógica ao instigar os estudantes a desenvolverem suas próprias questões, exercitando a «invenção» — e não apenas a resolução de problemas¹⁸. Em segundo lugar, o trabalho coletivo e colaborativo permitiu o contínuo compartilhar de percursos de investigação, o que transformou os questionamentos iniciais, fazendo com que trajetórias individuais pudessem se encontrar e compor novos movimentos.

Assim, no LAC, o foco se deslocou do produto acabado da pesquisa para a partilha de processos de descobertas, hesitações, redefinições e abertura ao imprevisto. Deslocou-se a ênfase das estratégias de transmissão de conteúdos já definidos para o acompanhamento de processos de desenvolvimento, dando aos estudantes acesso às práticas de produção de conhecimento por meio de ferramentas de pesquisa e intervenção. Desse modo, ao invés de apresentar seus resultados na forma de dados descritivos de uma realidade, o LAC produziu subprojectos nos quais os estudantes puderam se exercitar como autores, agindo em respostas aos questionamentos que eles mesmos se engajaram

¹⁵ INGOLD, 2012.

¹⁶ INGOLD, 2010.

¹⁷ DELEUZE, 2003.

¹⁸ KASTRUP, 2005.

na formulação. Nesse sentido, a experiência do LAC, ao se abrir aos protagonismos presentes no território — e que atravessaram a prática docente — buscou reinventar a própria escola.

BIBLIOGRAFIA

- DELEUZE, Gilles (2003) — *Lógica do sentido*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- GAMALHO, Nola Patrícia (2009) — *A Produção da periferia: das representações do espaço ao espaço de representação no Bairro Restinga – Porto Alegre/RS*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Dissertação de mestrado em Geografia.
- INGOLD, Tim (2010) — *Da transmissão de representações à educação da atenção*. «Educação». Porto Alegre, vol. 33, n.º 1, p. 6-25.
- (2012) — *Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais*. «Horizontes Antropológicos», vol. 18, n.º 37, p. 25-44.
- (2013) — *Making: Anthropology, archaeology, art and architecture*. Londres/Nova York: Routledge.
- KASTRUP, Virgínia (2005) — *Políticas cognitivas na formação do professor e o problema do devir-mestre*. «Educação & Sociedade», Campinas, vol. 26, n.º 93, p. 1273-1288.
- LAVE, Jean (1996) — *Teaching as learning in practice*. «Mind, Culture, and Activity», vol 3, n.º 3, p. 149-164.
- LAVE, Jean; WENGER, Etienne (1991) — *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NUNES, Sula Cristina Teixeira (2016) — *O perfil dos estudantes do curso Técnico em Recursos Humanos do Campus Restinga do IFRS*. «Anais da XI Reunião Científica Regional da ANPED – Sul». Curitiba, UFPR.
- ZAMBONI, Vanessa (2009) — *Construção social do espaço, identidades e territórios em processos de remoção: o caso do bairro Restinga – Porto Alegre/RS*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Dissertação de Mestrado em Planejamento Urbano e Regional.

WAYS OF NOT MAKING ANYTHING: A CRITICAL POINT OF VIEW CONSIDERING SINGULARITY

PAULO ALEXANDRE E CASTRO*

Abstract: In the generic notion of «ways of doing» (synthesized in the French expression as *savoir-faire*) is, as we all know, implied the cultural conception of a world made by humans, as thought by anthropology, sociology or phenomenology. In such conception, it is implicated two fundamental notions (which are interconnected) and from which rises the world as a whole: human action and the transmission of knowledge (whether by cultural tradition, by the colleges or the general media). However, the quick development of autonomous artificial intelligence became an uncanny possibility for this human world, since it seems to lead to the worst case scenario and, for the second time, to the threat (the first would have been with the atomic bomb) of the extinction of the human species. Thus, starting from what we can consider the last great invention, and therefore for this scenario described as singularity, we will try to rethink the essence of the ways of making the human world, and asking, therefore, if in the heart of this essence some solution will be able to be found.

Keywords: human world; cyberculture; singularity.

Resumo: Na noção genérica de «modos de fazer» (sintetizada na expressão francesa de *savoir-faire*) está implícita, como se sabe, a concepção cultural de um mundo feito por humanos, tal como é pensada pela antropologia, pela sociologia ou pela fenomenologia. Nessa concepção estão implicadas duas noções fundamentais (que estão por sua vez interconectadas) a partir das quais surge o mundo como um todo: da ação humana e da transmissão de conhecimento (quer seja pela tradição cultural, pelos meios académicos ou pelos media). Contudo, o rápido desenvolvimento da Inteligência Artificial autónoma torna-se uma possibilidade estranhamente familiar para este mundo humano, uma vez que parece conduzir ao pior dos cenários e pela segunda vez, à ameaça (o primeiro teria sido com a bomba atómica) da extinção da espécie humana. Assim, partindo do que podemos considerar como a última grande invenção e, portanto, para esse

---

* Instituto de Estudos Filosóficos — Universidade de Coimbra. Email: paecastro@gmail.com.

cenário descrito como singularidade, procuraremos repensar a essência desse fazer do mundo humano, e por isso, perguntar se no coração dessa essência poderá residir alguma solução.

Palavras-chave: mundo humano; cibercultura; singularidade.

In the beginning, it was the verb and the verb was «done». And it was also «to do». The verb had many forms and it assumed the entangled essences of the human world: creation, invention, transformation, transmutation. To create, to imagine, to make it happen, that would gradually become the wisdom of knowing exactly how and what to do, that would define much of what would be the destiny of man. In fact, that would even define the very essence of (what does it mean) being human: the achievement of wisdom and the way of doing that could be, somehow, transmitted to others. That is in fact what art was all about, the way of knowing how to do with *téchne*. One major question should be putted: what happen between those initial ideas (the early stages of human kind) and what is our reality today? Certainty there are many theories and many arguments can be expressed to tell the story — the story of evolution, the story of civilization, the story of progress — but maybe one can just recall of something that is (somehow) self-evident: progress has never been so accelerated as in the last century and specially in the last three/four decades. As we all know, ways of doing something start changing with industrial revolution but it was in the early twentieth century that becomes clearer the impact and feelings about it. If we regress for only a few decades we can see that most of the craft or arts that demanded accumulated knowledge, such as cobbler, blacksmith, carpenter, etc., are practically lost.

Nowadays, the scenario it is even worst. Everything is produced according to computer programs and robot's machinery and even those who still need human presence, are reducing the participation to mere spectators of panels. So, from cars to smartphone's, from education to jobs, everything changed (and continuous to change). Modern jobs are now quite different from three decades ago. And this brings new challenges, even to what it means to be human in a less human world. Maybe cyber culture can provide a few answers.

Things are rapidly and technologically evolving, and with it, changing our own perception of time and space (what we may call the alteration of neuronal structures) and therefore, changing the way we feel and think about life itself. It seems clear that one can see the quick development of technology and specially in the field of artificial intelligence and the implications that this will produce (because it is already producing) in our systems, that is in the social, economic and political organization, in changing the environment and natural resources (for instance, the production of lithium batteries is not only changing our own habitat and of several other species, but also creating new forms of exploitation of work or even slavery).

As Baumann would say, we live today in a kind of liquid modernity in which, the spectacular society born in the neoliberal model of hyper consumption and pseudo-hedonistic illusion¹ led to an unprecedented and vertiginous way of life, that is, led to a certain technologization of life, our life, if you prefer, led into the mechanization of the feelings and thoughts, to the simultaneity speed of everything in all². Daily life is managed between work and home, and leisure time is conditioned, ironically, to seek to do nothing. This has led to social ties had become diluted and different kinds of communication weakened (which in most cases led to increase the social feeling of insecurity and, in most cases, of loneliness), which is also an interesting paradox of modern times: never men could be so close to each other and never felt so lonely. Loneliness and not knowing what to do, become a paradigm of our times. Take, for instance, how everything seems to escape in front of your eyes. Take, for instance, the way in which we incorporate in our daily lives the artificial intelligence, all those algorithms, in our credit card, in our computer, in our Smartphone, in our GPS, in the way we drive, etc., changing the way we could think and act. Like Yuval Harari points out, the more scientists understand the way humans make decisions, the greater the temptation to resort to algorithms, and thus to reprogram that human decision and behavior, making *Big Data* more reliable than human feelings³.

With these new realities come new forms of living and new pathologies, such as the internet addiction⁴. The strange obligation of continuous online presence that the social network encourages to do, as if it was a form of affirmation of existence, replacing the omnipresence of (an absent) God, create new challenges of what it means to be modern, of what it means to be human in a virtual world. But it is not only that. In 1997, George Steiner was already aware of the upcoming revolution, when he wrote: «Silences, the art of concentration and memorization, the luxury of the time necessary for great reading, are already greatly compromised⁵. Strange neuroses become more present in everyday life as that of the internet addiction. Nicholas Carr is clear when he says that «the internet may well be the most powerful technology of mental change»⁶. In fact, many studies show that intensive use of the internet has neurological consequences⁷. Put it in different words, people «know» the way to information but doesn't know the information which means to «know» nothing. The author points out the following example: how hypermedia (using hypertexts with multimedia) limits us more than it stimulates us

---

¹ BAUDRILLARD, 1991; DEBORD, 1971; LIPOVETSKY 2007, 2011.

² EAGLETON, 1998; VIRILIO, 2000.

³ HARARI, 2018: 79.

⁴ CARR, 2012.

⁵ STEINER, 1997.

⁶ CARR, 2012: 146.

⁷ SMALL & VORGAN, 2008.

to learn (according to several studies in the area⁸: «the division of attention motivated by multimedia requires the maximum of our cognitive skills, weakening our learning and our understanding»⁹.

So, if this is already a dramatic scenario for our society, how is changing and how will it change with the fast development of Artificial Intelligence or even worst, with the possibility of dystopian scenario such as the Singularity? There are different ways of providing an answer, but first let us look to is call singularity and what can be the dystopian scenario for a near future (as some authors have diagnosed).

As it is known, Raymond Kurzweil¹⁰ suggested the brilliant notion of «Singularity» to refer to the point at which artificial intelligence has surpassed human intelligence, and Nick Bostrom¹¹ poses the possibility of this superintelligence to escape human control. We must not think that this is science fiction. The well-known «brain emulation» hypothesis puts the hypothesis of mind-building scenario as real.

We see that the characteristic attributed for centuries to human beings — intelligence —, came to be attributed very easily to any instrument. So it is legitimate to conceive the appearance of an «artificial consciousness» as one might think of «artificial life», or even the possibility of this vocabulary disappear, since terms like artificial, life, mind can become other «things», can assume different meanings in a near future, that we cannot conceive now (it is possible that we do not have cognitive abilities to conceive such concepts).

So we can imagine an optimistic scenario, a scenario where a perfect world exists, where there are no wars, racism, sorrows or diseases, and in which humans do not need to use their brains or minds, like we find in different science fiction movies. So, taking this optimistic scenario that is a world where an Artificial Intelligence Entity would serve humankind, one would have a world full of androids but as we could guess, there will be no place for artisans. One can argue that this is not a necessary condition, since they are free from obligations and so they could dedicate their free time to create (producing films, paintings, sculptures, poems, etc.). But we must recall that humans no longer need to use their abilities (and so, their cognitive and intellectual capacities, and even as we can see in the movie *The Giver*, the absence of feelings). This means that everything will be planed according to what that Entity provided of Artificial Intelligence consider important to develop and that all human activities would be reduced to essential functions, and therefore, reducing brain/mind activity.

There is, however, another possibility which is the dramatic scenario of «Singularity» where humans can become an inferior species, can become slaves of that Artificial

---

⁸ DESTEFANO & LEFEVRE, 2007; ROCKWELL & SINGLETON, 2007.

⁹ CARR, 2012: 162; see also HEMBROOKE, 2003.

¹⁰ KURZWEIL, 2006.

¹¹ BOSTROM, 2014.

Intelligence Entity or even disappear. What is curious — and we think that this as not yet been thought —, is that in such a scenario, humans would return to those ways of doing, to that old wisdom of crafting, of *téchne*. When thinking about ways of survival humankind proves to be alert and inventive. It is natural to ask: have these scenarios some plausibility, can they be admitted? Or in other words: have these scenarios some plausibility, can they be admitted? Well, they can. So, what can be done to save us from those kinds of scenarios? Well, one possible way is to continue with the educational programs and preserving traditional ways of doing things, taking the advantage of technology, to spread by all social networks those skills and abilities. Another way is the demand to move forward with the construction of a friendly artificial intelligence, as suggested by Armstrong¹² and Bostrom¹³, among many others. This could be fundamental to save us from ourselves and from our ambitions of a brave new world. Humankind has the duty to preserve all the things that came to be considered as part of the human world, even if some of those things are just ways of not doing anything.

REFERENCES

- ARMSTRONG, S. (2014) — *Smarter Than Us. The rise of machine intelligence*. MIRI, Berkeley.
- BAUDRILLARD, Jean (1991) — *Simulacros e Simulação*. Relógio D'Água, Lisboa.
- BOSTROM, N.; MUEHLAUSER, L. (2014) — *Why We Need Friendly AI*. «Think», 13 (36), p. 41-47.
- BOSTROM, N. (2014) — *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.
- CARR, Nicholas (2012) — *Os Superficiais. O que a internet está a fazer aos nossos cérebros*. Gradiva, Lisboa.
- CHACE, C. (2015) — *Surviving AI. The promise and peril of artificial intelligence*. London: Three Cs Publishing.
- DEBORD, Guy (1971) — *La société du spectacle*. Paris: Champ Libré.
- DESTEFANO, Diana; LEFEVRE, Jo-Anne (2007) — *CognitiveLoad in Hypertext Reading: A Review*, «Computers in Human Behavior», 23: 3, may, p. 1616-1641.
- EAGLETON, Terry (1998) — *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- HARARI, Yuval Noah (2018) — *21 Lições para o Século XXI*. Amadora: Elsinore.
- HEMBROOKE, H.; GAY, G. (2003) — *The Laptop and the Lecture; The Effects of Multitasking in Learning Environments*. «J. of Computing in Higher Education», 15: 1, p. 46-64.
- KURZWEIL, R. (2006) — *Singularity is Near*. Londres: Gerald Duckworth.
- LIPOVETSKY, Gilles (2007) — *A Felicidade Paradoxal. Ensaio sobre a Sociedade do Hiperconsumo*. Lisboa: Edições 70.
- ROCKWELL, Steven C.; SINGLETON, Loy A. (2007) — *The Effect of the Modality of Presentation of Streaming Multimedia on Information Acquisition*. «Media Psychology», 9, 2007, p. 179-191.
- RUSSEL, S; NORVIG, P. (2003) — *Artificial Intelligence: A Modern Approach*. Upper Saddle. River: Prentice Hall.
- SMALL, Gary; VORGAN, Gigi (2008) — *iBrain: surviving the Technological Alteration of the Modern Mind*. New York: Collins.
- STEINER, George (1997) — *Ex-Libris*. «New Yorker». March 17.
- VIRILIO, Paul (2000) — *A velocidade de libertação*. Lisboa: Relógio D'Água.
- VIRILIO, Paul.; LOTRINGER, S. (2002) — *Crepuscular Dawn*. Los Angeles: Semiotext.

¹² ARMSTRONG, 2014.

¹³ BOSTROM, 2014.

RESPONSABILIDADE RELACIONAL E A CONSTITUIÇÃO DE UMA ÉTICA RELACIONAL DO CUIDADO NO PENSAMENTO BIOÉTICO

STELLA ZITA DE AZEVEDO*

Resumo: Ultrapassando a ideia de que a Bioética é apenas corte epistémico do conhecimento, propõe-se uma reflexão centrada na inseparabilidade dos problemas bioéticos de problemas antropológicos fundamentais, como os da finitude e da vulnerabilidade. O conceito existencial de «fim» contém mais do que o conceito epistemológico de «limite», razão pela qual a compreensão da finitude não pode ser extraída dos saberes «positivos» sobre o corpo, nem da análise do valor epistemológico cognitivo do corpo. Essa compreensão precede toda a biologia e ontologia da vida.

Existência, facticidade, perda, caracterizam a finitude, e são constitutivos dos conceitos existenciais de saúde, contingência, doença, morte, sofrimento, e de *responsabilidade relacional*. Rejeita-se, portanto, a redução da bioética ao lugar de encruzilhadas de paradigmas logocráticos, denunciando-se o acantonamento do debate bioético contemporâneo a uma simplificação de prós e de contras dominante no discurso anglosaxónico. Ao contrário da instrumentalização biotecnológica nas sucessivas reconfigurações dos modelos pós-humano, inumano e transumano, com pretensões aprioristas e universais absolutos, a Bioética necessita de uma viragem quântica. Propõe-se que esta se venha a situar num novo modo de pensar a *diferencialidade* corpórea, os problemas de saúde pública e ambientais, a imortalidade, para além do saber epistémico e da desvalorização do sofrimento enquanto conhecimento encarnado, sob o olhar de uma Bioética da Finitude.

Palavras-chave: vulnerabilidade; bioética da finitude; responsabilidade relacional; ética relacional do cuidado.

Abstract: Going beyond the idea that Bioethics is just an epistemic cut of knowledge, it is proposed a reflection centered on the inseparability of the bioethical problems of fundamental anthropological problems. It is because the existential concept of «end» contains more than the epistemological concept of «limit», the understanding of finitude cannot be extracted from the «positive» knowledge about the body, nor from the

---

* Instituto de Bioética — Universidade Católica Portuguesa.

analysis of the epistemological-cognitive value of the body. This understanding precedes all the biology and ontology of life: existence, facticity, loss, characterize finitude, and are constitutive of existential concepts of health, contingency, illness, death, suffering, relational responsibility. It is therefore rejected to reduce bioethics to the place of crossroads of logocratic paradigms. It is therefore rejected to reduce bioethics to the place of crossroads of logo paradigms, denouncing the cantonment of the contemporary bioethical debate to a prolonged simplification of pros and cons in the Anglo-Saxon discourse. Unlike the biotechnological instrumentalization in the successive reconfigurations of the posthuman, inhuman and transhuman, with absolute a priori and universal pretensions, Bioethics needs a quantum leap. It is proposed that this situation should be envisioned according to a new way of thinking the corporeal differentiality, the problems of public and environmental health, and immortality, beyond the sheer constraints of epistemic knowledge and the devaluation of suffering as incarnate knowledge, under the seeing of a Bioethics of Finitude.

Keywords: vulnerability; bioethics of finitude; relational responsibility; relational ethics of care.

I. O HORIZONTE ÉTICO DA BIOÉTICA: DESAFIOS E DILEMAS

O termo «Bioética» foi utilizado pela primeira vez pelo pastor protestante alemão Fritz Jahr¹ no editorial da revista *Kosmos*, onde reflete sobre o impacto dos modelos positivistas e biologistas do século XIX no estudo do ser humano. Na década de 70, o uso termo pretende deslocar a discussão acerca dos novos problemas impostos pelo desenvolvimento tecnológico para um caminho pautado pelo humanismo, superando a dicotomia entre o método explicativo-experimental científico e o método compreensivo-interpretativo ético-filosófico. A biossegurança, a edição genética em seres humanos, para além das tradicionais controvérsias morais sobre o aborto (IGV) e a eutanásia, requeriam «novas» abordagens e respostas da parte de uma ciência transdisciplinar e dinâmica por definição. Nesta década, o neologismo foi proposto pelo médico oncologista Van Rensselaer Potter² tendo como objetivo articular o conhecimento biológico e os valores humanos.

Um ano depois, Hellegers, ao criar o *Kennedy Center for Bioethics*, falará de Bioética como uma nova ética médica. A publicação, em 1978, de *Enciclopédia de Bioética* define-a como estudo sistemático das dimensões morais — incluindo a visão moral, as decisões, os comportamentos e as políticas — no campo das ciências da vida e dos cuidados de saúde, perspetivados interdisciplinarmente à luz dos valores e princípios morais. Foram, por conseguinte, os filósofos do Instituto Kennedy que tentaram sistematizar a Bioética, criando um conjunto de processos bioéticos destinados a serem aplicados a diferentes casos e, acima de tudo, que fossem úteis para a urgência da decisão do «aqui e agora», nos contextos clínicos e hospitalares.

O primeiro trabalho bioético que sistematizou esses princípios foi o de Beauchamp e Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, publicado em 1977, no qual os autores tentaram articular quatro princípios que constituíram aquilo que, posteriormente, os

¹ JAHR, 1927.

² POTTER, 1971.

seus críticos chamaram de «o mantra de Georgetown»: autonomia, não maleficência, beneficência e justiça. Tais princípios tornar-se-iam uma ferramenta operacional para a avaliação e decisão dos dilemas éticos decorrentes de «casos», outro conceito importado da ciência jurídica e com uma enorme capacidade de reduzir a ética a um tipo de técnica de resolução de conflitos binários.

Herdeira deste pensamento, a matriz bioética é ainda hoje essencialmente principialista na sua abordagem padrão dos problemas bioéticos. Os princípios bioéticos postulados por Beauchamp e Childress³, além de pretenderem ser guias eficazes para a intervenção da ética na medicina, têm a pretensão de articular uma totalidade coerente, na qual cada um deles tem o mesmo peso no momento da consideração do caso específico, ainda que não escape aos autores a dificuldade da sua conflitualidade intrínseca. Face à intenção explícita dos dois autores de não darem proeminência a nenhum dos princípios isoladamente, uma das críticas mais persistentes a esta matriz tem sido a incapacidade do principialismo em articular estratégias de decisão entre princípios conflituais, aquando da decisão aplicada a variados casos.

Apresentando os seus princípios como *prima facie* vinculadores e não hierarquicamente organizados, Beauchamp e Childress procuram a sua operacionalidade deixando aberta a possibilidade de um «pluralismo moral». Daí que Wolpe⁴ tenha assinalado que essa aspiração é suficientemente problemática, pelo que aqueles princípios abstratos tendem a ser orientações operativas muito pobres para os dilemas micro-morais que a medicina enfrenta na sua prática diária.

A prática terapêutica quotidiana não enfrenta o tipo de dilema para o qual os grandes princípios bioéticos parecem ter sido pensados; ela não é constituída por casos excecionais. Além do mais, apesar de Beauchamp e Childress⁵ terem insistido na não hierarquização dos princípios, a biomedicina norte-americana discrimina-os e hierarquiza-os: a autonomia tornou-se o princípio mais poderoso da Bioética norte-americana.

A autonomia do paciente chegou inclusive a ser o princípio «por defeito» quando os restantes princípios conflituam entre si. A consistência epistemológica da Bioética, fundamentada em investigações permanentes, levou vários autores a propô-la como paradigma científico. Essa natureza paradigmática residiria no facto de que a Bioética «[ser] um sistema de argumentação moral com quatro níveis de justificação (teorias, princípios, regras e casos ou juízos particulares), aplicado na resolução de conflitos edilemas morais da experiência clínica»⁶.

À Bioética tem sido pedido que «reaja aos desenvolvimentos científicos e às potencialidades técnicas que os possibilitam ou que possibilitam o conhecimento, quando se

³ BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2009.

⁴ WOLPE, 1998.

⁵ BEAUCHAMP & CHILDRESS, 2009.

⁶ MAINETTI, 1991: 35.

vislumbra tratar-se de possibilidades reais, exequíveis»⁷. A crítica epistêmica e intrinsecamente interessada de que os Comitês de Ética seriam «uma espécie de travão ao conhecimento científico ou ao seu progresso»⁸. Reside uma sobreposição e confusão entre *progresso* e *evolução*. A ideia de *progresso* segue um pensamento de natureza calculatória, de natureza *organizacional* ou tridimensional (técnica, económica, bioindustrial). A ideia de *evolução* é de natureza qualitativa (o *ser* e os seus *modos*, em termos espinosistas), de natureza *autoorganizacional* ou *poiética*, baseando-se no movimento (temporalidade) de superação dialética da consciência relativamente ao seu *ethos* (dialógica, plural). Não obstante, os avanços tecnocientíficos e biotecnológicos das últimas décadas não param de suscitar perplexidade em determinadas situações que se apresentam como fronteira e encruzilhadas que tocam os conceitos comuns sobre o valor da vida e do humano, de que resultam neologismos como os de *vulnerabilidade cyborg*⁹, de *singularidade*¹⁰.

Genericamente, a Bioética trilhou o mesmo caminho das éticas de inspiração aristotélica: a busca de soluções moralmente aceitáveis que possam ser transformadas em critérios de ação para situações semelhantes, permitindo a constituição de um quadro jurídico-legal regulador de litígios. A influência kantiana e liberal norteia até hoje o modo de compreensão do agente moral, do *paciente* moral e da própria moralidade, delimitando as fronteiras desta enquanto comunidade moral, excluindo do campo das suas preocupações os restantes animais e a natureza, as obrigações e exigências morais que devemos uns aos outros. A figura do sujeito autónomo, o reconhecimento da nossa igualdade e do direito de realização da nossa própria conceção do bem, além de terem invadido todo o espaço moral, são claramente insuficientes no campo de reflexão sobre as questões morais¹¹. As relações assimétricas entre pessoas dependentes e não autónomas foram sempre invisíveis no campo epistémico, logo afastadas das preocupações morais: é a «posse das capacidades cognitivas que determina o valor do homem»¹².

A rigorosidade da deontologia kantiana está hoje dissolvida na transcendentalidade dos aspetos processuais do consenso linguístico e formal. Não há nenhuma referência a um critério transubjetivo do bem e do mal, já que toda a problematização se confina à definição consensual. Por outro lado, existem princípios bioéticos que conflituam entre si. A título de exemplo, o princípio bioético da autonomia, segundo o qual a pessoa é o valor supremo, não se articula com o princípio da beneficência, cujo requisito de maximização do benefício global instrumentaliza em certa medida a pessoa. Os princípios

⁷ MENDONÇA, 2010: 36.

⁸ MENDONÇA, 2010: 36.

⁹ COECKELBERGH, 2013.

¹⁰ KURZWEIL, 2005.

¹¹ HELD, 2006.

¹² CALLAHAN, 2000: 117.

são eles próprios objetos de negociação e de consenso quanto ao seu alcance. Weber¹³ já tinha assinalado que os legisladores de hoje são «políticos profissionais», pessoas que vivem não só *para* a política como também *da* política. Assim, com alguma frequência a adoção de uma lei é acompanhada de uma ordem eleitoralista, e não de uma ordem ética ou científica. A estas dificuldades junta-se o da *eticidade* da Bioética. Na procura de soluções éticas, a ética transmuta-se «crisalidamente» em hermenêutica jurídica, apesar das diferenças entre ética e direito.

A perfeição e a virtude moral não podem ser juridicamente exigíveis. A ética move-se *no e pelo ethos* da ação e da sua temporalidade; é ecuménica, enquanto o direito se move nos limites jurídico-legais de natureza situacional e contextual. Inspirando-se neste modo de interpretar e aplicar a lei e a jurisprudência, a Bioética perde a articulação com o referente moral da lei, uma vez que se esgota no horizonte das questões procedimentais ou na garantia de defesa de direitos.

Uma ética bem fundamentada Pincoffs¹⁴ proporciona o desenvolvimento da sensibilidade moral e desencoraja as condições de formação de dilemas morais, que, em muitos casos, dependem diretamente da inépcia moral ou de uma má formação do carácter. Se os valores pessoais e as próprias concepções sobre si mesmo devem ser excluídos do raciocínio moral, por serem meramente pessoais, e se o que deve apenas permanecer são as considerações cuja origem é de ordem externa, então o processo de decisão será irremediavelmente distorcido. O facto de se ter em consideração a interioridade moral como um elemento tão importante na tomada de decisões, como a própria situação problemática externa, muda radicalmente a ideia de que existem critérios universais para a resolução de conflitos morais.

A abordagem de um problema ético advém sempre a partir de um quadro de referência específico no qual o próprio carácter tem um papel essencial, e onde a retidão da ação também depende da própria concepção moral de si mesmo. O reconhecimento destas considerações põe-nos ao abrigo da tipificação da ética dilemática. Não há, por conseguinte, um critério unívoco e universalizável de bondade ou maldade, sem que isso implique, no mínimo, um questionamento dos absolutos morais. Nem toda a consideração por tais absolutos torna o agente que os venera moralmente bom. Uma pessoa é louvável por fazer o que pensa ser bom, ou fazer algo que ele próprio não pode conceber não fazer. Neste caso, o agente vai muito além da possibilidade de universalização da norma. A pessoa quer saber não só o que teria feito alguém no seu lugar, como o que ela própria deve fazer, independentemente de a sua decisão poder servir como regra a terceiros. Às perguntas de «Como é chegámos ao ponto de estreitar a questão da ética até a reduzir a uma questão de resolução de conflitos?» e «Como é possível que tenhamos

¹³ WEBER, 1986.

¹⁴ PINCOFFS, 1986.

empobrecido um campo historicamente rico e complexo?», Pincoffs¹⁵ responde que, provavelmente, devido à obsessão por dilemas, inventou-se a ideia de que existem instrumentos por meio dos quais tais dilemas podem ser analisados, dissecados e resolvidos: as teorias éticas. Na pretensão de conceder à ética um estatuto científico a qualquer preço, não temos feito mais do que privar brutalmente a sua origem e fontes na concretude da vida e em pessoas singularmente reais e únicas.

A urgência de um novo enquadramento para a Bioética por retirá-la do seu contexto ético norte-americano, repensando-a numa nova possibilidade capaz de compreender que o ato moral não é um ato individual. A focalização nos direitos individuais dissolveu uma potencial articulação entre esses direitos e o bem comum. Tendo a ética apenas sentido na sua manifestação e expressão comunitárias, do mesmo modo a Bioética consolidará os seus alicerces científicos quando ultrapassar reducionismos. Para além do substrato biológico da consciência, emerge a intencionalidade, a memória, a corporeidade, a finitude, a doença e a morte que se inscrevem no pensamento do tempo, e que não foram refletidas pela Bioética no seu início: «A doença é um ‘assalto ontológico’: ela obriga a mudanças drásticas no estilo de vida, afeta profundamente a identidade do doente, a imagem que tem de si mesmo e a que os outros têm dele»¹⁶.

As atuais discursividades no seio da Bioética revelam dificuldades em assumir o compromisso com a perspetiva comunitária, uma vez que a ligação «natural» da ética com a política sofre do sintoma da *economia da saúde e do bem-estar*, da *economia do ser e do dever ser*. Esses sintomas ocorrem porque, especialmente na paradigmática versão norte-americana de Engelhardt¹⁷, a Bioética nasceu num solo cultural herdeiro da fratura renascentista entre ética e política. Numa era em tudo parece propício ao reinado do individualismo mais descarnado e à consagração definitiva da autonomia, existem, porém, muitas restrições para o ideal da liberdade individual necessária às decisões objetivamente autónomas. As situações humanas concretas em que um doente terminal se pode encontrar fazem com que seja muito difícil pensar que se possa proporcionar um processo autónomo de tomada de decisão com absoluta independência do conselho e exortações de médicos, familiares e amigos. Pode-se acrescentar outros fatores: sociais, religiosos e até étnicos que influenciam as decisões. Para Wolpe¹⁸, estas forças sociais e outras mais trabalham no sentido de mitigar a confiança na autonomia para fundamento a uma bioética pós-principalista.

---

¹⁵ PINCOFFS, 1986.

¹⁶ PELLUCHON, 2009: 38-39.

¹⁷ ENGELHARDT, 1995.

¹⁸ WOLPE, 1998.

II. DO ECLIPSE LOGOCRÁTICO: A RESPONSABILIDADE RELACIONAL COMO NÚCLEO DA ÉTICA RELACIONAL DO CUIDADO

A fenomenologia do reconhecimento da vulnerabilidade do ser humano estabeleceu a ética do cuidado como instrumento de reflexão bioética do ponto de vista sócio e biopolítico. Como superar a vulnerabilidade inscrita na corporeidade para a investir numa consciência ética? Curar os corpos implica curar a fragilidade e vulnerabilidade humanas?

Todas as discussões sobre os problemas particulares da bioética remetem-nos para um antigo debate substantivo sobre o homem. Como me posiciono na frente dos outros homens? Sou a medida do outro? As disciplinas biomédicas não estão em condições para dar por si só uma resposta final a estas questões. (...) a única questão real colocada ao político é: que tipo da sociedade queremos promover?

[...] Expressas em termos positivos, essas tarefas do político são resumidas a uma: salvaguardar um requisito fundamental de justiça, cujo princípio e fim é o respeito incondicional de todo o ser humano¹⁹.

A ultrapassagem do pensamento das ideias de liberdade e de autonomia, como autodeterminação de uma vontade, para a sua significação como expressão radical de processos argumentativos e deliberativos, alicerça-se no reconhecimento de que a vulnerabilidade partilhada é intrínseca à condição humana de finitude. Defendemos, por conseguinte, a ideia de uma *revolução copernicana na ética relacional do cuidado*: cuidar corresponde à exigência de reconhecer a finitude e as suas próprias capacidades, e as do outro. Cada capacidade humana corresponde a uma forma particular de vulnerabilidade.

A responsabilidade relacional como núcleo fenomenológico-hermenêutico onde se permite transformar uma vulnerabilidade em capacitação recíproca, opera uma revolução copernicana na relação clínica. As experiências de falibilidade e de vulnerabilidade situam-nos na necessidade e reconhecimento do outro no seio de uma relação reversível e recíproca. Tal é o fundamento da solidariedade social. Os princípios de autonomia, de dignidade, de consentimento informado, de vulnerabilidade, nomeadamente, querem-se universais, mas vivem-se de modo subjetivo. A definição de vulnerabilidade é aqui apresentada como preconceito positivo na conceção de paciente moral e nas definições de dignidade e de pessoa. O estatuto do vulnerável qualificador de todo o ser humano é extensível a todos os seres privados de agência ou de direitos, fazendo dela uma noção ambígua, por vezes mesmo confundida com a noção de capacidade ou capacitação, com implicações muito pouco negligenciáveis, essencialmente do ponto de vista político.

---

¹⁹ SCHOOTYANS, 1986: 113-115.

Antes de ser um princípio ético, a vulnerabilidade é uma característica ontológica da vida humana:

A noção de vulnerabilidade conserva uma relação íntima entre os princípios éticos clássicos, quer se trate do de autonomia (e da autodeterminação humana), da dignidade (do valor intrínseco do indivíduo) ou da integridade (da coerência da sua vida). É que não é possível compreender esses princípios clássicos, a sua força e os seus limites, sem referir a ideia de vulnerabilidade. E esta ideia não tem sentido senão como fundamento daqueles conceitos éticos²⁰.

A *vulnerabilidade* remete para uma fragilidade potencial e universalmente partilhada pelo ser humano, enquanto a *suscetibilidade* (o ser que padece já de uma deficiência ou incapacidade) define os indivíduos atualmente incapacitados, estigmatizados, segundo Kottow²¹. O fascínio da atual civilização pela ciência enraíza-se num esquecimento profundo Gadamer²²: o da finitude humana (falibilidade, vulnerabilidade e sofrimento) e o da sua irredutível passividade como traço hermenêutico-fenomenológico concreto da vida concreta. Para além do sofrimento experienciado pelo corpo subjetivo e pelo «corpo coletivo»²³, existe a indiferença com que esse sofrimento é praticado.

A *categoria* de vulnerabilidade generalizou-se e impôs-se, inclusive, narrativamente nos textos internacionais de bioética e das ciências sociais de forma a repensar-se a ideias de solidariedade face à excessiva transferência de responsabilidades (e.g. ao nível do princípio de autonomia) para os sujeitos mais frágeis e dependentes.

O modelo aristotélico de racionalidade permite a aproximação éticoantropológica ao solo da solidariedade prática na qual a compreensão e autocompreensão humana se transformam em reconhecimento e proximidade: solidariedade vivida (*sentido comum*) e responsabilidade histórica na defesa das prioridades ética, cultural, política e ontológica do outro. Neste sentido, as problemáticas levantadas circunscrevem-se à eticidade da *praxis* biotecnológica naquilo que colateralmente implicou a reconfiguração do humano através das ideias de *Care*, *Souci* ou *Sorgen*, e a consequente jornada para um pós-principialismo, impressa nos desafios antropológicos de uma educação bioética e na defesa de um discurso bioético alicerçado na finitude (vertente antropológica) e na vulnerabilidade (vertente ética).

Na *ética do cuidado* tal como a concebemos, o outro não é um alter-Ego: é um outro implicado na relação desigual face à vulnerabilidade e sofrimento do outro e que o expõe à exterioridade e ao risco de não saber responder, que paradoxalmente permite

²⁰ KEMP & RENDTORFF, 2001: 869-876.

²¹ KOTTOW, 2003.

²² GADAMER, 2009, 1998, 1992, 1988.

²³ SOUSA SANTOS, 2018.

uma reciprocidade entre seres humanos desiguais, abrindo-os ao desejo ético de justiça como seres singulares e incomparáveis.

Com a viragem epistemológica de Broekman²⁴ questionou-se a necessidade de a filosofia da medicina regressar à *pessoa*: entre vulnerabilidade, a fragilidade e a possibilidade joga-se a *ética do cuidado*, espaço onde cada cuidador, na reserva da sua consciência, guiado por valores e dúvidas, pode reconfigurar sentido(s) ao cuidado, devolver confiança ou presença àquele que vive o insuportável.

Partindo-se do solo que marcou estruturalmente a constituição da identidade do sujeito pós-moderno e o sofrimento/morte, exige-se uma ética apropriada à vida no regresso à experiência fundamental e originária do agir humano bem como às condições de vida do homem contemporâneo. Se há uma «cultura científica» é porque está enraizada numa protocultura que tem a originalidade de se experienciar como «nós mesmos». Daí o aspeto intersubjetivo ou comunitário de todo o *ethos*, ou seja, a cultura é ela própria uma ética porque releva de um *ethos* e de um *pathos*. A cultura não é só a geração e reprodução da vida numa ordem temporal; ela é, também, a narração do *pathos* prático, alimentado pelo sentimento fundamental do «Eu posso»²⁵ enquanto potencialidade e capacidade do vivente. Donde a necessidade de uma rutura com a tradicional exploração antropológica da Bioética e a defesa do paradigma médico pós-moderno que vincula o *ethos* hermenêutico e o *pathos* prático à medicina.

A necessidade de uma *ética do cuidado* antecede a avaliação política e ética das situações e contextos afetivos do reconhecimento nos quais reconhecemos a nossa «carência e incompletude relativas a elementos que não controlamos na totalidade»²⁶.

Por referência à ideia de uma determinação inteligível da humanidade, o modelo substancialista pós-humano da Pós-Modernidade permite aos indivíduos inserirem-se na sociedade global, mas sem lhes proporcionar a construção de representações do seu lugar. A exclusão da vulnerabilidade (a doença, a velhice e dependência de outrem) subentende a parca solidariedade de grupo, a rejeição social no seu todo, e que é substituída por uma exclusão de ordem simbólica: poucos valores comunitários e nenhum valor de ordem societária. É neste quadro teórico que aqui se apresenta o problema do lugar que tem ocupado a ênfase da ideia de *certeza da vida* nos objetos de estudo (*objetaldades*) das várias regiões do discurso biotecnológico. A Modernidade predis pôs o pensamento para procurar as diferenças que separam as pessoas do *outro* (o estrangeiro), enquanto a Pós-Modernidade indica o caminho das semelhanças, da mesmidade. A Modernidade buscou as marcas da distância, enquanto a Pós-Modernidade sugere a proximidade num só e mesmo ritmo de temporalidade.

²⁴ BROEKMAN, 1998, 1996.

²⁵ RICOEUR, 1990.

²⁶ NUSSBAUM, 2004: 184.

O conceito de *temporalidade crítica*²⁷ refere a perturbação temporária de um dado sistema e, ao mesmo tempo, a oportunidade de o melhorar. Boaventura de Sousa Santos distingue radicalmente a «crise ocasional» de «crise permanente»: a primeira tem de ser explicada e, por isso, é portadora de alternativas para a superar, segundo uma lógica do pensamento crítico. A segunda, explica tudo e justifica o estado de coisas atual como sendo o único possível, a todo o custo e valores. É necessária uma viragem epistemológica que correlacione a atividade cognoscitiva (saber) e o seu produto (conhecimento), que transforme a *corporeidade ou corporalidade do conhecimento*²⁸. «Sentir» e «ser-se sentido» é uma experiência de natureza assimétrica e problemática da dualidade sujeito e objeto que põe em causa o primado da racionalidade instrumental e tecnológica da Modernidade nos seus principais eixos: a unidimensionalidade e a linearidade epistemológicas. *Ser-com* é mais do que *conhecer-com*.

A racionalidade *operatoriocrática* funda contemporaneamente a distância entre o *nós* e os *outros*, com consequências para as práticas discursivas nomeadamente sobre a solidariedade, a partilha, a cooperação e a justiça. A *imediatidade do cuidado* permite expandir a proximidade e a familiaridade humana muito para além das possibilidades da racionalidade discursiva ou linguística. Será difícil compreender, interpretar um mundo, e uma realidade, que não passe pelas ideias de conhecimento e de experiência corporizados (encarnados), materializados entre estruturas físicas, vitais e humanas.

O século XXI representa o radicalismo do parricídio do pós-modernismo, na sua marcha para a destruição da discursividade narrativa mediante o *corte e cola*, a *página em branco*, daquilo que será a representação do transumano²⁹:

[...] os piores diagnósticos de cada época são, justamente, os contemporâneos. Os meus gigantes ensinaram-me que existem espaços de transição, nos quais as coordenadas desaparecem, não se vê bem o futuro e ainda não é possível compreender as astúcias da Razão e as conspirações imperceptíveis do *Zeitgeist*.

[...] Talvez gigantes que ainda ignoramos se estejam já a mover nas sombras, prontos a sentar-se aos nossos ombros de anões³⁰.

Agrupadas sob a sigla NBIC (tecnologias nano-bio-info-cognitivas) as promessas aí veiculadas abrangem o melhoramento da precisão dos diagnósticos, deteção precoce do cancro e derivações genéticas, regeneração celular, implantação de nanodispositivos cibernéticos no sistema sanguíneo e digestivo, aumento substancial da longevidade, melhoramento da cognição, comunicação e das interações sociais, das capacidades

²⁷ SOUSA SANTOS, 2018.

²⁸ SOUSA SANTOS, 2018.

²⁹ ECO, 2018.

³⁰ ECO, 2018: 36.

físicas, da saúde humana, da segurança nacional (e.g. o *cyborg warrior*), a unificação da ciência com a educação (melhoramento performativo nas áreas das competências linguística e cibernética sob a égide da unificação de sistemas complexos através de tecnologias convergentes). Em muitos contextos, a relação da sociedade global com a vulnerabilidade e o sofrimento (física, emocional e espiritual, social, económico-política) não apresenta nem uma imagem positiva, nem um valor universal; logo, um valor social. A descontextualização da experiência singular humana é um facto. Apesar de requerer a *categoria* de intersubjetividade, o discurso simplista da atual Bioética desagua no esquecimento de uma antropologia fundamental que pensa a passividade originariamente constitutiva do ser humano, confundindo o *eidos* de Humanidade com as respostas que as ciências biotecnológicas dão ao problema da sua definição. A natureza desse discurso é a da ordem da replicabilidade e da reprodução: tomem-se os exemplos da clínica entendida como uma estatística aplicada que elimina o indivíduo, descreve a causalidade (órgão/função; doença/etiologia), afirma ténues correlações.

Fruto de uma nova *mathesis*, essa simplificação prescreve a passividade humana como atributo da humanidade, e não como o núcleo da sua própria instauração. Esquece-se a complexidade e a irredutibilidade da humanidade, naquilo que ela tem de morada, matriz.

A Bioética da Finitude, na sua vertente de *responsabilidade relacional*, pretende-se como ultrapassagem da ideia de uma vida individual ou comunitária de uma ideia de responsabilidade absoluta do Si mesmo. O domínio do intersubjetivo nos fenómenos sociais não são da ordem da *episteme*. No positivismo e no estruturalismo revela-se uma intrínseca incompetência: a verdade (independentemente do campo epistémico) excede o que é verificável. Há bases não racionais que sustentam as crenças e a transformação das crenças e das convicções. Portanto, além de ser imensurável, o grau de evidência é indeterminado, com consequências determinantes para a previsão e controlo do que é singular e particular.

Em última instância, o primado da ética da *responsabilidade relacional* constitui o núcleo da *aplicação* e da apropriação do sentido da experiência do mundo como uma responsabilidade pessoal, na imediatidade da *relação de cuidado*. A obsessão pela ordem e significado no social, veste a metáfora do «obscurantismo» como *representação da representação*. A formação e a evolução das normas sociais e os seus mecanismos de criação de *equilíbrios* são, ainda, pobremente compreendidos, pelo que o «tempo das ciências sociais ainda não chegou, e talvez não chegue»³¹.

A pergunta moderna *O que é o homem?* desloca no futuro de hoje os problemas antropológicos sobre a subjetividade, a vulnerabilidade, a finitude, a vida e a morte, para soluções compreendidas e traduzidas primeiramente nos interstícios da estrutura e da

³¹ ELSTER, 1992: 1.

função e mais recentemente neuro-algoritmicamente. O reaparecimento na Europa de uma corrente filosófica baseada na crítica aos humanismos enquadra-se na tese da «pós-humanidade», publicada no *The National Interest*³². O teor de tal tese tem um interesse mais ideológico do que teórico, pois expressa o ponto de vista de um dos intelectuais orgânicos (no sentido gramsciano do termo) com maior visibilidade no seio do capitalismo contemporâneo. Depois de confirmar o seu discurso sobre a *conclusão* da História pelo capitalismo, Fukuyama³³ denuncia o seu equívoco, uma vez que a revolução biotecnológica criará as condições para «uma história pós-humana». O pano de fundo desta sua tese são as interações entre duas grandes revoluções: a das tecnologias da informação, de um lado, e a das biotecnologias, de outro, com o seu impacto na ordem mundial. Se a primeira é mais visível, é a segunda que provavelmente produzirá os problemas mais importantes. A natureza aberta da ciência da natureza contemporânea permite antecipar que nas próximas gerações a biotecnologia dará as ferramentas que permitirão realizar o que anteriormente os especialistas em engenharia social não conseguiram fazer. Neste panorama, Fukuyama³⁴ não se contenta em anunciar a saída da era humana.

Duas razões principais encorajam a lucidez sobre a crise do humanismo da Modernidade³⁵. Uma diz respeito à sua insuficiente tomada em conta quer da mutação informacional, quer da revolução biológica. Outra, mais histórica, é devida às deficiências do tríptico *indivíduo, razão e progresso*, tal como foi construído a partir do Iluminismo.

As grandes catástrofes éticas e humanitárias do século XX, assim como o carácter desumano do capitalismo industrial do século XIX, poderia encontrar no humanismo da Modernidade dois grandes pontos de fragilidade. Em primeiro lugar, a fragilidade ecológica. Fazendo do homem cartesiano «o senhor e possuidor da natureza», sem questionar a sua responsabilidade para com o seu ambiente, o humanismo, fascinado pelo progresso técnico e depois pelo novo tríptico *ciência, tecnologia e mercado*, não estava protegido contra o que Illich³⁶ chamaria «parte contraproducente». Em segundo lugar, a fragilidade antropológica. Após o colapso das «sociedades da ordem», a refundação de qualquer laço social apenas no indivíduo racional ignorou a inscrição coletiva e organizou o confronto entre o indivíduo e o Estado, facilitando as abordagens capitalista e estatista e subestimando as questões emocionais e espirituais da condição humana³⁷. Diante desses dois desafios, um novo humanismo deverá pensar as tensões dinâmicas entre o indivíduo e a comunidade, entre a razão crítica e a procura de significado, entre a transformação da natureza e o respeito pela biosfera, entre o progresso

---

³² FUKUYAMA, 1989.

³³ FUKUYAMA, 1989.

³⁴ FUKUYAMA, 2002.

³⁵ VIVERET, 2001.

³⁶ ILLICH, 1976.

³⁷ GUILLEBAUD, 1999.

técnico e científico e a vigilância dos seus potenciais efeitos destrutivos. Para resistir às especulações de uma pós-humanidade, qualquer refundação deve ter em conta a mutação informacional³⁸ e a revolução bio-orgânica que perturbou profundamente os padrões de referência do habitat humano. É, de facto, o modo de viver no mundo e de habitar o próprio corpo, que se transforma até se toca o mais íntimo, a partir do momento em que se passa incautamente da ajuda à procriação da vida humana à sua fabricação. A adaptação do humano a produtos artificiais ou coisificação artificial do humano (construção, quantificação, simbolização na relação com a natureza e o mundo) desloca a fronteira identitária e pluralista da humanidade para o fluxo indeterminado de informação, dos *big data*. Há dimensões irremovíveis da experiência humana, nomeadamente formas de vida e de morte, de salvação e de sofrimento de costumes ou tradições e de revoluções civilizacionais. É possível inferir que o desenvolvimento exclusivamente técnico conduzirá inevitavelmente ao desmantelamento da diferenciação linguística, cultural e humana, anulando a historicidade, a consciência histórica e as suas tensões intrínsecas? O problema de fundo das teses do pós-humanismo reaviva o velho confronto entre ciências naturais (natureza e determinismo) e ciências do espírito (liberdade e indeterminismo)? No âmbito do discurso bioético, pode-se dizer que o transumanismo e o pós-humanismo são *fenómenos* intrínsecos à tessitura epistémica da ciência, ou seja, a possibilidade do seu objeto (o *melhoramento* ou a *superação* do humano) é do domínio «invisível» ou do impensado. A visão já não é o facto do sujeito individual; a visão é o facto das suas condições estruturais, a visão é uma relação de reflexão imanente do campo da problemática sobre os «seus objetos e os seus problemas»³⁹. Já não é um sujeito reflexivo que vê o que existe no campo definido por uma problemática teórica: é este campo que se vê nos objetos ou os problemas que ele define. No campo teórico, o invisível não é mais função da visão do sujeito do que do visível.

O invisível é o *não ver* da problemática teórica sobre os seus não-objetos. Mas o invisível é definido pelo visível como seu invisível; o invisível é interior ao próprio visível, já que é definido pela estrutura do visível. O paradoxo do campo teórico é, assim, o ser um espaço *infinito* porque *definido* e a sua definição (operação científica) é o que exclui dele, nele, a sua própria definição. O invisível esconde-se na sua ausência, falta ou em sintomas teóricos. E para ver este invisível é preciso um olhar «instruído», ele próprio produto, por uma reflexão da «transformação de terreno» sobre o exercício do ver.

À semelhança do humanismo, pode-se defender que as figuras do pós-humanismo e do desumanismo são «fenómenos históricos de data recente»? Saber que somos «falados» mais do que «falamos» é, segundo Foucault⁴⁰, o fim de uma ilusão que o Humanismo inculcou. As ciências humanas explicitam a dispersão intrínseca do ser

³⁸ ROBIN, 1999.

³⁹ ALTHUSSER, 1969.

⁴⁰ FOUCAULT, 2014a, 2014b.

humano, existindo elas mesmas em função de um homem que é um «par empírico-transcendental»⁴¹, uma «reduplicação empíricotranscendental»⁴² que tanto se configura na sua positividade aparente como no papel de condição de toda a experiência e toda a cultura. Contemporaneamente, a extinção ou niilização da ideia de humanidade pretende dar lugar a uma reconfiguração do humano sem mundo, sem vivido e cultura, repercutidas nas teses do transumanismo. Compreende-se o abalo que o pensamento de Nietzsche produziu quando anunciou, sob a forma de um acontecimento iminente, o da promessa-ameaça, que o homem em breve deixaria de existir, e que o homem em breve deixaria de existir, e que o substituiria o super-homem; queria isto dizer, numa filosofia do retorno, que o homem já havia muito desaparecera e não cessava de desaparecer, e que a nossa concepção moderna do homem, a nossa solicitude por ele, o nosso humanismo dormiam serenamente sobre a sua retumbante inexistência⁴³.

À semelhança do conceito metafísico de *Super-homem*, a posição do transumanismo depara-se com o problema do *homem total*⁴⁴. Não é paradoxal que os conceitos de transumanismo e de pós-humanismo tenham surgido no seio da substituição de uma sociedade plural e globalizada por uma sociedade virtualizada e viral onde o poder do global (o Mesmo) se opõe à singularidade e à pluralidade (o Outro). O global é o idêntico que desmembra, estilhaça a singularidade e a alteridade porque estas ameaçam a circulação da informação, a massificação e a monolitização da comunicação e do capital. Neste sentido, «o pensamento moderno avança nesta direção em que o Outro do homem se deve tornar o Mesmo que ele»⁴⁵. O ser humano nunca existe no singular: «O pluralismo não é uma multiplicidade numérica. Para que se realize um pluralismo em si [...] é preciso que se produza em profundidade o movimento de mim ao outro, uma atitude de um eu em relação a Outrem [...] O pluralismo supõe uma alteridade radical do outro que eu não concebo simplesmente em relação a mim, mas que encaro a partir do meu egoísmo. [...] Tenho acesso à alteridade de Outrem a partir da sociedade que mantenho com ele e não abandonando essa relação para refletir sobre os seus termos»⁴⁶.

O horizonte teórico do pressuposto de que será a revolução biotecnológica a criar as condições de uma história «pós-humana» reside na especificidade da relação que a breve trecho poderão ter a biotecnologia e a engenharia social. Pressente-se em toda a sua argumentação que a afirmação da pós-humanidade releva de um anti-humanismo teórico e prático destinado a justificar a desordem mundial estabelecida que conduz à

---

⁴¹ FOUCAULT, 2014b.

⁴² FOUCAULT, 2014b.

⁴³ FOUCAULT, 2014b.

⁴⁴ NIETZSCHE, 2000.

⁴⁵ FOUCAULT, 2014b: 432.

⁴⁶ LEVINAS, 1988: 112.

manutenção de cerca de três bilhões de seres humanos em condições de grave pobreza, numa combinação entre os dilemas da crise ecológica global e os dilemas da desigualdade global.

Repensar o humano evoca as tensões dinâmicas entre indivíduo e comunidade, entre razão crítica e procura de sentido, entre transformação da natureza (progresso tecnocientífico) e respeito pela biosfera. A responsabilidade relacional é, em última instância, o *telos* de uma Bioética da Finitude.

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, Louis (1969) — *Lire le Capital*. Vol. 1. Paris, France: Maspero. ISBN: 270710230X.
- BEAUCHAMP, Tom L.; CHILDRESS, James F. (2009) — *Principles of Biomedical Ethics*. 6th. New York: Oxford University Press. ISBN: 9780195335705.
- BROEKMAN, Jan (1996) — *Intertwinements of Law and Medicine*. Louvain, Belgique: Université de Leuven. ISBN: 9061867789.
- (1998) — *Bioética con rasgos jurídicos*. Madrid, España: Dilex. ISBN: 8488910088.
- CALLAHAN, Daniel (2000) — *Bioethics and Biolaw*. Copenhagen, Denmark: Rhodos International Science and Art Publishers & Centre for Ethics and Law — The Vulnerability of the Human Condition. ISBN: 8772458143.
- COECKELBERGH, Mark (2013) — *Human being@risk: enhancement, technology, and the evaluation of vulnerability transformations*. Switzerland: Springer. ISBN: 978-94-007-6024-0.
- ECO, Umberto (2018) — *Aos Ombros de Gigantes*. Lisboa, Portugal: Gradiva. ISBN: 9789896168421.
- ELSTER, Jon (1992) — *The Cement of Society. A Study of Social Order*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. ISBN: 0-521-37607-6.
- ENGELHARDT, H. Tristram (1995) — *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona, España: Paidós. ISBN: 8449300312.
- FOUCAULT, Michel (2014a) — *A Arqueologia do Saber*. Lisboa, Portugal: Edições 70. ISBN: 9789724418230.
- (2014b) — *As Palavras e as Coisas*. Lisboa, Portugal: Edições 70. ISBN: 978-972-44-1810-0.
- FUKUYAMA, Francis (1989) — *The End of History? The National Interest*, vol. 16, p. 3-18. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/24027184>>. ISSN: 08849382.
- (2002) — *El fin del hombre: consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona, España: Ediciones B. ISBN: 9788466608749.
- GADAMER, Hans-G. (1988) — *Verdad y Método*. Salamanca, España: Sígueme. ISBN: 8430104631.
- (1992) — *Verdad y Método*. Salamanca, España: Sígueme. ISBN: 8430111808.
- (1998) — *Philosophie de la santé*. Paris, France: Grasset & Mollat. ISBN: 2246558611.
- (2009) — *O Mistério da Saúde*. Lisboa, Portugal: Edições 70. ISBN: 9789724415505.
- GUILLEBAUD, Jean-Claude (1999) — *La refondation du monde*. Paris, France: Seuil. ISBN: 2020361345.
- HELD, Virginia (2006) — *The Ethics of Care*. Oxford: Oxford University Press. ISBN: 0195180992.
- ILLICH, Ivan (1976) — *Medical Nemesis. The Expropriation of Health*. New York: Pantheon Books/Random House. ISBN: 0394712455.
- JAHN, Fritz (2013) — *Bio-Ética: uma revisão do relacionamento ético dos humanos em relação aos animais e plantas*. «Aesthetika», vol. 8, n.º 2, abril (1927). p. 2-4.
- KEMP, Peter; RENDTORFF, J. D. (2001) — *Nouvelle Encyclopédie de Bioéthique*. Bruxelles, Belgique: De Boeck — La personne vulnérable. ISBN: 9782804137120.
- KOTTOW, M.-H. (2003) — *The Vulnerable and the Susceptible*. «Bioethics», vol. 17, n.ºs 5-6. p. 460-471. ISSN: 1467-8519.

- KURZWEIL, Ray (2005) — *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking. ISBN: 9780715635612.
- LEVINAS, Emmanuel (1988) — *Totalidade e Infinito*. Lisboa, Portugal: Edições 70. ISBN: 9789724413747.
- MAINETTI, José A. (1991) — *Bioética sistemática*. La Plata, Argentina: Quirón. ISBN: 174.2 .M322b.
- MENDONÇA, Marta (2010) — *Pessoas Transparentes. Questões Actuais de Bioética*. Coimbra, Portugal: Edições Almedina. A Utilidade das Comissões de Bioética. ISBN: 978-972-40-4099-8.
- NIETZSCHE, Friedrich (2000) — *La Voluntad de Poder*. Madrid, España: Biblioteca Edef. ISBN: 8471666545.
- NUSSBAUM, Martha C. (2004) — *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford: Oxford University Press. Emotions as Judgments of Value and Importance. ISBN: 9780198034971.
- PELLUCHON, Corine (2009) — *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*. Paris, France: P. U. F. ISBN: 2130573711.
- PINCOFFS, Edmund (1986) — *Quandaries and Virtues. Against Reductivism in Ethics*. Lawrence: Kansas University Press. ISBN: 0700603638.
- POTTER, Van Rensselaer (1971) — *Bioethics. Bridge to the Future*. New Jersey: Prentice-Hall. ISBN: 0130765058.
- RICOEUR, Paul (1990) — *Soi-même comme un autre*. Paris, France: Seuil. ISBN: 2020114585.
- ROBIN, Jacques (1999) — *La société en réseaux*. «Le Monde diplomatique», vol. janvier. p. 31-32. ISSN: 0026-9395.
- SCHOOYANS, Michel (1986) — *Maîtrise de la vie, domination des hommes*. Paris, France: Lethielleux. ISBN: 2283611504.
- SOUSA SANTOS, Boaventura (2018) — *O Fim do Império Cognitivo*. Coimbra, Portugal: Edições Almedina. ISBN: 9789724076133.
- VIVERET, Patrick (2001) — *Un humanisme à refonder. Manière de voir*. «Le Monde Diplomatique», vol. n.º 59, Septembre-Octobre, p. 92-96. ISSN: 0026-9395.
- WEBER, Max (1986) — *El político y el científico*. Madrid, España: Alianza Editorial. ISBN: 8420610712.
- WOLPE, Paul Root (1998) — *Bioethics and Society. Constructing the Ethical Enterprise*. United States: Prentice Hall College. The Triumph of Autonomy in American Bioethics: A Sociological View. ISBN: 100950157.

O «MELHORAMENTO HUMANO» E A DISCUSSÃO SOBRE OS LIMITES DO FAZER

MARTA DE MENDONÇA*

Resumo: O texto aborda a questão do melhoramento humano e da sua singularidade. Começa por considerar a dificuldade em fixar com precisão o sentido do termo, imprecisão que em boa parte explica as inúmeras controvérsias em torno deste tema que existem na atualidade. De seguida, aborda algumas das principais razões que justificam as diversas e incompatíveis apreciações éticas que recaem sobre o projeto de «melhoramento humano». A comparação entre os critérios de excelência com que se julgam habitualmente os objetos técnicos e até os organismos vivos, conduzem-nos, por fim, a sustentar que o ‘melhoramento humano’ pode ver-se como um limite do fazer.

Palavras-chave: ética; manipulação; melhoramento humano; técnica.

Abstract: The text addresses the issue of human enhancement and its uniqueness. It begins by considering the difficulty in accurately fixing the meaning of the term, imprecision which in large part explains the numerous controversies around this subject that exist today. Secondly, it addresses some of the main reasons for the various and incompatible ethical judgments on «human enhancement» project. Finally, the comparison between the criteria of excellence with which technical objects and even living organisms are usually judged leads us to consider that human enhancement should be seen as a limit of making.

Keywords: ethics; human enhancement; manipulation; technique.

---

* NOVA FCSH e CHAM — Centro de Humanidades. Email: mmendonca@fcsh.unl.com.

1. INTRODUÇÃO

As técnicas dirigidas a aperfeiçoar artificialmente o organismo biológico dos seres humanos — habitualmente designadas como técnicas de «melhoramento humano» — resultam de um alargamento aos membros da nossa espécie de um procedimento que desde há muito se vem aplicando a outros organismos vivos, tanto animais como plantas. Charles Darwin foi talvez o primeiro autor a debruçar-se sobre o sentido deste «modo de fazer», ao considerar que o processo de aperfeiçoamento de determinadas espécies ou raças — artificialmente induzido pelos seres humanos nos animais que domesticam ou nas plantas que enxertam — é similar ao usado pela própria natureza para diversificar e aperfeiçoar as espécies naturais não manipuladas artificialmente. Afinal, o que os seres humanos fazem de forma artificial já o fazia a natureza desde sempre e sem que nós o soubéssemos¹. Mais de século e meio passado sobre a *Origem da Espécies*, o juízo sobre as intervenções técnicas manipuladoras da natureza e dos seus organismos vivos é hoje mais cauteloso. Ganhámos recuo suficiente para saber que a «otimização» representa um risco, que esse risco é impossível de avaliar com rigor e que pode eventualmente ser demasiado alto. Cabe perguntar, portanto: a natureza pode, sem perda, ser objeto de manipulação em grande escala? Faz sentido que a relação humana com a natureza seja predominante ou exclusivamente técnica? E se não for técnica, o que é que pode ser?

Não é difícil admitir que a pertinência de colocar a questão sobre o sentido da técnica cresce e se interioriza quando o que é objeto deste tipo de intervenção é o próprio ser humano e quando, graças à radicalidade dessa intervenção, o que se altera é a própria identidade dos seres assim manipulados e dos seus descendentes. A questão adquire então contornos especificamente éticos: temos direito a alterar artificialmente os nossos descendentes ou essa intervenção representa um abuso de poder?

No texto abordam-se as técnicas de melhoramento humano, considerando-as como «modos de fazer» de que resulta uma manipulação artificial do organismo humano que visa capacitar os seres humanos para desempenharem funções não inscritas no seu organismo natural ou otimizar as que já possuem. Consideram-se, por um lado, as afinidades e diferenças existentes entre o «melhoramento humano» e o melhoramento de outras espécies vivas e, por outro lado, reflete-se sobre o sentido e sobre os eventuais limites deste tipo de intervenção.

2. TÉCNICA E MANIPULAÇÃO

É um lugar comum, mas não é por isso menos verdade, que vivemos numa cultura estruturalmente marcada pela técnica. Tanto o diálogo entre a razão humana e a natureza, como a capacidade dos seres humanos para porem ao serviço de objetivos humanos o seu saber sobre a natureza, são todos os dias postos em evidência e revelam-se muito

---

¹ DARWIN, 1859: 7-43.

superiores aos que intuitivamente tendemos a pensar que seriam possíveis. Temos a impressão de ser controlados em todos os gestos da nossa vida, e de esse controle ser tanto mais eficaz quanto menos conscientes somos de que ele condiciona a maioria das interações em que tomamos parte.

O sonho moderno de conquistar a natureza parece ter-se cumprido muito para além do que sonharam alguns dos seus idealizadores. Antecipamos eficazmente cenários e defendemo-nos dos seus potenciais efeitos nefastos. No entanto, os dois últimos séculos fizeram-nos olhar para o poder demiúrgico da técnica com menos entusiasmo. É óbvio que a técnica nos libertou de muitos aspetos árduos do trabalho e que proporcionou às mulheres o acesso a áreas em que até então não podiam estar presentes, porque a força física deixou de ser um aspeto essencial desses trabalhos; mas é igualmente evidente que teve também efeitos nefastos: fez diminuir drasticamente os postos de trabalho, eliminou profissões, mecanizou outras, desequilibrou a distribuição da população, interveio drasticamente destruindo culturas pré-industriais, etc. Sobretudo, sobrecarregou a natureza e ameaçou o seu equilíbrio: equilíbrio de recursos, contaminação dos existentes, equilíbrio ecológico, etc. Desta forma, o senhorio do homem sobre a natureza — saudado inicialmente como uma libertação — foi pouco a pouco assumindo a forma de um poder que se vislumbra como tendo algo de despótico, de destruidor, de nefasto. Em consequência destes processos, o juízo sobre a intervenção humana na natureza oscila entre as afirmações entusiastas dos que alcançam uma nova descoberta ou fazem uma nova invenção e as afirmações alarmadas ou pessimistas dos que consideram, como Heidegger² ou Zygmunt Bauman³, que a intervenção técnica humana é radicalmente negativa e deveria ser travada.

Esta discussão sobre os limites do fazer atravessa pelo menos toda a segunda metade do século XX e o que levamos do século XXI; trata-se de uma discussão que vai muito para além da questão da intervenção técnica sobre o organismo humano. Está presente e põe em causa, por exemplo, o modo como julgamos a nossa relação com o mundo físico e com o mundo vivo, humano ou não humano. Mas pode-se dizer que adquiriu contornos novos, ou uma nova acuidade, ao estender-se aos seres humanos. A descodificação do genoma humano e o desenvolvimento da capacidade técnica de o manipular fez-nos sonhar com a possibilidade de intervir intencional e tecnicamente sobre ele para eliminar progressivamente as limitações que o ser humano experimenta naturalmente: cansaço, dor, doença, morte, etc. E fez-nos sonhar até com a possibilidade de alargar o âmbito das capacidades humanas para além dos seus limites naturais. É a esse sonho de «aperfeiçoamento da espécie» artificialmente induzido que responde o

---

² HEIDEGGER, 1993: 311-341.

³ BAUMANN, 2000.

projeto do «melhoramento humano». Nas últimas duas décadas este é um dos temas bioéticos sobre o qual mais se tem escrito⁴.

3. O QUE SE ENTENDE POR MELHORAMENTO HUMANO?

Uma das razões deste facto – de que o tema do *human enhancement* seja tão abundantemente tratado na literatura bioética — prende-se com a dificuldade em fixar o sentido preciso do que está em causa. O termo «melhoramento humano» tem tanto de sugestivo quanto de impreciso. A literatura mais recente regista até 7 sentidos diferentes do termo^{5/6}, do que resulta que algumas intervenções técnicas, que seriam consideradas «melhoramento» segundo uma determinada definição, não o sejam se acolhermos outra definição do termo.

Pode parecer que esta questão é irrelevante e que o que interessa é a realidade e não a designação que lhe damos. Mas a verdade é que as implicações práticas decorrentes do modo como se define o «melhoramento» são relativamente complexas. No horizonte da definição de «melhoramento» — e contrastando-se com ela — está a noção de «terapia»: pelo menos inicialmente, consideram-se formas de «melhoramento» as intervenções não diretamente terapêuticas⁷. Ora esta distinção é significativa e tem implicações relevantes na gestão da saúde: foi levantada, por exemplo, pelas companhias de seguros dos EUA, que participavam ou pagavam intervenções terapêuticas, mas não o faziam se se tratasse de intervenções de «melhoramento», consideradas supérfluas do ponto de vista da saúde.

Evidentemente, a distinção entre «melhoramento» e «terapia», usada inicialmente para caracterizar negativamente o melhoramento — é «melhoramento» o que não é «terapia» — não resolve completamente o problema da definição, dado que o próprio conceito de «terapia» tem contornos pouco rigorosos: está dependente do que entendamos que é a «saúde» e da possibilidade de a definir rigorosamente. Ora, não existe um conceito de saúde que seja totalmente consensual, e a própria definição da OMS

⁴ Cf., entre muitos outros, BATEMAN *et al.*, eds., 2015; CLARKE *et al.*, eds., 2016; HAUSKELLER, 2013; KOOPS *et al.*, 2013.

⁵ GYNGELL & SELGELID, 2016: 111-126.

⁶ Os autores distinguem os seguintes sete sentidos possíveis do termo, decorrentes da perspectiva adotada: abordagem *construtivista*: alterações benéficas do funcionamento que não tratam a doença, sendo a doença entendida como estados desvalorizados pela sociedade; abordagem do funcionamento normal: alterações benéficas do funcionamento que não tratam a doença, sendo a doença entendida como desvios negativos do *funcionamento normal*; abordagem *para além do típico da espécie*: alterações que levam as pessoas a ultrapassar os valores típicos da espécie em traços particulares; abordagem *para além do máximo da espécie*: alterações que levam as pessoas a ultrapassar os valores máximos da espécie em traços particulares; abordagem *do bem estar*: alterações que aumentam o bem estar; abordagem *fundada numa conceção modificada do bem estar*: alterações que dão aos indivíduos um funcionamento biológico não normal e aumentam o bem estar; abordagem *funcional*: alterações que aumentam algum tipo de desempenho. Para uma síntese de todas as abordagens, vide p. 121.

⁷ Daí o título de uma das primeiras grandes obras que se debruçou sistematicamente sobre a questão do «melhoramento humano»: *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*.

acentuou muito significativamente a dimensão subjetiva desta noção, ao entendê-la como «um estado de completo bem-estar físico, psíquico e social e não apenas ausência de doença ou enfermidade»⁸.

Aquilo em que todos coincidem, no entanto, é em considerar que o «melhoramento humano» é sempre uma intervenção técnica sobre o organismo biológico dos seres humanos de que resulta uma capacitação para desempenhar funções que não poderia realizar ou para alcançar desempenhos a que não poderia aspirar sem essa intervenção técnica. Também coincidem em ressaltar a intenção benevolente dessas intervenções. O procedimento pode ser de diverso tipo — químico, cirúrgico, genético — e o «melhoramento» alcançado pode também ser diferenciado: basicamente, estrutural ou funcional. Além disso, alguns consideram que as intervenções — tal como ocorre na evolução biológica natural — têm que ter um efeito permanente sobre o organismo, de tal modo que, se a eficácia da intervenção for temporária, embora as outras características estejam presentes, não se deve falar propriamente de «melhoramento humano». Isto significa que o melhoramento humano se pensa como uma alteração estável das capacidades humanas — em princípio uma potenciação dessas capacidades — ou, *a contrario*, como uma eliminação de algo que é natural, mas que é experimentado como uma limitação da natureza.

Como indicámos, nem todas as intervenções técnicas sobre o organismo biológico têm estas características: continua a fazer sentido distinguir este tipo de intervenção daquelas intervenções, também de natureza técnica, que visam repor o funcionamento dito «normal» do organismo biológico, recuperando a distinção entre «melhoramento» e «terapia» nos casos em que é incontroversa. Uma intervenção cirúrgica que corrige a miopia é terapêutica, uma intervenção que aumenta o ângulo de visão de um indivíduo humano, permitindo-lhe abranger os 360° do que está à sua volta seria uma forma de melhoramento. A administração de ferro a alguém que sofre de anemia é terapêutica, a administração de doping a um desportista será melhoramento; o mesmo se poderia dizer — se fosse possível — da intervenção genética conducente a corrigir a trissomia 21 ou outra doença do mesmo tipo, por contraste com a intervenção genética que visasse proporcionar-nos uma configuração orgânica como a de Mark Felps, por exemplo.

De forma pouco rigorosa, a distinção parece óbvia. Mas a impressão de evidência é mais aparente do que real. Onde acaba uma intervenção terapêutica e onde começa uma intervenção de melhoramento? Porque é que corrigir uma catarata é terapia e fazer uma operação estética é «melhoramento»? E as intervenções preventivas: são terapêuticas ou de melhoramento?

---

⁸ WHO, 2014: 1.

4. MELHORAMENTO E EXCELÊNCIA

Deixando de lado a questão sobre o que define o melhoramento e como pode ele ser identificado com rigor, vale a pena deter-se a considerar o modo como esta possibilidade foi avaliada. É interessante observar que o melhoramento foi sobretudo objeto de juízo ético. As posições adotadas foram todas as que, de um ponto de vista ético, são possíveis: há autores que consideram que se trata de um procedimento eticamente *neutro*, isto é, que as intervenções tendentes a alterar o organismo biológico são *lícitas sem serem obrigatórias*; há os que as consideram como um procedimento *devido*; há, por último, os que as consideram como algo indesejável e que deveria ser *proibido*.

A primeira perspectiva — a daqueles que consideram que o melhoramento é eticamente neutro — é talvez a menos interessante do ponto de vista reflexivo e argumentativo: o que sustentam os seus defensores é que o «melhoramento» não constitui nenhum novo objeto de reflexão. Através do «melhoramento» os seres humanos fazem o que sempre fizeram: intervir sobre a natureza para a aperfeiçoar. Antes, os bons pais — ou os que assim eram considerados — procuravam proporcionar aos filhos boas condições para o seu desenvolvimento: levavam-nos, se podiam, por exemplo, a um bom colégio ou à ginástica; agora, visto que esta possibilidade existe, podem proporcionar-lhes intervenções de «melhoramento» que os capacitem o melhor possível para a vida. À questão sobre o sentido do melhoramento apresentam apenas o argumento retórico de «qual é o mal»? Nesta linha de argumentação está, por exemplo, o Prémio Nobel James Watson, o qual sustenta: «If we could make better human beings by knowing how to add genes, why shouldn't we do it? What's wrong with it? Who is telling us not to do it?»⁹. A dimensão ética do melhoramento humano resumir-se-ia, portanto, à seguinte questão: *o que tem de mau querer criar uma coisa melhor?*

O segundo caso — o dos que consideram que o «melhoramento» não é apenas algo possível, mas até algo desejável e que deve, por isso, ser promovido — deu origem à chamada posição «melhorista»¹⁰. É frequente que os próprios títulos das obras dos autores que defendem esta posição, ou o modo como formulam as questões pertinentes, orientem já no sentido da solução pretendida. É o que se observa, por exemplo, no título da obra de John Harris, *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*¹¹; ou, por citar apenas mais um exemplo, o que transparece na formulação do problema por Savulescu e Bostrom, que colocam nestes termos a questão ética sobre o sentido do melhoramento: «Are we good enough? If not, how may we improve ourselves?»¹².

A própria maneira de formular o problema leva a pensar que quem considere que o «melhoramento» não é desejável deva ser visto como insensato ou como mau. Entre

⁹ STOCK & CAMPBELL, 2000: 79.

¹⁰ De *meliorism* — termo acunhado por Caplan; cf., por exemplo, CAPLAN & ELLIOTT, 2004: 169-172.

¹¹ HARRIS, 2007.

¹² SAVULESCU & BOSTROM, 2009: 1.

outras razões porque, se a intervenção for má, não se qualifica como melhoramento e, ser for realmente um melhoramento, não pode ser má. Assim considerada — diz-se — a intervenção deve ser promovida como um dever ético: do mesmo modo que julgá-riamos que são maus os pais que não se preocupam com a capacitação dos filhos, que não os levam à escola ou, podendo fazê-lo, às aulas de ginástica ou de línguas, poderemos dizer que são maus pais os que não se preocupam em capacitá-los da melhor forma possível ao seu alcance, designadamente através dos melhoramentos disponíveis, para os diversos desafios que a vida coloca.

A terceira posição — a dos que consideram que o melhoramento constitui tendencialmente um abuso de poder — é a que, por razões óbvias, desenvolveu mais argumentos: tinha que justificar que algo que é tecnicamente possível não é humanamente desejável. O elenco de argumentos apresentado é muito vasto e impossível de expor aqui com algum detalhe¹³.

Limitar-me-ei a apresentar brevemente dois desses argumentos. Um primeiro argumento, invocado com frequência, está habitualmente associado à ideia de que ao agir sobre a própria natureza «we are playing God»¹⁴. O argumento sustenta que, mesmo que fosse desejável, o «melhoramento» não é tecnicamente possível, por duas razões: 1) porque o conjunto de conhecimentos que o tornaria possível é virtualmente impossível ou inabarcável; e 2) porque o progresso nesse conhecimento exige a manipulação de seres humanos. Assim, o domínio da natureza biológica dos seres humanos corresponderia a um aumento (inseguro) das capacidades de uns à custa de outros: seria — como já advertiu C. S. Lewis na década de 40 do século passado — não a expressão de que atingimos o último elo da cadeia do nosso domínio sobre a natureza — ao dominar o próprio organismo biológico —, mas corresponderia antes ao domínio de uns homens sobre outros, servindo-se da natureza como meio¹⁵.

A questão do domínio sobre os seres humanos agudizou-se sobretudo por duas razões: por um lado, pela *radicalidade* das intervenções para que aponta o melhoramento, dado que parecem pôr em causa a identidade humana daqueles sobre quem agimos e, por outro lado, pela *irreversibilidade* dessas intervenções. Mesmo que nos mova a melhor das intenções, temos realmente o direito de correr riscos e de manipular os outros, fazendo-os ser ou intervindo para que sejam à imagem dos nossos sonhos, ou do que nós gostaríamos de ter sido?

O segundo argumento, a que gostaria de aludir para concluir estas páginas, questiona a própria noção de «melhoramento» quando aplicada aos seres humanos. Deu origem a um conjunto de reflexões desenvolvidas na literatura bioética mais

¹³ Para uma consideração mais detida dos principais argumentos de cada uma das posições referidas, cf. MENDONÇA, 2008: 205-230.

¹⁴ WECKERT, 2016: 87-99.

¹⁵ LEWIS, 1943: 33.

recente¹⁶. Como é evidente, o desejo e a intenção de intervir sobre a natureza humana, tal como estes se equacionam no projeto do melhoramento humano, pressupõe não só que os seres humanos são diferentes mas também que os há melhores e piores: uns são bons e outros nem tanto. Ora, o que é que isto quer dizer? O que quer dizer «melhoramento humano»? Em que sentido, ou por que razão, são *melhores*, enquanto *humanos*, determinados indivíduos capacitados tecnicamente para determinados desempenhos?

A analogia vem evidentemente da produção técnica e das intervenções em torno do chamado «apuramento da raça» praticado natural ou artificialmente em animais e plantas.

Quando falamos de um «computador melhor» sabemos o que estamos a dizer: o computador é concebido e desenhado para desempenhar uma função, para cumprir uma finalidade, e o último modelo cumpre-a melhor; desempenhar essa função é a sua razão de ser e fazê-lo de forma mais eficaz constitui uma razão de excelência. Noutros casos, o juízo é menos simples. É o que acontece, por exemplo, quando consideramos simultaneamente vários critérios. O que é melhor para um portátil: ser mais rápido, mais leve ou ter maior autonomia? Não sendo possível ter tudo ao mesmo tempo, ou havendo a possibilidade de que estas características desejáveis se condicionem reciprocamente de forma negativa, a decisão sobre a excelência obriga a hierarquizar os critérios. Mas a hierarquização pressupõe inevitavelmente uma apreciação subjetiva, isto é, obriga a determinar o que é mais importante *para o utilizador*. Ora, como é evidente, os critérios de importância não residem no objeto, dependem totalmente dos nossos interesses e, por esta razão, a excelência dos objetos técnicos define-se em termos instrumentais.

Voltemos então ao melhoramento: o que seria um «ser humano melhor»? E é melhor para quem? Se quiséssemos transferir para os seres humanos o mesmo tipo de juízo acerca da excelência que realizamos quando nos referimos aos objetos técnicos, teríamos que dizer que o melhor ser humano seria aquele que melhor cumprisse a finalidade para a qual existe. Mas que finalidade é essa? É ela de natureza técnica ou tecnicamente otimizável? É ver mais, recordar mais, pensar mais, viver mais? Parece claro que o acordo sobre o nível mais elevado de perfeição — sobre o que é melhor —, que é relativamente consensual quando falamos de objetos técnicos, não é transferível para os seres humanos, e não o é porque os seres humanos não são criados com uma finalidade extrínseca: cada um deles pode fazer muitas coisas e não há uma que seja suposto que tenha que realizar. Assim, embora a capacidade de fazer raciocínios abstratos seja parte do bem humano, a produção de pensamentos abstratos não se apresenta como o propósito da nossa existência. Igualmente, poder usar todos os órgãos de acordo com a sua finalidade pode ser parte do bem humano, mas nenhum deles (nem nenhuma

---

¹⁶ HAUSKELLER, 2013.

outra habilidade) pode identificar-se com o propósito da nossa existência, pelo que a sua potenciação não pode ver-se como um fim que se justifique por si próprio.

O caso dos animais e das plantas resulta sugestivo. Também eles têm fins intrínsecos e também eles carecem de um propósito ao surgir: não surgiram para cumprir uma finalidade imposta pelos seres humanos, como acontece com os objetos técnicos. Somos nós que lhes atribuímos finalidades extrínsecas e por isso fazemos engenharia genética. Definimos padrões externos de excelência ou de bondade: dar mais leite, crescer mais rapidamente, resistir a certas bactérias, etc. Mas, também neste caso, só podemos assimilar o melhoramento de uma capacidade ao melhoramento do animal ou da planta como tais se identificarmos o fim do animal com o fim que nós próprios lhe assignámos.

Voltando ao caso dos seres humanos: a maioria de nós resiste a identificar os indivíduos humanos com os fins particulares que eles próprios servem, quer se trate de fins escolhidos pelos próprios indivíduos quer se trate de fins atribuídos sem escolha. Não identificamos os seres humanos com o papel que desempenham e tendemos a considerar que identificá-los com esses papéis seria uma forma de manipulação ou de instrumentalização.

Tendo em conta este tipo de limitações sobre o sentido do «melhoramento» quando aplicado aos seres humanos, Allen Buchanan¹⁷ sustenta que a tentativa de melhorar os seres humanos pode correr mal pelo menos por duas ordens de razões: 1) porque pode falhar o objetivo; e 2) porque pode alcançar o objetivo visado, mas tornar-nos piores e não melhores. Não sabemos que melhoramentos podem ser considerados «melhoramentos humanos» e quais não podem ser assim considerados, e também não é claro que tipo de melhoramento e de que capacidades nos faria melhores seres humanos e porquê exatamente. Ora, se não sabemos definir o que faz um ser humano bom do ponto de vista técnico, como saber o que o faz melhor?

Talvez a única resposta aceitável e não extrinsecamente manipuladora fosse sustentar que é objetivamente um melhoramento aquilo que promove a própria felicidade. Com efeito, a felicidade parece ser o único fim intrinsecamente valioso, enquanto tudo o mais ou é valioso como meio para alcançar a felicidade ou não é em absoluto valioso. Mas, também aqui — prossegue Buchanan¹⁸ — a solução não é a que tendem a antecipar os promotores do melhoramento humano: com efeito, a felicidade e o bem-estar dependem de muitas coisas, e é tudo menos óbvio que aquela dependa essencialmente de intervenções de natureza técnica ou que tenha que passar por elas. Os planos mais altos da realização humana — e, portanto, da felicidade — não parecem situar-se em ações de natureza técnica, mas sim em ações de natureza ética e teórica: a felicidade

¹⁷ BUCHANAN, 2011: 4.

¹⁸ BUCHANAN, *ibid.*

parece ter mais que ver com esse tipo de vivências do que com a perfeição física tecnicamente induzida; e é ainda mais claro que esta perfeição física não a assegura. Mais ainda: habitualmente a felicidade nem sequer parece requerer o refinamento das capacidades cognitivas ou emotivas de que somos portadores. Subjetivamente considerada, a felicidade tem mais que ver com a capacidade de protagonizar a própria vida e de a conduzir de acordo com um sentido do que com a possibilidade de a manipular para que em nós se realizem sem esforço os fins a que aspiramos.

BIBLIOGRAFIA

- BATEMAN, Simone; GAYON, Jean; ALLOUCHE, Sylvie; GOFFETTE, Jérôme; MARZANO, Michela, eds. (2015) — *Inquiring into Human Enhancement. Interdisciplinary and International Perspectives*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- BAUMANN, Zigmund (2000) — *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- BUCHANAN, Allen (2011) — *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*. Oxford: OUP.
- CAPLAN, Arthur; ELLIOTT, C. (2004) — *Is it ethical to use enhancement technologies to make us better than well?* «PLoS Medicine», vol. 1, Issue 3, December, p. 169-172.
- CLARKE, Steve; SAVULESCU, Julian; COADY, C. A. J.; GIUBILINI, Alberto; SANYAL, Sagar, eds. (2016) — *The Ethics of Human Enhancement. Understanding the Debate*. New York: OUP.
- DARWIN, Charles (1859) — *On the Origin of Species*. London: John Murray.
- GIUBILINI, Alberto; SANYAL, Sagar, eds. (2016) — *Challenging Human Enhancement*. In CLARKE, Steve; SAVULESCU, Julian; COADY, C. A. J.; GIUBILINI, Alberto; SANYAL, Sagar, eds. — *The Ethics of Human Enhancement. Understanding the Debate*. New York: OUP, p. 1-25.
- GYNGELL, Chris; SELGELID, Michael J. (2016) — *Human Enhancement: Conceptual Clarity and Moral Significance*. In CLARKE, Steve; SAVULESCU, Julian; COADY, C. A. J.; GIUBILINI, Alberto; SANYAL, Sagar, eds. — *The Ethics of Human Enhancement. Understanding the Debate*. New York: OUP, p. 111-126.
- HARRIS, John (2007) — *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*. New Jersey: Princeton University Press.
- HAUSKELLER, Michael (2013) — *Better Humans. Understanding the Enhancement Project*. Durham: Acumen.
- HEIDEGGER, Martin (1993) — *The Question Concerning Technology*. In KRELL, D. F., ed. — *Martin Heidegger: Basic Writings, revised and expanded edition*. London: Routledge, p. 311-341.
- KOOPS, Bert-Jaap; LÜTHY, Christoph H.; NELIS, Annemiek; SIEBURGH, Carla; JANSEN, J. P. M.; SCHMID, Monika S., eds. (2013) — *Engineering the Human. Human Enhancement Between Fiction and Fascination*. Springer.
- LEWIS, C. S. (1943) — *The Abolition of Man*. London: OUP.
- MENDONÇA, M. (2008) — *Melhoramento humano em geral – perspectiva ética*. In SILVA, Paula Martinho, coord. — *Investigação Biomédica. Reflexões Éticas*. Lisboa: Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida, Gradiva, p. 205-230.
- PCBE (2003) — *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. Disponível em <<https://biotech.law.lsu.edu/research/pbc/reports/beyondtherapy/index.htm>>. [Consulta realizada em 12/08/2018].
- SAVULESCU, Julian; BOSTROM, Nick, eds. (2009) — *Human Enhancement*. Oxford: OUP.
- STOCK, Gregory; CAMPBELL, John, eds. (2000) — *The human germline: An exploration of the science and ethics of altering the genes we pass on to our children*. New York: OUP.

- WATSON, John *et al.* (2000) — *Panel: The road ahead*. In STOCK, Gregory; CAMPBELL, John, *eds.* — *Engineering the Human Germline. An Exploration of the Science and Ethics of Altering Genes We Pass to Our Children*. New York: OUP, p. 73-95.
- WECKERT, John (2016) — *Playing God. What is the Problem*. In CLARKE, Steve; SAVULESCU, Julian; COADY, C. A. J.; GIUBILINI, Alberto; SANYAL, Sagar, *eds.* — *The Ethics of Human Enhancement. Understanding the Debate*. New York: OUP, p. 87-99.
- WHO (2014) — *Constitution of the World Health Organization*. In *Basic Documents, Forty-eighth edition*. Disponível em <<http://apps.who.int/gb/bd/PDF/bd48/basic-documents-48th-edition-en.pdf>>. [Consulta realizada em 12 /08/2018].

AS CRISES DO FAZER NO ANTROPOCENO

JORGE LEANDRO ROSA*

Resumo: Na sua forma infinitiva, o *fazer* manifesta a pandemia metafísica que mobilizou as técnicas humanas em torno de uma produção de impotência generalizada dos sujeitos movidos por necessidades. O *fazer* passou a abranger tanto os processos técnicos que lhe são adequados como a produção do ambiente propício a essa infinitização. Neste texto, esboçam-se alguns dos traços de uma época de mercantilização/geologização do âmbito do *homo faber*.

Palavras-chave: Antropoceno; mundo; *physis*; técnica; produção.

Abstract: In its infinitive tense, *making* brings to light the metaphysical pandemics that mobilizes human technologies in order to produce generalized impotency of those agents compelled by necessities. As it nowadays presents itself, *making* contains both adequate technical procedures and the production of an adequate environment to such infinitization. This essay sketches some traces of such a time defining commodification/geological becoming of the *homo faber* scope.

Keywords: Anthropocene; world; *physis*; technics; production.

*A era moderna é uma guerra conduzida sem descanso há cinco séculos
para destruir as condições do ambiente da subsistência e substituí-las
por mercadorias produzidas no quadro do novo Estado-nação.*

Ivan Illich

---

* Instituto de Filosofia da Universidade do Porto. Email: jorgeleandro.rosa@gmail.com.

INTRÓITO

Algo vai sendo feito dentro do «fazer». E algo é aí desfeito. Só através da sua normalização social é que o fazer pode manifestar-se a partir de uma unicidade operativa e teleológica. É o discurso ideológico segregado pela mercantilização da produção que apresenta o *fazer* como um todo constituído em torno da práxis articulada com o valor. Poucos discursos críticos foram capazes de voltar a articular práxis e subsistência, poucos foram os autores que pensaram a multidimensionalidade da *necessidade do fazer* no seu confronto com o *fazer da necessidade*. Na sua crítica da sociedade dominada pela proliferação de mercadorias, geradora do que então chamou a «crescente desutilidade da produção industrial», Ivan Illich definiu a «pobreza modernizada»¹ como condição da grande maioria da população que havia entrado nalguma fase da era industrial. Não nos enganemos: a «pobreza» designa neste autor um resultado da potenciação industrial do *fazer* alimentado pela sua própria contra-produtividade. A «pobreza» não reside na insipiência que estivesse associada ao «fazer» mas antes na sua exponenciação segundo os protocolos do sistema industrial. Estes protocolos vão hoje muito para além da cadência e da diversificação do que é produzido: formam um agregado *pré-individual*, um meio altamente favorável à *gramatização*², quer dizer, ao domínio de regularidades nas produções e à discretização dos fluxos onde se encadeiam atos simbólicos e materiais.

Eram as engenharias da produção, do abastecimento, da circulação que estavam na sua mente. Mas a definição illichiana pode ser hoje alargada a uma animação geral, não só do sistema social, económico e tecnológico, mas igualmente implantada em camadas profundas dos sistemas, incluindo o sistema-Terra: alguns autores têm vindo a designar como Antropoceno a temporalização dessa animação generalizada. Se perspetivarmos essa animação na sua complexidade, perceberemos que ela não se conforma à generalidade dos conceitos antropológicos do «fazer»: será necessário, para além das ruturas paradigmáticas neste, como aquelas que têm construído a história da técnica, incluir aí mudanças mais radicais que nos orientam para uma redistribuição das «potências do agir»³, para o alargamento da intencionalidade a atores não-humanos, assim como para a diluição da intencionalidade totalizada.

1. Recorremos demasiadas vezes a conceções herdadas do *fazer* que, além de ignorarem o trabalho filosófico que a seu propósito foi realizado nos últimos dois séculos, deixam de lado toda a analítica das ações e retroações do *meio* pelo qual o *fazer* humano se tem vindo a constituir e a transformar. Com efeito, o *fazer* humano e o *agir* não-humano necessitam de ser hoje considerados na metamorfose da sua implicação

---

¹ ILLICH, 1978.

² STIEGLER, 2004.

³ LATOUR, 2015: 132.

mútua, o traço ontologicamente mais surpreendente da hipótese do Antropoceno. O nosso propósito está centrado na reavaliação filosófica dessa complexidade ôntico-dinâmica. Sublinhe-se que a descrição filosófica dos processos que convocam simultaneamente o mundo e o sujeito humano se encontra sobrecarregada de pressupostos metafísicos. De entre esses conceitos, aquele da «produção» anuncia-se como o mais essencial e o mais eivado de equívocos. A descrição da organização técnica e económica da produção, entendida como uma unidade ontológica formada em torno da vontade, tem ocupado o horizonte da interrogação, sem que sejam aí consideradas as formas da passibilidade viva e inorgânica.

A metafísica da vontade — que tão embebida está nos nossos processos sociais e técnicos — promove uma objetivação radical de todas as coisas. Como escreve Michel Henry, «de tudo o que é ela faz um objeto, um objeto para um sujeito, um objeto oferecido ao domínio e à ação de um sujeito, esse sujeito que representa para si essa coisa e se assegura dela na sua própria representação»⁴. Ora, interessar-nos-á interrogar as relações profundas da vontade com o que dela se apresenta desprovido, embora seja suposto dela derivar: a representação na sua relação de implicação com o próprio fazer. Hegel, que entendia a vontade como produção da objetividade, coloca por isso mesmo a estrutura interna da ação na dependência da representação. Esta deve aqui ser compreendida no seu sentido mais abrangente: como uma representação do ser enquanto ente que se faz objeto de um sujeito. Ao almejar alcançar as coisas no seu aparecer, a produção, na era das teorias do conhecimento, desdobra-se no *fazer* aparecer a coisa e no *fazer ver* esse aparecimento. Nada compreenderemos da entrada do fazer no campo da produção se não tivermos em conta um desdobramento que virá a abolir, após uma fase de agudização do debate epistémico entre ciência e técnica, toda a distinção entre a teoria e a prática.

A prática, no sentido propriamente prático em que um Marx virá a entendê-la, precede essa construção metafísica, dado que foi ela que instalou a existência dos que são dotados de agir neste mundo. Mas sendo essa prática aquela de indivíduos concretos empenhados na conservação da própria vida, nenhuma razão haverá para entender que exista uma práxis disponível para o trabalho unificador da teoria. De certa forma, a prática é já uma recusa da teoria, mesmo quando esta ainda não se encontra formulada. O fazer que age sem vislumbre da teoria não é aquele que ignora mas o que resiste. Resiste, obviamente, à sua cisão interna. Porque, ao contrário de certas ações, não há fazer que não comporte um saber que nele se desdobra como intuição. É esse, aliás, o segredo da produção: ela necessita de uma teoria mas não a procura senão na práxis pela qual se desenvolve.

---

⁴ HENRY, 1975: 194.

Acontece, contudo, que o *segredo* da produção pode ser traído, o que corresponde às circunstâncias históricas em que ela se industrializa e globaliza. O seu segredo — um segredo feito de agenciamentos — só pode ser traído quando a sua reprodução é entregue ao trabalho morto dos dispositivos (Marx diria «das máquinas»). O trabalho das máquinas está morto porque coloca uma operação teórica (alguns dirão «técnica», o que é um erro, já que todo o trabalho humano se entrelaça necessariamente com alguma técnica) no fundamento da prática. É que a máquina afirma, pelo seu funcionamento, uma teoria que, não apenas sustenta o seu lugar na produção, como o orienta prescindindo da «visão» intuitiva que a práxis abria no fazer humano. Ao fazê-lo, faz entrar o fazer numa nova era, letal para o pensamento daqueles que pretendem ver aí o casamento exemplar da teoria e da prática. É o que Marx diz brutalmente na *Ideologia Alemã*: «Feurbach fala em particular da concepção da ciência da natureza, evoca segredos que só se fazem manifestos aos olhos do físico e do químico; mas onde estaria a ciência da natureza sem o comércio e a indústria? Mesmo para esta ciência da natureza dita «pura», não serão somente o comércio e a indústria, a atividade material dos homens, que lhe atribuem um fim e lhe fornecem os seus materiais?»⁵. E noutra passagem do mesmo livro, ele acrescenta que Feuerbach «capta o mundo apenas enquanto objeto sensível e não como atividade sensível»⁶.

Segundo Marx, a atividade industrializada é aquela que tende para um valor «zero» precisamente por circunscrever o fazer a uma coordenação do humano e do natural. Na sua situação industrial, o fazer está necessariamente limitado por um incessante ajustamento mútuo do humano e do natural: ele não pode singularizar o valor de um ente natural, mas também lhe está vedado atribuir-se uma singularidade que possa exibir no produto do seu trabalho. Todas essas singularizações — arrancadas a processos de estabilização teórica — obstaculizam a rotina indispensável ao trabalho industrializado:

*Esta atividade, este trabalho, esta criação material contínua dos homens, em suma, esta produção é a tal ponto o fundamento de todo o mundo sensível atualmente existente que, caso ela se interrompe-se, mesmo que fosse por um só ano, não apenas Feuerbach viria a encontrar uma enorme mudança no mundo natural, como não tardaria a constatar que estaria a faltar-lhe todo o mundo humano e a sua própria faculdade de intuição, se não mesmo a sua própria existência*⁷.

Ainda hoje parece notável que a crítica dirigida por Marx aos modos de produção industriais se dirija, precisamente, aos pressupostos teóricos que os orientam para a unificação, quer dizer, à suposta essência comum do humano e da natureza, que aí se

⁵ MARX, 1846: 55-56.

⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁷ *Ibid.*, p. 56.

faria visível através de um processo de objetivação que a ambos atingiria. Marx, é preciso dizê-lo, criticou a oposição do humano e da natureza, não para assim abrir uma unicidade ontológica do mundo, mas para sublinhar a heterogeneidade ontológica da prática e da teoria, caminho que mais nos aproximará da experiência do *fazer*.

2. Existe um pequeno e luminoso texto de Castoriadis simplesmente intitulado *Physis, criação, autonomia*⁸ que toca o fundo (no sentido ontológico do termo) do que aqui queremos dizer. Afirma aí o autor dos *Carrefours du labyrinthe* que um dos momentos decisivos do pensamento grego é aquele em que se estabelece a distinção e, até certo ponto, a oposição entre *physis* (o crescimento das coisas, o seu auto-engendramento) e *nomos* (a lei da repartição, a instituição, o uso). Aristóteles quis ultrapassá-la, mas confrontou-se com dificuldades epistémicas, culturais e mesmo linguísticas aparentemente insuperáveis. Julgamos que essa distinção se veio a colocar no centro do que podemos entender como um «fazer» ocidental, no núcleo da sua construção técnica, embora seja necessário sublinhar que a técnica se pode conformar a essa constituição mas pode também assumir, de um modo que seria irreconhecível para o Estagirita, o projeto aristotélico.

A nossa pergunta visa, aqui e hoje, no Antropoceno, essa ultrapassagem da distinção, a obsolescência da oposição *physis/nomos*. Perguntamos se será a entrada no Antropoceno, não tanto o resultado da potenciação do velho jogo da *physis* com o *nomos*, em que estas se co-delimitam, mas sobretudo a realização tecno-científica de um sonho de infinitização das duas dimensões. Perguntá-lo significa já dizer que a pergunta pelo *fazer* contém um quiasmo, um X, que nos subtrai à suposta linearidade do *fazer/fazer-se*. Acreditamos que temos, no debate que aqui estamos a realizar em torno dos «modos de fazer», a oportunidade de prolongar esta interrogação.

Para aqueles que foram educados na constituição *physis/nomos*, a súbita animação do Antropoceno, problematizadora das noções de sujeito e agente, é chocante e indutora de uma percepção de denegação geral da sociedade. É verosímil que o problema do agenciamento esteja no centro deste panorama que nos deveria encher de espanto se fossemos sociedades autónomas e auto-reflexivas. Relembremos em que sentido se usam aqui os termos *physis* e *nomos*: a *physis* tem duas aceções: (1) como *telos*, significando que a natureza é aquilo que tem em si o fim de se fazer ou de se constituir; (2) como *movimento*, significando que a *physis* é a essência das coisas que têm em si o princípio do movimento, ou seja, que têm em si a própria origem. O que move a natureza é Eros, puro desejo (e não amor do outro, no sentido cristão). É natureza o que se move por si, o que se origina por si, o impulso para a forma presente na matéria. Significa isto que a natureza «tende a ser o que era». Por seu lado, o *nomos* acompanha

⁸ CASTORIADIS, 1997: 236-249.

este engendramento mas sob o termo da «autonomia», que seria exclusiva do universo humano. Mas Francisco Varela, um biólogo conhecedor destas questões, fala de «autonomia biológica», denotando as relações que podem ser detetadas entre a auto-geração da *physis* e a autonomia do *nomos*. O vivo cria o seu mundo na medida em que é fim de si mesmo (enquanto indivíduo, espécie, meio ambiente ou planeta). Também o humano cria o seu mundo, a sua auto-finalidade, de que o Ocidente ouve falar apenas numa aceção hegeliana ou neo-hegeliana.

No seu esteio maioritário, o Ocidente acreditou que este auto-engendramento era sucessivo, uma passagem de testemunho entre a finalidade da natureza e a finalidade da humanidade, em que a primeira poderia ser substituída com vantagem por processos provenientes da segunda. O cristianismo foi, aliás, capaz de introduzir o auto-engendramento na heteronomia da criação. No Antropoceno, o pressuposto da sucessão parece em grande medida anulado: os engendramentos entrecruzam-se. Entramos, aparentemente, numa era da geração híbrida. Esse hibridismo tem uma consequência maior: se a nós, humanos, a auto-formação da *physis* nos pareceu sempre obscura e de difícil apreensão, a sua introdução nos processos socializados da tecnociência vem alargar dramaticamente essa obscuridade ao fazer humano, subsumindo-o. Entramos numa situação em que, como disse Hannah Arendt, os que têm o poder de fazer já não têm o poder de compreender o que fazem. Se se quiser assim formular, passamos da era prometeica à era epimeteica. É aqui que lembramos Castoriadis e a sua aproximação — sem as confundir — das dimensões de autocriação na natureza com a dimensão da autonomia no *nomos*: a sociedade autónoma, de que estamos tão longe e que é mais do que a sociedade democrática, toca e precisa da natureza que tem os seus fins próprios. É aliás de sublinhar que Arendt não está a falar de uma sociedade onde só os especialistas compreendem a ciência, onde há uma divisão entre profanos e sábios: ela fala de um mundo onde os sábios (figura evidentemente devorada pela tecnociência) não compreendem, eles próprios, o que fazem. E lembra Schrödinger, que dizia que o universo da física quântica não era pensável no sentido próprio do termo. Mas aí ainda subsistia, em fundo, a divisão entre o profano e o especialista. Ora, nós estamos num mundo — o Antropoceno — em que o choque da incompreensão está entrelaçado com as ações da tecnociência.

O fazer humano é, por definição, um gesto em crise, quer dizer, o movimento de uma oportunidade, a necessidade suscitada por um obstáculo, por uma falta, uma necessidade de adaptação. Mas esse tipo de crise era desencadeada pelo encontro com uma esfera exterior à técnica, o que ancorava a técnica numa relação com a finitude humana. O que se passa nesta fase da tecnociência pode ser descrito, como o fez Peter Sloterdijk, como construção da esfera: é preciso desanimar o mundo «real», o mundo da *physis*, com a profusão de finalidades estranhas que o habitam, a fim de animar uma esfera de intimidade narcísica, uma bioesfera que seja melhor e mais obsidiante do que

qualquer ecossistema. «Os homens são as criaturas que estabelecem mundos circulares e daí olham para o exterior, para o horizonte»⁹. Como preferem habitar a esfera, uma esfera gnóstica que, ao fim e ao cabo, é feita para que aí se possa pôr a pergunta «o que é o mundo?», os humanos não parecem existencialmente interessados no mundo como *physis*. Mas também o mundo do *nomos* se encontra fratalmente estilhaçado pela tecnologização da esfera imunológica, o processo definidor da modernidade industrial. Sem uma relação com a alteridade da *physis* ou com o político da autonomia, a tecnociência tem vindo a assumir as tarefas de definição de ambas as dimensões. Encontramo-nos hoje numa crise diferente de todas as outras — poderemos explicitar essa diferença mais adiante —, uma crise que não deixa de ser característica da hominização, quer dizer, da temporalização do humano na sua relação com a técnica, mas uma crise que não pede nenhum agir decisivo, nenhuma interpretação, que não possui nenhum exterior. A catástrofe fundamental, de que as crises não são mais do que a emergência de algum aspeto, é essa dupla desistência das sociedades: abandonaram toda a relação cultural ou simbiótica com a *physis* e desistiram da autonomia construída por meios políticos. Necessariamente, e dada a *húbris* que nos caracteriza, tal teria de desembocar numa nova era geológica, único estrato taxionómico cuja profundidade temporal abre esse abandono.

Na sociedade moderna, a técnica estava integrada num dispositivo de condução do mundo que incluía a ciência (na sua autonomia) e a política. Hoje, a coerência simbólica e prática desse dispositivo está rompida: sabemos que as nossas operações no mundo já não apresentam uma coerência visível. A nossa determinação de valores não é acompanhada pela nossa determinação dos factos. Esta dissociação abriu o caminho à fragilização dos acordos, que configuravam o trabalho político da aproximação ao acordo dos que discordam. Agora, os desacordos transformaram-se numa matéria plástica que pode tanto ser expandida como anulada, mas que funciona bem como motivo plástico que não é simétrico nem repetitivo.

Subitamente, nesta fragilidade simbólica, o colapso da ordem natural foi «naturalizado», ou seja, a natureza deixou de ser a alteridade, aquilo em que estamos de passagem, e passou a ser ela mesma pura passagem, elemento instável cujos desacordos internos podem ser aproveitados produtivamente. Nessa insubstancialidade da natureza, ela que é o sinónimo do que pode manifestar-se imprevisivelmente, a natureza passa a ser o que não existe. Não existe mas ameaça regressar, como o recalcado que está sempre a manifestar a sua presença, presença tanto mais insidiosa quanto é a presença do que não tem existência. Nesta ordem de ideias, a Terra transformou-se toda ela na América pré-colombiana: uma não existência que só pode passar a existir através da rasura do

---

⁹ SLOTERDIJK, 1998: 31.

que nunca aí poderia ter existido. Por isso, o Antropoceno é a era geológica do homem: passará a haver Terra depois deste geo-fantasma ser conduzido ao seu destino.

Ponham-se de lado os problemas epistemológicos e as questões estritamente políticas que conduzem a esta observação. O sistema coerente que governou o mundo desde o século XVII até ao XX ficou exposto a uma série de perplexidades e a um conjunto de efeitos inesperados que vieram modificar o papel e a imagem da técnica. Esta pôde assumir a sua pluralidade constitutiva, abandonando a vigilância de programas metafísicos que a constrangiam. Mas esse processo não significa que a técnica tenha entrado em autogestão ou se tenha constituído segundo as velhas representações da soberania. A sua autonomização é relativa, já que leva consigo fragmentos, por vezes farrapos, de velhos programas científicos, políticos e metafísicos. Esses farrapos são expostos às misturas que estão ativamente a ser injetadas nas velhas sociedades humanas. O que a técnica adquiriu foi a capacidade de se apoiar no que resta desses programas para incrementar a sua autonomia, a sua própria experimentação dos domínios. De certa forma, é ela que tem impedido a reconstituição desses programas na sociedade, já que lança sobre eles a sombra da sua presença incontornável. O complexo técnico regula hoje as sociedades sem precisar de se apresentar como um regulador. Propõe uma criatividade social precisamente porque prescinde da ideia de sociedade ou de uma concepção do político. Age sectorialmente, na certeza de que as ligações que a partir daí se farão comportam um modelo favorável à migração dos modelos entre sectores. Já não é a sociedade que cria o seu mundo com vista à autonomia, que o preenche de sentido e armazena reservas de significação a que possa recorrer quando o imprevisto se apresenta. O complexo técnico incorpora elementos das antigas instituições do sentido, mas está também vigilante para que estas não se reconstituam e não voltem a autonomizar-se. Nesse sentido, a técnica está hoje ligada a um infra-poder, a um imaginário que nunca explica — tal seria a proposta do imaginário político ou cultural —, mas que mostra, e mostra deslocando os seus investimentos e os seus resultados. A magia da técnica (que volta a ser um dispositivo de aparições inopinadas) age pela deslocação, manifesta-se pelo fetichismo da deslocação. Desde logo, grandes deslocações das funções simbólicas e sociais: que não provêm já dos valores herdados mas de uma dinamização dos seres e das forças. E, em paralelo, grande deslocação da ética e da estética, que dissolvem a atribuição de forças aos seres, passando a fazer dos seres forças e das forças seres.

A técnica fica portanto desinibida diante dos traços ontológicos dos seres com que interage. Estes aparecem como elementos de um contínuo legível e controlável: infundáveis processos de transformação e substituição das espécies. Podemos dizer que esta ultrapassagem do modelo ambientalista, que estava bloqueado na preservação, vem incrementar o puro agir técnico, que é da ordem da invenção, incluindo a invenção do estado natural. No fim de contas, trata-se mais de *criar o meio ambiente favorável à própria técnica* do que de obrigá-la a agir para sustentar um ambiente que

favoreceu outras espécies. Para compreendermos o espaço que estamos a dar à técnica, e enterradas que estão as concepções instrumentais dela, teremos de percebê-la como um ser que necessita de um contexto favorável aos seus possíveis. Fazendo este pequeno exercício, veremos que nenhum contexto é mais favorável ao seu desabrochar, ao seu *épanouissement*, do que os cenários catastróficos onde se dissolvem finalmente os cálculos dos agentes racionais que tinham por hábito manter hierarquias ontológicas rígidas.

Diante da contradição atual — (1) preserva-se este estado do ambiente para estes seres; e (2) preserva-se o agir do complexo técnico, incluindo o seu motor térmico — podemos perguntar-nos qual dos dois modelos está na mente dos decisores políticos, militares e económicos. Suspeita-se, contudo, que ninguém tenha tomado uma decisão, já que todos se foram apercebendo de que as deslocações da técnica transportam em si um contra-modelo sempre mais poderoso do que qualquer modelo em que se queira intervir. Do poder dessas deslocações depende o seu poder — mesmo patético, mesmo simbólico. Bruno Latour escreveu que «os modernos querem o impossível e têm razão». Mas acrescentou que era necessário mudar de impossível. Tratar-se-ia, portanto, de deslocar os pactos, criando uma nova topologia dinâmica que permita aos modernos (ou aos «ex-modernos») subsistir fisicamente neste mundo. E que lhes permita descobrir, talvez, que «afinal nunca terão sido modernos»¹⁰.

É verdade que não basta saber o que uma técnica faz para sabermos o que ela significa. Mas é também verdade que a sua semiologia, a sua representação e inserção cultural não chegam para deter o decurso da sua tecnicidade. A evolução técnica decorre de um acoplamento do humano e da matéria mais complexo e ontologicamente mais profundo do que a simples relação entre sujeito e objeto. Não é fácil elucidar esse laço porque ele não parece estável. Não acreditamos que se possa hoje repetir a simples afirmação de que a técnica vem prolongar a relação orgânica com o mundo material. Pelo contrário, julgamos que o dilema da técnica reside no âmago da condição do humano como ser vivo, do seu dilema de ser vivo dotado de linguagem ou de um certo tipo de consciência que se abisma na inadequação. Ainda assim, o humano estabelece uma relação zootecnológica com a matéria, que, sendo inerte, não deixa de possuir uma organização própria que se transmite ao objeto técnico.

Há um enigma do mundo material que tocamos pela técnica. Essa matéria que é tecnicamente alterada (tecnomorfológicamente organizada) *não é passiva*: o princípio técnico não é simplesmente introduzido por uma força organizadora — o humano — que seria expressão de uma intenção anterior à frequência da matéria. Na relação com a matéria, o tempo opera selecionando formas técnicas ou manifestando a tecnicidade dos materiais e das morfologias. Trata-se ainda da presença do hilemorfismo aristotélico, mas aqui reanimada pelo desenho *profundo* que a *techné* lhe imprime.

¹⁰ Cf. LATOUR, 1991.

Os críticos do hilemorfismo, que aí viram uma dualidade entre forma e matéria, não se terão apercebido da relação íntima que essa tese mantém com a teoria do movimento do Estagirita: todo o corpo em repouso se encontra em relação com o movimento, ou, como diz Aubenque, «está sempre inquieto»¹¹. Pela mesma razão, o mundo, no seu conjunto, comporta sempre movimento. A coextensividade da natureza e do movimento permite o devir técnico do mundo.

3. As crises do fazer são também as crises de alguns pares antropológicos bem conhecidos: o par da cultura/natureza; o par humano/não-humano; o par produção/crescimento; mas também os pares intencionalidade/não-intencionalidade; espécie/indivíduo; vivo/inerte, etc. Bernard Stiegler, na sua onto-história da técnica (e seguindo Heidegger), acrescentaria o par Prometeu/Epitemeu, que muito sumariamente lembraremos constituir a oscilação entre a técnica como projecção egológica do sujeito humano e a técnica como formalização do esquecimento e da ausência de qualidades do ente humano. O *fazer* humano pode, assim, ser tanto a manifestação do animal sábio como do animal na sua idiotia. O *idiotès* é aquele que se esquece. Mas é também aquele que encontra *algo à mão*, a que vai recorrer, não só porque está *ali*, mas porque o que assim *está* aparece como dádiva inesperada, surpresa vinda da Terra-mãe, da deusa ctónica. Este tempo inicial do fazer humano, o tempo das surpresas onde se mistura oportunidade e terror, *húbris* e ingenuidade, será progressivamente substituído pelo tempo da engenhosidade, da procura da boa matéria para os artefactos, dos transportes e do comércio dos materiais. Será o tempo do faseamento dos processos técnicos, o tempo da infinitização do esquecimento que, em vez de percorre a práxis e a alimentar, nela passa a agir como motor.

Esta é uma boa caracterização do fazer humano enquanto técnica: encontrar o que está à mão; moldar o que está à mão; transformar o que está à mão: nos humanos, o gesto da mão é um gesto ontológico que define o seu ser e a relação com os outros seres. Todos os seres vivos se constroem a partir do seu entorno, que pode ser permanente ou variável, abundante ou escasso. Mas o humano parece encontrar, antes de qualquer coisa, *uma falta* que o projeta para além da abundância e da escassez. Esta falta não é uma escassez temporária, já que a falta nunca é colmatada: a uma falta sucede outra, parecendo que a primeira nesta permanece sob a forma do esquecimento. O humano acumula faltas e essa acumulação tanto pode ser o objeto de dispositivos míticos quanto da técnica. Apanhar o que está à mão favorece a dívida e a culpa, por exemplo, o «de-feito». Em Prometeu, o ser aparece indefinidamente remendado, *acidental* por essência (quase julgamos ouvir «ocidental»). Passar de ser uma coisa a ser *um quem* parece exigir ao humano esta tecnificação culposa. As técnicas de si (Foucault) desdobram-se como técnicas da natureza.

---

¹¹ AUBENQUE, 1962: 426.

A ciência virá a tentar superar essa falta da manipulação. Nasce com a suspensão do gesto da mão, não agarra no que está à mão. Ou não agarra de imediato, antes institui uma reserva, uma suspensão. Esta suspensão foi lida de várias maneiras ao longo dos cinco séculos do projeto científico moderno. É claro que suspender o gesto não significa retirar-se de alguma relação com a tecnicidade. Vemos hoje como que uma intersecção em ciclos cada vez mais rápidos entre o gesto da manipulação e a sua suspensão. Como no movimento aparente aquando da projeção do filme analógico.

Pode-se deduzir destas observações que não entendemos o *fazer* como aquilo que encontra em si mesmo a sua origem e o seu fim.

Todos sabemos que os humanos transformaram o meio ambiente, a fim de o adequar aos seus interesses e necessidades. Esse meio deixou de ser «natural» num sentido da visualidade e da topologia: se sairmos de uma sala antropológicamente proporcionada, veremos árvores, mas estas foram dispostas em espaços pré-determinados. Em contrapartida não veremos quase nenhuns animais, e aqueles que vemos estão confinados a uma certa existência doméstica ou são habitantes clandestinos. Fazemos o meio ambiente e, neste, também fazemos as formas das coisas e as espécies que nele se encontram. Autores como James Lovelock estendem esta capacidade de transformação do meio a todos os agentes vivos. A capacidade dos humanos refazerem tudo à sua volta é uma propriedade geral do vivo. Esta generalização do fazer — que sai da antropologia e se estende à ecologia — tem sido avançada como um contraponto ao antropocentrismo presente nas ciências naturais e nas ciências humanas. Mas há também um reverso: um agenciamento generalizado pode ser entendido como uma potenciação do agenciamento direcionado dos humanos. Quanto mais generalizamos a noção de intencionalidade a todos os agentes menos estaremos em condições de detetar a intencionalidade na sua totalidade¹².

O conceito de Antropoceno, embora não inédito, começou a adquirir foro científico com uma nota publicada no ano 2000 por Paul Crutzen (prémio nobel da química) e Eugene Stoermer no boletim do International Geosphere-Biosphere Programme. A eles veio a juntar-se Will Steffen, que esteve em Portugal e é o co-autor da investigação seminal que resultou nas chamadas fronteiras planetárias (planetary boundaries), os intervalos de variação dos nove parâmetros que estabelecem o desvio do estado do Sistema Terrestre das condições existentes no Holoceno e que permitiram, nos últimos 12000 anos, o desenvolvimento da civilização humana.

Aí afirmavam:

Tomando em consideração estes e muitos outros impactos ainda em crescimento das atividades humanas na Terra e na atmosfera, e isto em todas as escalas, incluindo

¹² LATOUR, 2015: 133.

*as globais, parece-nos mais do que apropriado enfatizar o papel central que a humanidade assume na geologia e na ecologia propondo o uso do termo antropoceno para designar a atual época geológica. O impacto das atuais atividades humanas prolongar-se-á por longos períodos de tempo*¹³.

Tudo isto foi precedido por um artigo de Crutzen na *Nature*. Neste estudo, ele propõe o ano de 1784 como data de demarcação entre o Holoceno e o Antropoceno. Desde aí, o debate sobre o Homem enquanto «força geológica global» não tem parado de crescer e tem vindo a penetrar outros domínios científicos e saberes. Porquê 1784? Porque é o ano da patente da máquina a vapor desenvolvida por Watt. A data, sendo simbólica, tem a vantagem de ancorar firmemente o Antropoceno no processo de associação da técnica humana a novos usos dos recursos energéticos predominantes na modernidade. A ideia de que o mundo moderno é um engenho ou uma bomba de calor adquire aqui o seu sentido.

Embora ainda não tenha sido ratificado pela União Internacional das Ciências Geológicas, as sociedades científicas têm vindo a constituir sub-comitês dedicados ao Antropoceno. Falando com Steffen, o autor destas linhas pôde perceber que o debate se tem orientado para estabelecer a Grande Aceleração, quer dizer, o pós-guerra, por volta de 1950, como a data privilegiada para a datação do Antropoceno. Este acerto tem algo de vertiginoso, que aqui se sublinha: na década de 1950, muitos de nós já eram deste mundo. Decorreram desde aí duas ou três gerações. Mas a espantosa e informe aceleração que se deu desde meados do século XX abrange tanto o aumento vertiginoso do dióxido de carbono e do nível dos oceanos, como a extinção em massa das espécies, a transformação dos solos aráveis e a desflorestação extensiva. Tudo isto e muito mais marca o fim do período de inusitada estabilidade climática que foi o Holoceno, 12000 anos onde floresceram todas as civilizações conhecidas. A Terra encontra-se modificada a um tal ponto que o Holoceno — o tempo com forma — deve dar lugar ao Antropoceno.

O planeta entrou numa animação que é inédita numa escala de centenas de milhar ou de milhões de anos. Essa animação geral é dita antropogénica, provocada pelo Homem. O que significa isto? «Antropogénico» designa aqui o efeito direto do dispositivo técnico instalado pelos seres humanos, quer dizer, um produto direto do movimento próprio da técnica, uma manifestação intrínseca do «fazer» humano? Ou será, pelo contrário, um efeito espúrio e não-intencional desse «fazer», algo que lhe é estranho e que não deve ser tomado em conta na definição do agir técnico dos humanos?

Temos assistido ao que parecem ser efeitos públicos desta pergunta. Mas na verdade, a pergunta não é aí objeto de nenhum esforço reflexivo, muito menos filosófico. É o que se passa com o «debate» sobre as causas antropogénicas da mudança

---

¹³ STEFFEN, 2007: 614.

climática. Trata-se de uma manifestação da fase crítica em que a sociedade industrial entrou recentemente, não só conduzida pelas alterações climáticas, mas também pelos indicadores de decadência de vários sectores energéticos, pelos impactos brutais da chamada quarta Revolução Industrial e do tipo de inovação que lhe está associada, assim como pelo desmantelamento das estruturas sociais do pós-guerra. Estas crises têm vindo a convocar reações políticas, socioeconómicas, militares e geoestratégicas aparentemente dispersas, mas que possuem uma unidade ainda pouco legível. Transversal a todas elas, encontramos as transformações rapidíssimas que se dão no sistema técnico-científico global, quer dizer, na *techné* enquanto agenciamento singular que agora encontra uma figura globalizada.

Como escreveu Heidegger, a *techné* «revela aquilo que não se manifesta por si mesmo e não está ainda diante de nós enquanto tal». O que é decisivo na *techné*, segundo este, não é um processo de fabrico ou um tipo de manipulação, mas um processo de manifestação. Esta caracterização pode abranger todas as técnicas, das mais arcaicas às mais modernas, mas a modernidade técnica contém uma inflexão, que também ela se dá como manifestação. O antropoceno pertence inteiramente à fenomenologia da manifestação. Há limites endógenos e exógenos para o sistema técnico. Os novos sistemas técnicos nascem com a aparência dos limites dos sistemas a que sucedem, o que nos diz que o progresso das técnicas encontra momentos em que é essencialmente descontínuo. O progresso técnico — que está tanto ligado a ecossistemas como a sócio-sistemas — consiste em sucessivas deslocações dos seus limites: o limite é o principal fator explicativo da transformação do sistema técnico. Há muitas ordens possíveis do limite de um sistema técnico: seja a quantificação de recursos, pelo decréscimo destes ou pela sua expansão, os custos que lhe estão associados, os desequilíbrios entre capital natural e capital financeiro ou humano.

Designa-se como Antropoceno a temporalização dessa animação generalizada. Se perspetivarmos essa animação na sua complexidade, perceberemos que ela não se conforma à generalidade dos conceitos antropológicos do «fazer»: será necessário, para além das ruturas paradigmáticas no *fazer*, como aquelas que têm construído a história da técnica, incluir aí mudanças mais radicais que nos orientam para uma redistribuição das «potências do agir»¹⁴, para o alargamento da intencionalidade a atores não-humanos, assim como para a diluição da intencionalidade totalizada. Assim, o Antropoceno parecer-nos-á um conceito viável se for entendido como um registo do paradoxo do *fazer*: não só assinalando a marca geológica do fazer autónomo da técnica humana, ou mesmo uma nova partilha da potência do *fazer* com outros agentes, manifestando a perda de autonomia do fazer técnico, mas também marcando a entrada na expropriação do *fazer*. Esta dá-se por duas vias: (1) pela retroação ambiental, ou seja, pelo despertar

¹⁴ LATOUR, 2015: 132

de Gaia, como diria Lovelock, e que aqui entendemos como uma gigantomaquia de individuações; (2) através da «singularidade tecnológica», quer dizer, na passagem de um crescimento tecnológico linear, baseado na intensidade energética, a um crescimento tecnológico baseado na imprevisibilidade da chamada inteligência artificial. A individuação¹⁵, ela própria, seria aqui operação adequada à incompletude ontológica dos indivíduos técnicos.

4. Há uma ironia que talvez tenha escapado aos acima mencionados proponentes do conceito de Antropoceno, uma ironia relativa à Era do Homem enquanto *marca de autor*. Embora aí sejam referenciadas ações antropogénicas que modificam exponencialmente o sistema-Terra, a sua presença maciça e o seu crescimento exponencial, essas ações, de altíssimo impacto e penetração, encontram-se divorciadas de toda a percepção social de uma implicação dos seres humanos. A ironia é portanto esta: é quando atinge a sua láurea geológica que a espécie aparece desprovida de discursividade histórico-teológica capaz de dar conta desta sua potenciação. Há uma potência inédita na história deste planeta (de entre todos os sistemas planetários?), diretamente associada aos humanos em diversos graus, que surge inteiramente desumanizada e sem responsáveis racionais à vista. Podemos dizer que essa potência aparece aqui mais associada ao devir da *physis* do que à soberania do sujeito transportado pelo devir histórico. Essa associação à auto-geração da *physis* é, aliás, o dispositivo tecno-político em que o Capitaloceno (a outra face do Janus geológico) preserva a aceleração autotélica em que se encontra. Toda a alteração climática é uma oportunidade para a capitalização de recursos. Como o capitalismo funciona como uma rede, ele assume a continuidade dos processos inconscientes do ceticismo climático, pouco importando que este seja tão profundamente caricatural no plano político e mediático. Há muito que esta rede assumiu o grau zero da herança ocidental.

Mas talvez fossemos ainda mais exatos se disséssemos que o Antropoceno configura também uma hibridação da mudança do sistema-Terra, hibridação plenamente adequada ao extrativismo e produtivismo globais. Embora a Antropogenia seja indisputável, os sujeitos humanos (individuais e coletivos) caíram na anomia mais profunda. É ainda a anomia dos modernos, mas transposta para uma escala geológica. Talvez uma variante do «suicídio anómico» de Durkheim. O sujeito aceita agora a tradução climática e ambiental do movimento em aceleração que era já parte da sua condição existencial e social. Se a sociedade hiper-industrial era já aquela que fazia caber os fenómenos sucessivos no plano do simultâneo, ela faz agora entrar no seu experimento de uma efetivação simultânea o que antes eram fenómenos sucessivos da natureza. A anomia decorre da simultaneidade dos possíveis em que a técnica nos mergulhou. É bem conhecida

---

¹⁵ SIMONDON, 1958.

a relação da anomia sociológica com a aceleração dos processos. Na aceleração antropocénica, o futuro catastrófico não impressiona verdadeiramente ninguém porque ele está já presente e nada pode realmente vir a acontecer sob uma forma narrativa. Toda a representação do devir temporal foi submetida à anomia da disponibilidade das coisas, que se encontram subtraídas à experiência no tempo. Todo o possível está alinhado diante de nós: 1,5° C de aumento de temperatura, 2°, 4°, 6° ou 8° C. Todos os valores (do que já foi o nosso futuro) podem ser trocados porque para tudo há já um presente técnico que disso toma conta. Quem se deu ao trabalho de ler o quase defunto Acordo de Paris, percebeu isso precisamente: o duplo objetivo de 2° e 1,5° C tornava manifesto que todo o processo negocial assentou numa radical impotência para habitar ativamente o tempo, para fazer «tempo» a partir do tempo, o que seria a essência da ação na história.

Tal acontece porque a técnica não se limita a ser uma simples produção de coisas: ela é uma produção temporal integral. As temporalidades possíveis são o seu mercado virtual mais cobiçado. Ela produz um tempo integral que vem substituir o tempo real, o tempo dos processos da *autotelia da physis*, o tempo que passa. Indignamo-nos quando percebemos que decorre agora este experimento a céu aberto que são as emissões de CO₂ ou de metano, um experimento que inclui no seu dispositivo o laboratório climático-político das COP. Foi Bruno Latour quem definiu a dificuldade intrínseca à relação política-ciência aí presente: «Trata-se da questão do valor, que os ocidentais têm tendência a universalizar, mas sem se colocarem questões sobre a logística necessária para entregar valores em toda a superfície do planeta»¹⁶. As COP são a versão climática e deveras melancólica do modelo político-representativo que emergiu das revoluções do século XVIII. A frágil ecologia da política representativa é ameaçada pela ecologia «hard» da mudança climática. Daí as COP se transformarem tanto em exercícios de preservação do planeta quanto em exercícios de preservação da política da representatividade. O estranho corpo do *político* é uma das categorias coletivas mais rapidamente ameaçadas pela mudança climática: os esforços para o salvar estão interligados com os esforços para salvar as centenas de espécies vivas que se extinguem todas as semanas. Tanto um como o outro parecem igualmente submetidos à anomia: o corpo político está incluído no rol das espécies ameaçadas pela Sexta Extinção.

É técnico aquilo que é sempre possível. Ao contrário dos seres da *physis* ou das sociedades do *nomos*, que pertencem ao tempo que vão formando na sua constituição. O técnico transforma sempre as causas em efeitos, que podem assim ser subordinados aos corpos modificados, categoria que abrange hoje todos os corpos, da mais ínfima célula ou configuração molecular à Terra. Conduzida pelos seus próprios progressos — que não é já possível confundir com o Progresso —, para vir a ser aplicada à totalidade das coisas do mundo, a técnica reúne o conjunto das causas materiais necessárias à produção

¹⁶ LATOUR, 2015.

de um dado efeito, cujo desencadeamento é agora o *efeito* de um comando que não está aí para esse efeito em particular, mas para a totalidade dos efeitos possíveis. Tudo está em reserva dessa produção de efeitos, e a mudança climática ou os grupos sociais não estão dela apartados. Essa reserva (que se desdobra em arquivo) é possível na medida em que a técnica contemporânea retira o acontecimento à linguagem, fechando-o num dado estado de coisas. Mas no seu estado técnico as coisas mostram um brilho que não possuem na sua existência na *physis* ou no *nomos*. Se nestas dimensões elas são a sua própria transformação, o devir que lhes é próprio, na técnica elas aparecem perfeitamente concretizadas, na medida em que são produzidas. As duas dimensões do real que foram o nosso ponto de partida — a *physis* e o *nomos* — não são produzidas e nunca chegam sem um desejo ou um terror reais que as antecipem.

A gigantesca aceleração do fazer da técnico-ciência está a transformar o constrangimento político em constrangimento técnico. Era Arendt quem falava de «constrangimento científico». Como ela assinalava, as leis da História e da Natureza foram colocadas ao serviço de um acelerador que não obedece a uma ou a outra. Esta gigantesca aceleração — onde tudo parece parado porque não há já pontos de referência para o movimento — traduz-se mundialmente pela desaparecimento do político em favor do policial, do plural em favor do homogêneo, do outro em favor do mesmo, da hospitalidade, substituída pela integração, da lei, substituída pela norma, da saída do ecócidio, substituída pela remediação infinita.

O fazer efetivo tornou-se, no tecido financeiro-industrial, a mais irrelevante das promessas. Não é tanto a experiência que é desejada mas a promessa da disponibilidade da coisa. Não há o facto singular do que aparece no mundo, mas a singularidade do que é requerido para a esfera produtiva. A experiência real expõe-nos a uma estranheza real que aqui não é admitida. Empresas como a Tesla tornam manifesto o que está frequentemente disfarçado nos meandros dos circuitos produtivos globalizados. A Tesla é o fantasma do fordismo, ou melhor dizendo, é a forma fantasmática do ciclo produtor-consumidor que nos chegou a dar a ilusão de que o capitalismo industrial seria, de facto, uma cornucópia que associava as sociedades ao mundo material. O carro elétrico é uma imagem, um design vindo do futuro que não precisará de chegar às estradas para povoar o imaginário e realizar a capitalização. Pouco importa que os objetivos de produção não passem de números no papel: trata-se, no fim de contas, de assegurar que nada chegará, já que nada pode existir no seu devir, na sua potência, seja pelo *nomos* ou pela *physis*. Trata-se, isso sim, de assegurar que tudo já aqui se encontra e que todo o fazer é irrisório e tendencialmente gratuito.

No seu plano simbólico, o Antropoceno é, antes do mais, o indicador de que o discurso filosófico e político sobre o *fazer* encontrou hoje a linha de separação que o conduzirá a regressar ao espaço público, — a um espaço público heterogêneo e reinventado —, ou a resvalar para a pura enunciação de um enigma histórico. Conservam-se

intactos, se não reforçados, certos sistemas de crença na potência da tecnociência, na sua capacidade para enfrentar as alterações do mundo físico que nos atingem ou ameaçam. Mas é agora um sistema de crença que está instalado em circunstâncias muito diversas, circunstâncias que são fruto de diversos ciclos de alargamento da sua presença e penetração. É um sistema cujo reforço constante parece ter tornado verosímil o seu colapso, mas, paradoxalmente, mais inverosímil a sua substituição. É o jogo da verosimilhança, um aspeto fundamental das técnicas que, perdendo o sujeito e o objeto da sua eficácia, são ainda eficazes porque parecem sê-lo.

«Pela construção, o coletivo alimenta-se do que permanece no exterior, do que ele ainda não coligiu»¹⁷. O coletivo — Marx diria «o homem e a natureza» — está hoje diante de uma rarefação inédita do «exterior», que rapidamente penetra o coletivo e perde a sua categorização alimentar ou energética. Mistura de natureza e sociedade, o coletivo que agora se forma só corresponde ao *anthropos* epocal a partir de uma ilusão antropocêntrica. «Nem o mononaturalismo nem o multiculturalismo podem resumir a situação arriscada em que o coletivo se encontra agora colocado»¹⁸. Quantos coletivos — conhecidos e desconhecidos — estão a entrar de supetão naquelas áreas que considerávamos feitas por uma decisão antropológica e se revelam afinal mundos *por fazer*? Esta pergunta só poderá ser respondida por aquilo que, mais do que «crises», passaremos talvez a designar como convulsões do fazer.

BIBLIOGRAFIA

- AUBENQUE, Pierre (1962) — *Le Problème de l'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1997.
- CASTORIADIS, Cornelius (1975) — *L'Institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil, 1999.
- (1997) — *Fait et à faire*. Paris, Seuil, 2008.
- HENRY, Michel (1975) — *Le concept de l'être comme production* [tr. port.: *O conceito de Ser enquanto produção*. «Phainomenon. Revista de Fenomenologia», n.º 13, Lisboa, Centro de filosofia da FLUL, 2006. Tr. de Jorge Leandro Rosa].
- (1976) — *Marx*. Paris: Gallimard, 2009.
- ILLICH, Ivan (1978) — *Toward a History of Needs* [tr. port.: *Para uma História das Necessidades*, Porto, Sempre-em-pé, 2018].
- LATOUCHE, Serge (1989) — *L'Occidentalisation du monde*. Paris: La Découverte, 2005.
- LATOUR, Bruno (1991) — *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.
- (1999) — *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte.
- (2015) — *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte.
- MARX, Karl (1846) — *Die deutsche Ideologie*. Tr. Fr.: *Idéologie Allemande*. Paris: Éditions Sociales, 1968.
- SIMONDON, Gilbert (1958) — *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 2001.
- SLOTERDIJK, Peter (1998) — *Sphären I. Blasen*. Tr. Fr.: *Bulles*. Paris: Fayard, 2002.

¹⁷ LATOUR, 1999: 245.

¹⁸ LATOUR, 1999: 245.

- STEFFEN, Will *et al.* (2007) — *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?* «Ambio», Dez., 36, 8; Sciences Module, Royal Swedish Academy of Sciences, p. 614-621.
- STIEGLER, Bernard (1994) — *La Technique et le Temps, 1* [tr. ing.: *Technics and Time, 1. The Fault of Epimetheus*. Stanford: Stanford University Press, 1998].
- (2004) — *Mécréance et discrédit, 1* [tr. port.: *Descrença e Descrédito, 1. A decadência das democracias industriais*. Lisboa: Vendaval, 2006].

CONFERÊNCIA

ART AND ANTHROPOLOGY FOR A SUSTAINABLE WORLD*

TIM INGOLD**

Abstract: Both art and anthropology, this chapter proposes, are future-oriented disciplines, united in the common task of fashioning a world fit for coming generations to inhabit. The first step in establishing this proposition is to show how the objectives of anthropology differ from those of ethnography. Anthropology, it is argued, establishes a relation with the world that is correspondent rather than tangential, that prioritises difference over alterity, and that places presence before interpretative contextualisation. The second step is to rethink the idea of research — to show how, as an open-ended search for truth and a practice of correspondence, research necessarily overflows the bounds of objectivity. Art and anthropology, then, and not natural science, are exemplary in the pursuit of truth as a way of knowing-in-being. The third step is to show that only if it is conceived in this way can research be conducive to the processes of renewal on which our collective futures depend. Thus research as correspondence is a condition for sustainability. But sustainability is nothing if it is not of everything. We have to begin, therefore, with the idea of everything as a plenum, in which each apparent addition is really a reworking. The chapter concludes with some reflections on the proposed synergy of art and anthropology for education, democracy and citizenship.

Keywords: art; anthropology; research; education; democracy; citizenship.

---

* This article is the text of the keynote address, presented to the Royal Anthropological Institute Conference on *Art, Materiality and Representation*, at the British Museum, London, on 1st June 2018. I am especially grateful to the RAI, and to the organisers, for giving me the honour of addressing the conference. Much of the thinking behind my presentation was developed within the project *Knowing From the Inside: Anthropology, Art, Architecture and Design*, funded by an Advanced Grant from the European Research Council (323677-KFI, 2013-18). I am grateful to participants in the project for ideas and inspiration, and to the Council for its support.

** Department of Anthropology, School of Social Science, University of Aberdeen, Aberdeen AB24 3QY, Scotland, UK. Email: tim.ingold@abdn.ac.uk. Tim Ingold is Emeritus Professor of Social Anthropology at the University of Aberdeen. He has carried out ethnographic fieldwork in Lapland, and has written on environment and social organization in the circumpolar North, on evolutionary theory in anthropology, biology and history, on the role of animals in human society, on language and tool use, and on environmental perception and skilled practice. He is currently exploring issues on the interface between anthropology, art, architecture and design.

Resumo: A arte e a antropologia, segundo este capítulo propõe, são disciplinas orientadas para o futuro, unidas na tarefa comum de criar um mundo adequado para as próximas gerações habitarem. O primeiro passo para estabelecer essa proposta é mostrar como os objetivos da antropologia diferem dos objetivos da etnografia. A antropologia, segundo aqui se defende, estabelece uma relação com o mundo que é mais de correspondência do que tangência, que dá prioridade à diferença em relação à alteridade e coloca a presença antes da contextualização interpretativa. O segundo passo é repensar a ideia de pesquisa — para mostrar como, como busca aberta à verdade e como uma prática de correspondência, a pesquisa ultrapassa necessariamente os limites da objetividade. Assim, a arte e a antropologia, e não as ciências naturais, são exemplares na busca da verdade como uma maneira de conhecer-enquanto-ser. O terceiro passo é mostrar que somente se concebida dessa maneira a pesquisa poderá conduzir aos processos de renovação dos quais o nosso futuro coletivo depende. Assim, a pesquisa entendida como correspondência é uma condição da sustentabilidade. Mas a sustentabilidade não vale nada se não se referir a tudo. Temos que começar, portanto, pela ideia de tudo como algo pleno, em relação ao qual cada adição aparente é realmente uma reformulação. O capítulo conclui com algumas reflexões sobre a sinergia entre arte e antropologia que propõe, tendo em vista a educação, a democracia e a cidadania.

Palavras-chave: arte; antropologia; pesquisa; educação; democracia; cidadania.

«Art does not reproduce the visible but makes visible». So declared that most anthropological of artists, Paul Klee, in his *Creative Credo* of 1920¹. In this chapter I want to propose two things. First, I contend that Klee's Credo applies just as well to anthropology as it does to art. It is no more for anthropology than for art to hold a mirror to reality. It is rather to enter into the relations and processes that give rise to things so as to bring them into the field of our awareness. Secondly, only so long as these relations and processes carry on can the world offer a sustainable abode for its inhabitants. «Form is the end, death», as Klee put it; «form-giving is life»². I hold that the commitment of anthropology, as of art, must be to the reality of a world of life, one that is never finally formed but ever in formation. To establish these twin propositions, I shall proceed in three stages. I begin by reimagining the discipline of anthropology as fundamentally a speculative and experimental endeavour, oriented as much to the future as to the past, but by the same token, radically distinct in its objectives from ethnography. I then go on to consider what we mean by research. I shall argue that research has been diminished by its assimilation to the protocols of positive science, and that it is for art and anthropology to demonstrate its true promise. Finally, I return to the theme of sustainability, and to the question of how to imagine a world with room for everyone and everything. To do so, I argue, we must approach it, as artists and anthropologists do, from within. I shall conclude by reflecting on the implications of the proposed synergy of art and anthropology for education, democracy and citizenship.

¹ KLEE, 1961: 76. In the original German, Klee wrote: «Kunst gibt nicht das Sichtbare wieder, sondern macht sichtbar». This lends itself to translation in many ways; the one I use here comes from the English-language version of his notebooks.

² KLEE, 1973: 269.

JOINING THE CONVERSATION

Ostensibly, the disciplines of art and anthropology face in opposite directions: the first dedicated to describing and comparing forms of life as we find them; the second to the invention of forms never before encountered. This has not always been so, however. It was, after all, the Dutch masters of the seventeenth century, practitioners of what has aptly been called «the art of describing»³, who set the standards of observational accuracy and depictive fidelity, in their painterly compositions, which ethnographers would seek to emulate, three centuries later, in the medium of words, in effect by substituting verbal «thick description» for the opacity of oils⁴. But these standards hold little appeal to an art of the contemporary that is nothing if not speculative. We are inclined nowadays to judge a work as art not by the accuracy of its depiction but by the novelty of its conception. Yet no practice of art could carry force that was not already grounded in careful and attentive observation of the lived world. Nor, conversely, could anthropological studies of the manifold ways along which life is lived be of any avail if not brought to bear upon speculative inquiries into what the possibilities of life might be. Thus far from the one looking only forward and the other only back, contemporary art and anthropology have in common that they *both* observe *and* speculate. Their orientations are as much towards human futures as towards human pasts: these are futures, however, that are not conjured from thin air but forged in the crucible of collective lives. I contend that for both art and anthropology, the aim is — or at least should be — to join *with* these lives in the common task of fashioning a world fit for coming generations to inhabit.

This task, I believe, is the most pressing and critical for our times. How ought we to live, so that there can be life for those that come after us? It is not as though anyone already has the answers. Human ways of life — of doing and saying, thinking and knowing — are not handed down on a plate; they are neither preordained nor ever finally settled. Living, we could say, is the never-ending process of figuring out how to live, and harbours at every moment the potential to branch along different ways, no one of which is any more normal or natural than any other. Every way, then, is in the nature of a communal experiment. It is no more a solution to the problem of life than is the path a solution to the problem of how to reach a destination as yet unknown. But it is an *approach* to the problem. Anthropology, as I speak for it here, is a field of study that takes upon itself to learn from as wide a range of approaches as it can; one that seeks to bring to bear, on this problem of how to live, the wisdom and experience of *all* the world's inhabitants, whatever their backgrounds, livelihoods, circumstances and places of abode⁵. Of course, were I a practising artist rather than a professional anthropologist,

³ ALPERS, 1983.

⁴ The idea of «thick description» comes from the philosopher Gilbert Ryle (1971), and was famously introduced into anthropology by Clifford Geertz (GEERTZ, 1973: 6). On the comparison with oil painting, see INGOLD, 2011: 222).

⁵ INGOLD, 2018a.

I might well be thinking along parallel lines. I might even want to make the same claims for art that I have just championed for anthropology. After all, is art not also an experimental inquiry into the conditions and possibilities of life? Does it not also pose the question of how to live? I have no wish to be deflected into the academically specious exercise of distinguishing what is art from what is not. I do however think it is worth enumerating the principles upon which art and anthropology might potentially converge.

These, in my view, are fourfold. The first is *generosity*. This means listening and paying attention to what others do and say, receiving with good grace what is offered rather than seeking by subterfuge to extract or elicit what is not. Enshrined in the principle of generosity is an ontological commitment, to give back what we owe to others for our own intellectual, practical and moral formation, indeed for our very existence as beings in a world. The second principle is *open-endedness*. An inquiry that is open-ended seeks not to arrive at final solutions that would bring life to a close but to reveal ways along which it can keep going. Far from rendering the world habitable for some to the exclusion of others, it is about making room for everyone and everything, both now and for the indefinite future. That is what I mean by a sustainable world, and I shall return to it. The third principle is *comparison*. It is to recognise that no approach to life is the only possible one, and that for every approach you take, others could be taken which lead in different directions. Thus the question «why this direction rather than that?» is always uppermost in our minds. The final principle calls on us to be *critical*, for we cannot be content with things as they are. By common consent, the organisations of production, distribution, governance and knowledge that have dominated the modern era have brought the world to the brink of catastrophe. In finding ways to carry on, we need all the help we can get. But no-one — no science, no philosophy, no indigenous people — already holds the key to the future if only we could find it. We have to make that future together. And this can only be achieved through conversation.

In short, where art joins with anthropology is in making a conversation of human life itself⁶. Not all art, of course, is anthropological in its orientation or philosophy, nor is it invariably signed up to the four principles I have just enumerated. But of art that is anthropological we can say that it, too, is generous, open-ended, comparative and critical⁷. Such art does not take a stand, or adopt an offensive or defensive posture towards others. It does not impose itself, or seek to intimidate by shock and awe. It does not set out to make a statement. It is inquisitive rather than interrogative, offering a line of questioning rather than demanding answers; it is attentional, rather than fronted by prior intentions, modestly experimental rather than brazenly transgressive, critical but not given over to critique. Joining *with* the forces that give birth to ideas and things, rather than seeking to

---

⁶ INGOLD 2018b: 158.

⁷ Here and in what follows, I am returning to, and extending, an argument originally set out in INGOLD, 2018c: 65-8.

express what is already there, it conceives without being conceptual. Art that is anthropological is curious; it rekindles care and longing, allowing knowledge to grow from the inside of being in the conversations of life. Like a living, breathing body, what art takes in, it also gives out. It is vividly present yet intimately enmeshed with its surroundings. To echo Klee's *Credo*, it does not reproduce the sensible, but makes sensible. That's why practices like walking, drawing, calligraphy, instrumental music, dance, ways of making and working with materials — ways that tend to get bracketed at the «craft» end of the spectrum — are exemplary for me. Artists engaging in these practices come closest, in my view, to doing anthropology, even if they do not self-consciously present their work as such.

But what of anthropologists themselves? Are they doing anthropology in the sense I have outlined, of calling on the wisdom and experience of people everywhere in the task of fashioning a common future? Have they joined the conversation? For the most part — at least until recently — I fear they have not. In a conversation, lines twist around one another as they go along, both answering and being answered to in a relation of what I have called correspondence⁸. The majority of practising anthropologists, however, have preferred to come at other lives along a tangent, momentarily aligning with them only to veer aside into the stance of interpretation and analysis. This is the stance of ethnography. Thus whereas anthropology carries on a *correspondent* relation with the world, ethnography's relation is *tangential*. Its objective is not to study *with* people but to make studies *of* them. It is to listen to what they have to say, and to observe what they do, for what it tells us about them. Now I am not saying that ethnographic studies are wrong; indeed they have added immeasurably to the library of human knowledge. But their objectives are not those of anthropology, and to conflate the two is to the detriment of both. For where anthropology seeks to open up to coeval lives and differing ways of being, and to bring them into dialogue with our own, ethnography's aim is to wrap them up into an account that transports us into a world whose contrived otherness leaves ours intact. As Stuart McLean has recently put it, the effect of collapsing anthropology into ethnography is to downsize questions of ontology, by confining them within the explanatory or interpretative horizons of «society», «culture» or «history»⁹.

Now art, too, can be either tangential or correspondent. A tangential art seeks to describe what it sees: such, indeed, was the art of the Dutch master-painters to which I have already referred. It touches the world only to draw away and put it in the frame. This is an aspiration shared by the ethnography for which it set a precedent. But an art that is truly anthropological — that makes sensible, in Klee's terms, rather than reproducing the already sensed — is one that joins *with* the forces and flows of an ever-forming world.

---

⁸ INGOLD, 2017.

⁹ MCLEAN, 2017: 147-55.

It is, in short, an art of correspondence. Yet most contemporary art that self-consciously presents itself as anthropological has taken ethnography to be the glue that holds art and anthropology together. The resulting unions have been ill-matched, to say the least, for the very reasons that render art compatible with anthropology also make it *incompatible* with ethnography. An art that is speculative and experimental, that explores the possibilities of being through open-ended conversation and comparison, cannot meet the standards of accuracy, of empirical depth and detail, expected of ethnography. Conversely, an ethnographic stance that gazes rearwards, to capture the already sensed in all its richness and complexity, cannot simultaneously join in the forward-going process by which the past — in the inimitable words of Henri Bergson — «gnaws into the future and... swells as it advances»¹⁰. Moreover, contemporary art's embrace of ethnography brings in train two preoccupations that do much to undermine its anthropological promise. Already spelled out over twenty years ago by the art historian Hal Foster¹¹, these are first, an obsession with alterity, and second, an insistence on placing everything in its social, cultural and historical context.

Let me begin with the problem of alterity. Anthropologists like to impress their friends with stories of their encounter with what they call «radical alterity». For some it is almost a badge of honour that confers the right to speak of otherness — of its political force or transgressive potential — with an authority denied to their less seasoned or adventurous cousins. It is a badge that many artists, consumed by what Foster calls «ethnographer envy», would dearly love to wear. This does beg the question, however, of how «other» the people have to be in order that their alterity should count as radical. The phrase «radical alterity» in fact comes from the philosophy of Emmanuel Levinas. It connotes an ethical stance which requires you to let others into your presence, to be themselves, without entertaining any preconceptions about the kinds of selves they are, and without in any way prejudging the terms in which you might begin to engage or converse with them¹². Thus otherness, at least initially, is *absolute*. It cannot admit to differences of degree, such that some people are more other than others. Yet in the very instant that anthropologists introduce society, history or culture into their conception of alterity, this absoluteness is compromised. For to say that people are of another social background, historical provenance or cultural tradition than one's own is immediately to encompass their difference within the horizons of an imposed frame. There are people of our kind, and people of this other kind. We are setting them, the others, a priori, on

---

¹⁰ BERGSON, 1911: 5.

¹¹ FOSTER, 1995.

¹² The key passage is perhaps the following: «Pluralism implies a radical alterity of the other, whom I do not simply *conceive* by relation to myself, but *confront* out of my egoism. The alterity of the Other is in him and not relative to me; it *reveals* itself. But I have access to it proceeding from myself and not through a comparison of myself with the other. I have access to the alterity of the Other from the society I maintain with him, and not by quitting this relation in order to reflect on its terms». (LEVINAS, 1979: 121, original emphases).

the opposite side of a frontier between worlds, ours and theirs. And this, of course, *is* to prejudice how we engage with them.

That people are different goes without saying. But does their otherness make them so? Which comes first, alterity or difference? For Levinas, alterity is given from the start. But I am more inclined to the contrary view, which we owe to Gilbert Simondon and — after him — Gilles Deleuze, namely that otherness is ever-emergent from within the matrix of relations within which all are immersed *ab initio*. That is to say, it is a function of ontogenesis, the becoming of being¹³. Here, differentiation is prior, alterity derivative. We are dealing, then, not with a world of beings radically other to one another, as with Levinas, but with a world of becomings that, like voices in a conversation, are ever differentiating themselves from one another even as they emerge and go along together. Karen Barad¹⁴ calls this «*cutting together-apart*». People are different, then, not because they belong to other worlds but because they are fellow travellers with us in the *same* world, a world — nonetheless — of inexhaustible and interminable differentiation¹⁵. Ethnography, however, predisposes its practitioners to put alterity ahead of difference. There is, in what is often called the «ethnographic encounter», an inherent *schizochrony* — to borrow a term from Johannes Fabian¹⁶. In an encounter marked as ethnographic, we turn our backs on people even as we open out to them. This, in effect, is to convert others into surrogates for an idealised project of the anthropological or artistic self. It leads to the coding of difference as manifest identity and of otherness as outsideness. And as Foster intimates, this can be but a prelude for a politics of tangentialism that places others on the margins, rather than one of correspondence in which all can join on an equivalent footing¹⁷.

This marginalisation of others is further compounded by the insistence on placing them in context. This, too, is to put them into the frame, and in so doing to neutralise the force of their presence. What applies to people, here, applies equally to what they do and make: to performances and works of art. The ethnographic impulse is always to subject them to analysis. Thus understood and accounted for, disarmed and embedded, laid to rest, we are no longer troubled to attend to them or to what they have to tell. Their contextualisation does not bring them *forth* to be themselves, but refers them *back*, to what Alfred Gell¹⁸ has called the «complex intentionalities» of which they are alleged

---

¹³ SIMONDON, 1993, equated this becoming of being, or *ontogénèse*, with the process he otherwise called «individuation». For Deleuze, it leads to an insistence on the distinction between difference and diversity: «Difference is not diversity. Diversity is given, but difference is that by which the given is given, that by which the given is given as diverse» (DELEUZE, 1994: 222).

¹⁴ BARAD, 2014.

¹⁵ INGOLD, 2018b.

¹⁶ FABIAN, 1983: 37.

¹⁷ FOSTER, 1995: 303.

¹⁸ GELL, 1996: 37.

to be the material expression. Gell's view — to my mind entirely mistaken — is that for any work to qualify as *art*, it must be possible to trace a chain of causal connections, in reverse, from the final product to the initial intentions that motivated its production. It is then the specific job of the anthropologist-as-ethnographer to provide an «interpretative context»¹⁹ that unlocks the significance of the work by revealing the intentions that lie behind it. It is to join with the masters of contextualisation, the art historian and the critic, as self-appointed gatekeepers to meaning. For anthropology to join with the *practice* of art, however, is to proceed in precisely the opposite direction. It is to engage in what Tobias Rees²⁰ has recently called «the subtle art of decontextualization». This is an art not of extraction but of *unwrapping*, of peeling away the layers of interpretative context so as to restore the work to presence, in a world that is ours as well, so that we can once again feel its force, and correspond with it.

RESEARCH AS EXPERIMENTAL PRACTICE

I would like now to turn to the second part of my argument. This is about the call of research, and about what happens to research in anthropology when its vocation is aligned with that of art. Nowadays, of course, the default setting for research is science. Thus the researcher is presumed to be a scientist unless proven otherwise. And scientific research is normally taken to be a specialised mode of inquiry dedicated to testing hypotheses through the collection and analysis of data under controlled conditions, and to the advance of theory through conjecture and refutation. Even where practice deviates from these ideals, any scholar who purports to be engaged in a project of research is still expected to explain what it is intended to show, how the work will be carried out, and the anticipated contribution of its results to knowledge. Anthropologists have always felt uneasy about these expectations, knowing full well that the destination of their research can never be known in advance, that the conditions under which it is carried out are largely beyond their control, and that it never really reaches any conclusion. They worry obsessively about what counts as «anthropological knowledge», and what it means to produce it. By the standards of science, anthropological research looks weak indeed. Yet anthropologists are still inclined to dress their inquiries in a scientific garb, masking conversation as elicitation, experiences of life as data for analysis, lessons learned as final results. As for artists, who find increasingly that they have to present what they are doing as research in order to access the institutional and financial support on which they depend, to present and justify their work as research takes an even greater stretch of credibility. Must they pretend to behave like scientists? If so, what are they trying to

---

¹⁹ GELL, 1996: 36.

²⁰ REES, 2018.

find out, and what kinds of knowledge do they think their art can contribute that science cannot?

My aim in what follows is to reset the default. I want to show that art, and not science, is exemplary in the practice of research, and that anthropology could do well by explicitly following art's example. Instead of expecting artists and anthropologists to be doing science, we should put the boot on the other foot. The onus should be on scientists to explain how what they are doing, in the harvesting and analysis of data, and in its industrial conversion into knowledge products, can conceivably be regarded as research. If scientists were really researchers, would we not expect them to act more like artists, or at least like anthropologists? Rather than seeking to hold the world to account, or to extract its secrets through force or deception, research would then mean going along with it, entering into its relations and processes and following their evolution from the inside. Some scientists, of course, are already doing this, but they remain a dissenting minority, swimming against the currents of the mainstream. Of scientists, it seems that these dissenters alone have absorbed the lesson that Alfred North Whitehead taught almost a century ago, in his *Tarner Lectures* of 1919, namely that «there is no holding nature still and looking at it»²¹. For them, as indeed for artists and anthropologists, research is an experimental practice, but one in which every experiment is not just an action done but an experience undergone, leaving neither the experimenter nor the things touched by it unchanged. Both have moved on, along with the world of which they are intrinsically part. In this, each move both doubles up on what was done before, but is yet an original intervention that invites a double in its turn.

This, after all, is what the word «research» literally means: it is a second search, an act of searching again. To search again is not to repeat, exactly, what you did before. Between one search and the next there is always a differential. It is like walking the same path, or playing the same piece of music, over and over. No walk, no performance, can ever be identical to what went before. Every step is a new beginning. Or to adopt a handy distinction from Gilles Deleuze and his collaborator, Félix Guattari, research is a process not of iteration but of *itineration*²². It carries on, as life does, not closing in on solutions but ever opening to new horizons. As you move, so does what you seek. But you press on undeterred, driven by a desire that seems as insatiable, and indeed as imperative, as the will to live. You call it curiosity. But you could also call it care, for both words are derived from the same Latin root, *curare*. It is about looking after, tending to things. Research, then, is not a technical operation, a particular thing you do in life, for so many hours each day. It is rather a way of living curiously — that is, with care and attention. As such, it pervades everything you do. And what are you looking for, that so evades your grasp?

---

²¹ WHITEHEAD, 1964: 14-15.

²² DELEUZE & GUATTARI, 2004: 410.

What is it that always escapes, always overflows your most determined attempts to pin things down, and ever recedes beyond the horizon of conceptualisation? I want to argue that this slippery, fugitive and ineffable quality is *truth*. In a world that is sustainable research never ends because it is, most fundamentally, a search for truth.

For many today, truth is a scary word, better kept inside quotation marks. It conjures up terrifying images of the violent oppression wreaked, in the name of truth, by those who have appointed themselves as its worldly ambassadors. We should not, however, blame truth for the wrongs committed in its name. The fault lies in its totalisation; its conversion into a monolith that stands eternal like a monument, timeless and fully formed. This rests on a delusion, on the part of its self-appointed guardians, that they are themselves *above* truth, that they are the masters of it, and truth theirs to command. Human history is studded with delusional projects of this kind, each catastrophic for those subjected to it, and each ultimately smothered by the sands of time. Research, to the contrary, rests on the acknowledgement that we can never conquer truth, any more than we can conquer life. Such conquest is for immortals. But for us, mortal beings, truth is always greater than we are, always beyond what — at any moment — can be physically determined or grasped within the categories of thought. Truth is inexhaustible. Wherever or whenever we may be, we can still go further. Thus research affords no final release into the light. Remaining ever in the shadows, we stumble along with no end in sight, doggedly following whatever clues afford a passage²³. This is hardly conducive to optimism, to the belief — common among theorists of progress — that the best of all worlds is only just around the corner, pending one or two final breakthroughs. But while it may not be optimistic, research is always hopeful. For in converting every closure into an opening, every apparent solution into a new problem, it is the guarantor that life can carry on, of its sustainability. For this very reason, research is a primary responsibility of the living²⁴.

Now if research, as I maintain, is the pursuit of truth, and if truth ever exceeds the given, then there must always be more to research than the collection and analysis of data. It must go beyond the facts. The fact stops us in our tracks, and blocks our way. «This is how it is», it says to us, «proceed no further!» But even if the facts of a case may be incontrovertibly established, its truth lives on. This is not to suggest that truth lies *behind* the facts, calling for a superior intelligence armed with theoretical power-tools capable of breaking through the surface appearances or ideological mirrors that deceive the rest of us into thinking that we can already tell reality from illusion. We have no need of theorists with heavy duty equipment to clear the obstacles. Nor is it to suggest that truth lies *within* the facts, as some kind of unfathomable essence that will forever

---

²³ LEWIS, 2011: 592.

²⁴ INGOLD, 2018c: 71-4.

hide from us, sunk into itself, as self-proclaimed advocates of so-called «object-oriented ontology» like to tell us²⁵. It is rather to insist that what appear to us, in the first instance, as stoppages turn out, when we search again — that is, in our *re*-search — to be openings that let us in. It is as though the fact rotated by ninety degrees, like a door on opening, so that it no longer confronts us face-on but aligns itself longitudinally with our own movements. And where the fact leads, we follow. «Come with us», it says. What had once put an end to our search then reappears, in *re*-search, as a new beginning, a way into a world that is not already formed, but itself undergoing formation. It is not that we have broken through the surface of the world to discover its hidden secrets. Rather, as the doors of perception open, and as we join *with* things in the relations and processes of their formation, the surface itself vanishes.

The truth of this world, then, is not to be found «out there», established by reference to the objective facts, but is disclosed from within. It is indeed the very matrix of our existence as worldly beings. We can have no knowledge of this truth save by being in it. Knowing-in-being, in short, is of the essence. This conclusion will of course be anathema to those who hold that true knowledge of the world can be had only by taking ourselves out of it and by looking at it from a distance. For them, objectivity is the very hallmark of truth. It is indeed understandable that in a world where facts often appear divorced from any kind of observation, where they can be invented on a whim, propagated through mass media, and manipulated to suit the interests of the powerful regardless of their veracity, we should be anxious about the fate of truth. To many, it seems that in this era of post-truth, we are cast adrift without an anchor. We are right to insist that there can be no proper facts without observation. But we are wrong, I believe, to suppose that observation stops at objectivity. For to observe, it is not enough merely to look at things. We have to join with them, and to follow. And it is precisely as observation goes beyond objectivity that truth goes beyond the facts. This is the moment, in our observations, when the things with which we study begin to tell us how to observe. In allowing ourselves into their presence rather than holding them at arm's length — in attending to them — we find that they are also guiding our attention. Attending to these ways, we also respond to them, as they respond to us. Research, then, becomes a practice of correspondence, and of care. It is a labour of love, giving back what we owe to the world for our own existence as beings within it.

Research as correspondence, in this sense, is not just what we do but what we undergo. It is a form of experience. For in experience, things are *with* us in our thoughts, dreams and imaginings, and we with them. It is here, I believe, that we can begin to see where science can align with art, and indeed with anthropology. It means calling into

---

²⁵ Advocates of object-oriented ontology have been vociferous and prolific, and a large literature has grown up around it. A useful summary can be found in Harman, 2011.

question the division between fact and fantasy, truth and illusion, which has underpinned the development of science ever since the days of Francis Bacon and Galileo Galilei²⁶. «Let us learn to dream», declared the chemist August Kekulé, in a lecture to celebrate his discovery of the structure of the benzene molecule, «then perhaps we shall find the truth. But let us beware of publishing our dreams till they have been tested by waking understanding»²⁷. For Kekulé, and for the majority who think like him, if science needs art it is to fantasise, to give the mind freedom to roam, to come up with novel ideas. But only when tested against the facts can ideas born of the imagination lay any claim to truth. Now were research only about the establishment of such truth claims, then indeed, it would admit to neither imagination nor experience in its experimental operations. But if truth lies *beyond* the facts, then science can become research only insofar as it is willing to forgo objectivity and follow the way of art, and of anthropology, into a correspondence that unites experience and imagination in attending to a world that also attends to us. It would be for science, too, to join in the pursuit of truth as a way of knowing-in-being, through practices of curiosity and care. Therein, I contend, lies the proper vocation of research.

THE SUSTAINABILITY OF EVERYTHING

I now turn to the third part of my argument. I mean to show that only if it is conceived as a conversation, or as a practice of correspondence, can research be conducive to the continuation of those relations and processes, of world-formation or renewal, on which our collective futures depend. In short, research as correspondence is a condition for *sustainability*. For many of us, I admit, the notion of sustainability has been devalued by overuse, and compromised through its co-option by powerful interests whose overriding concern has been for their own survival in a world of ever more intense competition for dwindling planetary resources. Yet I believe it is a notion we cannot do without, and that to give up on it would be tantamount to the abandonment of our responsibility towards coming generations. The challenge, then, is to give meaning to a term that paradoxically combines the idea of an absolute limit with the limitlessness of carrying on forever. Real sustainability, I argue, begins at the moment when the doors of perception swing open, when objectivity gives way to the search for truth, or finality to renewal, whereupon what appears from the outside as a limit opens up from within into a space of growth, movement and transformation, to limitless possibility, or in a word, to *everything*. Sustainability cannot be of some things and not others; it can countenance no boundaries of inclusion and exclusion. It must be of everything, or it is nothing. What kind of everything, then, can always surpass itself, always have room

---

²⁶ INGOLD, 2013a.

²⁷ The citation is from an English translation of Kekulé's address by BENFEY, 1958.

for more, without at any moment appearing partial or incomplete? What follows is my attempt at an answer.

For those of us educated into the ways of modern science, our inclination is to conclude with everything rather than to begin from it. And we can reach a conclusion, we think, only by adding things up. We add and we add: numbers of people, numbers of species, numbers of objects of this or that kind, numbers of characters on the page, numbers of stars in the sky, numbers of cells in the body, numbers of atoms in a pinhead. We are bamboozled by numbers, many of a magnitude that defy comprehension. But to add things up, they have first to be broken off from the processes that gave rise to them, from the ebbs and flows of life. You must be able to tell where one thing ends and another begins. The world must be rendered discontinuous. We soon discover, however, that some things are difficult if not impossible to enumerate. Try counting clouds in the sky, waves in the ocean, trees in the woods, fungi. The difficulty is that these things are always forming and dissolving, growing and decomposing, appearing at some times to merge, at other times to break up. Take clouds, for example. Clouds are not discrete objects, suspended in the sky. They are rather folds of the sky itself — moisture-laden formations of the turbulent and crumpled mass of atmospheric air²⁸. Waves, too, are folds, ever-forming at the surface where the ocean, in its intercourse with the sky, is whipped up by the wind. You could perhaps count waves as they wash up upon the shore, much as you could count footsteps, breaths or heartbeats. But what would they amount to? A life, perhaps, with breaths, steps and heartbeats; all eternity with the waves. Counting would not be adding up a world but the rhythm of time passing.

With trees and fungi, addition is just as impracticable. Who can say how many trees there are in a wood? True, you could measure up, as foresters do, estimating the number and volume of trunks in the stack when a plot is felled. But in so doing you have already, in your mind's eye, cut each and every tree from all that nourishes it and gives it life: the soil, the fungi that wrap around its roots, the air and sunlight that fuel its growth. And to count fungi is merely to enumerate the fruiting bodies, ignoring the underground mesh of the mycelium from which they spring. But is it really any different with people? Are they any easier to add up than clouds, waves, trees and fungi? Can you arrive at everybody by counting heads? The head, after all, is part of a body that, topologically, is not a closed container but an open vessel, its surfaces so intricately infolded that it is practically impossible to distinguish its interior and exterior regions. Normally, we see only one part of every person — namely, the fleshy part. The part we don't see is the breath, the air we inhale and exhale, and without which we could not live. Like trees in the wood, people intermingle with one another — they «go in and out of each other's

---

²⁸ INGOLD, 2015: 90.

bodies», in Maurice Bloch's²⁹ beguiling phrase — even as they breathe the air. And their voices, carried on the breath and permeating the atmosphere, mingle also, sometimes joining, as in the unison of song, sometimes splitting apart as they «lift-up-over» one another without ever separating into discrete sounds³⁰. You may, through an act of differential attention, be able to tell one voice from another, to split them along the grain of their becoming. But you cannot count them up.

In the correspondence of voices — in the conversation — everyone, like everything, is an intermingling: not a totality, arrived at by the addition of its individual elements, but what I shall call a *plenum*. The plenum is not a space filled up to capacity with things. It is fullness itself. The things we find there — as we have seen with clouds, waves, trees and people — emerge as folds, ever-forming by way of the turbulence of lively materials. We have many words to describe the plenum: world, cosmos, nature, earth. But does the world contain holes that remain to be filled? Are there gaps in the cosmos, voids in nature, empty spaces in the earth? We might regard a patch of ground as a site on which to build. It must first be cleared of obstructions like trees and boulders, foundations must be dug, materials gathered and assembled. To clear the ground, however, is not to leave a void but to smooth it out, as when you remove a crease from a fabric. And to build is not to refill the space but once again to crease the ground, pressing it into the rising forms of walls and the vault of the roof. Thus *every infill is, in reality, a reworking*, a doubling up that introduces a kink, twist or knot into the very fabric of the earth. To put it in the terms of physicist David Bohm³¹, the order of the plenum is *implicate*. In the implicate order, according to Bohm, «everything is enfolded into everything»³². Things that to our senses might appear solid, tangible and visibly stable — a building here, a tree or a boulder there, each occupying its particular region of space or moment in time — are truly but the envelopes of the spatiotemporal «holomovement» wherein everything is formed.

I would like to take Bohm's insight one step further, however, to argue that the order of the plenum is not so much implicate as *complicate*. Whereas implication connotes a folding inward, from side to side, complication carries the sense of folding forward — that is, of things convoluting longitudinally, braiding or plaiting along the lines of their own growth and movement. This is material folding on itself as it goes along³³. As it does so it endlessly overflows any formal envelopes within which it may appear temporarily to have been pulled aside or detained. The plenum, then, is limitless, not because its capacity can always be increased, but because it forever carries on.

---

²⁹ BLOCH, 2012: 120.

³⁰ FELD, 1996: 100.

³¹ BOHM, 2002.

³² BOHM, 2002: 225. Bohm's *Wholeness and the Implicate Order* was first published in 1980.

³³ In *The Fold*, his study of Leibniz and the Baroque, Deleuze depicts matter thus as a maelstrom of vortices within vortices, yielding an «infinitely porous, spongy or cavernous texture... caverns endlessly contained in other caverns» (DELEUZE, 1993: 5).

We do not ask the ocean whether it has room to accommodate a few more waves; nor does the ocean respond like an overbooked hotelier: «Unfortunately we are full up». For the waves are ever forming, even as they break on the shore. The plenum, in short, belongs to time; perhaps, indeed, it *is* time. Everything, in the sense of the plenum, is not an ultimate conclusion, not the sum total when all is added up, but pure beginning. Let us recall Whitehead's words: «there is no holding nature still and looking at it». For Whitehead, nature was always self-surpassing, or in a word, *concretant*³⁴. «Con» literally means together, «crescent» means undergoing creation rather than already created. In a concretant world, then, everything is perpetually undergoing creation together: trees growing together in the wood, people living together in society, their voices carrying on together in conversation. This does not mean, of course, that the plenary world is only half-formed, or incomplete. For incompleteness can only be judged in relation to a state of finality. In the plenum, by contrast, nothing is final, and every ending is an unfinished.

To return to my theme of sustainability, and to the question with which I began: how can we imagine a world that is sustainable for everyone and everything, for now and evermore? William James, in a lecture delivered in 1908, already gave a hint as to the answer. We have to think of the world, he said, as a pluralistic universe, or in short, as a *pluriverse*³⁵. The pluriverse is not many rather than one, a collection of separate worlds rather than a singular universe. It is rather one in its openness, in its admission to infinite differentiation — that is, in its multiplicity. This world, as James put it, is «not rounded in and closed», like a globe, but «strung along», ever ramifying along the multiple kinks, creases and folds of emergent form³⁶. For Arturo Escobar, writing for us today but with acknowledgement to James, sustainability is precisely about designing for a pluriverse — in his words, for «the Earth as a living whole that is always emerging out of the manifold biophysical, human, and spiritual elements that make it up»³⁷. Far from ending with the world as a totality, joined up and complete, this would be a practice of design that begins with the world as a plenum whose very mode of existence lies in the perpetual unfinishedness of things, in the digestion of ends and their extrusion into pure beginning. And at the threshold, turning endings into beginnings, easing the passage of things from old life to new, stands the figure of the designer, the maker or the artist³⁸. In design for a pluriverse, sustainability is not about the preservation of form. It is about the continuity of life.

The contrast between this view and the mainstream, science-based rationale of sustainability could not be more extreme. For the aim of the latter is to harness or capture the power of world-renewal, and to put it to use in the production of so-called

---

³⁴ WHITEHEAD, 1929: 410.

³⁵ JAMES, 2012.

³⁶ JAMES, 2012: 170.

³⁷ ESCOBAR, 2011: 139; ESCOBAR, 2018.

³⁸ INGOLD, 2015: 120-123.

renewables. This is to turn beginnings into endings, the transformative power of a living earth into goods and services for human consumption. In the rationale of sustainable development, the world is understood not as a plenum to be inhabited but as a totality to be managed, much as a company manages its portfolio, by balancing the books. At the point of balance, the supply of renewables precisely matches consumer demand. Now in theory, if the world and everything in it could be poised on this point, then it could be kept forever in a state of dynamic equilibrium. Sustainability, however, would then have been bought at the expense of putting life and history permanently on hold. The future could be no more than a protraction of the present. To design for such a future would, indeed, be self-defeating. If our predecessors had succeeded in designing a sustainable world, what future would remain for us, save to fall in line with their already imposed imperatives? Alternatively, were it to fall to us to design sustainability for our successors, then they in turn would become mere users, or consumers, tied to the implementation of a design already made for them. Design, it seems, *must* fail if every generation is to look forward to a future that it can call its own: that is, for every generation to begin afresh, to be a new generation. To adapt a maxim from the environmental pundit Stewart Brand: all designs are predictions; all predictions are wrong³⁹.

This hardly sounds like a formula for sustainable living. The sustainability of everything, I have argued, is about keeping life going. Yet design based on the science of sustainability seems intent on bringing life to a stop, by specifying moments of completion when things fall into line with prior projections. If design brings predictability and foreclosure to a life-process that is inherently open-ended, then is it not the very antithesis of life? Remember Klee: «form is the end, death... Form-giving is life»⁴⁰. How, then, can we think of design as part of a process of life whose outstanding characteristic is not that it tends to a limit but that it *carries on*? To do so, we will have to think differently of the world and of our place in it. Let me remind you of my earlier observation, that in the plenum every apparent infill is really a reworking. What goes for building in the plenum also goes, as I have shown, for research. The claim of scientific research — that it aims to fill the gaps in understanding — rests on a logic of addition, on the idea that our knowledge of the world, though currently incomplete, will ultimately add up to a totality. But for an itinerant practice of research that follows the ways of the world from within, there are no gaps to fill. Every journey, as we have seen, is both an original movement and a doubling up, a reworking, in which we differentiate emergent phenomena even as we join with them. It is, to recall the words of Karen Barad, a «cutting together-apart». To research the plenum, as she writes in another context, is to

---

³⁹ BRAND, 1994: 75, see INGOLD, 2013b: 233.

⁴⁰ KLEE, 1973: 269.

become «part of the world in its differential becoming»⁴¹. Experienced thus, as a way of life, research continually surpasses itself. It is not an addition but a concrescence.

EDUCATION, DEMOCRACY AND CITIZENSHIP

With that, we can return to anthropology, and to art. I have just three final points to make concerning, respectively, education, democracy and citizenship. First, research in art, as in anthropology, would be mere solipsism — a gratuitous journey of self-discovery — were it not more fundamentally a practice of education. It is incumbent on us to give to the coming generation in return for the gift we have received, in our own formation, from the past. The commitment of education, as John Dewey taught more than a century ago, is to the *continuity of life*⁴². This however is to take the meaning of education quite literally, as a way of «leading out» (from the Latin *ex*, meaning «out» plus *ducere*, «to lead»), a de-positioning or exposure, the aim of which is not to furnish every student with a destiny in life but rather to undestine and unfinish, so that each can begin anew. In the words of educational philosopher Jan Masschelein, it is to seek after truth: «not the truth about the real, but the truth that comes out of the real... in the experience»⁴³. It is for art as it is for anthropology to offer experience as an imaginative opening to truth. This does not amount to a programme of emancipation, or for transforming the world. Art and anthropology, in their educational mission, are rather touchstones for the world's transformation of itself. This transformation, as we have seen, unfolds along multiple pathways. It is, in essence, a conversation. Like life, conversations carry on; they have no particular beginning point or end point, no-one knows in advance what will come out of them, nor can their conduct be dictated by any one partner. They are truly collective achievements. But they are potentially life-changing for all involved.

Let us think of the art of sustainability, then, as a conversation, embracing not only human beings but all the other constituents of the living world — from non-human animals of all sorts to trees, rivers, mountains, and the earth. This brings me to my second point, namely, that the conversation is not only processual and open-ended but fundamentally democratic. I do not mean democracy in the sense of a head-count, which sorts everyone into those with common or opposed interests. In a sustainable democracy — one with room for everyone and everything, now and forever — people cannot be counted, and nor can things. Yet in their conjoint action and affective resonance, they constitute a public. As Jane Bennett writes, after Dewey, «publics are groups of bodies with the capacity to affect and be affected»⁴⁴. Whether human or non-human, these are bodies in correspondence, not yet separated from their voices or from medium

⁴¹ BARAD, 2007: 185.

⁴² DEWEY, 1966: 2.

⁴³ MASSCHELEIN, 2010: 285.

⁴⁴ BENNETT, 2010: 101. Dewey's essay, *The public and its problems*, was first published in 1927 (DEWEY, 2012).

in which they mix and mingle. In the democratic conversation, each has something to give, something to contribute, precisely because all are different. Together they comprise what Alphonso Lingis⁴⁵, in an apt turn of phrase, calls «the community of those who have nothing in common». My third point follows from this. It concerns citizenship. For within a democratic community that is open-ended and unbounded rather than closed in the defence of common interests, citizenship arises not as a right or entitlement, given from the start, but as something you have to work at. This is the work of commoning, not the discovery of what you have in common to begin with, but the imaginative act of casting your experience forward, along ways that join with others in carrying on a life together. Only then can citizenship be truly sustainable. The road to sustainability, in short, lies in correspondence⁴⁶.

Art and anthropology, I suggest, potentially afford new ways of thinking about democracy and citizenship — ways that could give hope to future generations. At the present juncture, however, they have been pushed to the margins, above all by the relentless expansion of big science, aided and abetted by multinational corporations and neoliberal globalisation. And with them has gone the question from which all inquiry must begin and indeed from which I began this lecture: how ought we to live? Big science is not interested in this question because it believes it can already deliver the answers, or if not already, then within the not too distant future. These answers offer totalising solutions that would fix the planet, once and for all, for the benefit of humanity. But mega-projects of geoengineering, were they ever implemented, will not secure the sustainability of everything but more likely its opposite, the ultimate extinction of life. When the dinosaurs went extinct, it was the small mammals that inherited the earth, among them the weasel. Perhaps the most famous weasel in history will turn out to be the one that bit through an electric cable, putting the largest machine ever built — CERN's large hadron collider — out of action for a week⁴⁷. The collider is perhaps the greatest expression of scientific hubris we have yet seen, dedicated as it is to discovering the final truth of the universe, one that will leave us mortals with no place to be. It is the delusional project of our time, truly a machine for the end of the world. But when big science collapses — as it is bound to do, along with the global economy that sustains it — art and anthropology, like that famous weasel, will hold the future in their hands. We must be ready for it.

---

⁴⁵ LINGIS, 1994.

⁴⁶ INGOLD, 2017: 14-15.

⁴⁷ The animal in question was in fact a beech marten, a member of the weasel family. This attack, on 29th April 2016, was in fact only the first. A few months later, on 21st November, another marten struck. Instantly electrocuted on contact with the 18,000 volt cable, the animal's singed body was recovered and put on display at the Rotterdam Natural History Museum. See <<https://www.theguardian.com/science/2017/jan/27/cerns-electrocuted-weasel-display-rotterdam-natural-history-museum>>.

REFERENCES

- ALPERS, S. (1983) — *The art of describing: Dutch art in the seventeenth century*. London: Penguin.
- BARAD, K. (2007) — *Meeting the universe halfway*. Durham, NC: Duke University Press.
- (2014) — *Diffractioning diffraction: cutting together-apart*. «Parallax», 20 (3), p. 168-187.
- BENFEY, O. T. (1958) — *August Kekulé and the birth of the structural theory of organic chemistry in 1858*. «Journal of Chemical Education», 35, p. 21-23.
- BENNETT, J. (2010) — *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham, NC: Duke University Press.
- BERGSON, H. (1911) — *Creative evolution*, trans. A. Mitchell. London: Macmillan.
- BLOCH, M. (2012) — *Anthropology and the cognitive challenge*. Cambridge, UK; Cambridge University Press.
- BOHM, D. (2002) — *Wholeness and the implicate order*. London: Routledge.
- BRAND, S. (1994) — *How buildings learn: what happens to them after they're built*. New York: Penguin.
- DELEUZE, G. (1993) — *The fold: Leibniz and the baroque*. Trans. T. Conley. London: Athlone.
- (1994). *Difference and repetition*. Trans. P. Patton. New York: Columbia University Press.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (2004) — *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*, trans. B. Massumi. London: Continuum.
- DEWEY, J. (1966) — *Democracy and education: an introduction to the philosophy of education*. New York: Free Press.
- (2012) — *The public and its problems: an essay in political inquiry*. M. L. Rogers, ed. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- ESCOBAR, A. (2011) — *Sustainability: design for the pluriverse*. «Development», 54 (2), p. 137-40.
- (2018) — *Designs for the pluriverse: radical interdependence, autonomy and the making of worlds*. Durham, NC: Duke University Press.
- FABIAN, J. (1983) — *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- FELD, S. (1996) — *Waterfalls of song: an acoustemology of place resounding in Bosavi, Papua New Guinea*. In FELD, S.; BASSO, K. H., eds. — *Senses of place*. Santa Fe, NM: School of American Research, p. 91-135.
- FOSTER, H. (1995) — *The artist as ethnographer?* In *The Traffic in Culture: Refiguring Art and Anthropology*. MARCUS, G. E.; MYERS, F. R., eds. Berkeley, CA: University of California Press, p. 302-309.
- GEERTZ, C. (1973) — *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- GELL, A. (1996) — *Vogel's net: traps as artworks and artworks as traps*. «Journal of Material Culture» 1 (1), p. 15-38.
- HARMAN, G. (2011) — *The road to objects*. «Continent», 3 (1), p. 171-179.
- INGOLD, T. (2011) — *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. Abingdon: Routledge.
- (2013a) — *Dreaming of dragons: on the imagination of real life*. «Journal of the Royal Anthropological Institute», (N. S.) 19, p. 734-752.
- (2013b) — *Designing environments for life*. In *Anthropology and nature*. In HASTRUP, K., ed. Abingdon: Routledge, p. 233-246.
- (2015) — *The life of lines*. Abingdon: Routledge.
- (2017) — *On human correspondence*. «Journal of the Royal Anthropological Institute», (N. S.) 23, p. 9-27.
- (2018a) — *Anthropology: why it matters*. Cambridge: Polity.
- (2018b) — *One world anthropology*. «HAU: Journal of Ethnographic Theory», 8 (1/2), p. 158-171.
- (2018c) — *Anthropology and/as education*. Abingdon: Routledge.
- JAMES, W. (2012) — *A pluralistic universe [1909]*. Auckland, NZ: The Floating Press.

- KLEE, P. (1961) — *Notebook*. In SPILLER, J., ed.; MANHEIM, R., trans. — volume 1: *the thinking eye*. London: Lund Humphries.
- (1973) — *Notebooks*. In SPILLER, J., ed.; MANHEIM, R., trans. — volume 2: *the nature of nature*. London: Lund Humphries.
- LEVINAS, E. (1979) — *Totality and infinity: an essay on exteriority*. Trans. Lingis, A. The Hague: Martinus Nijhoff.
- LEWIS, T. E. (2011) — *Rethinking the learning society: Giorgio Agamben on studying, stupidity, and impotence*. «Studies in Philosophy and Education» 30, p. 585-599.
- LINGIS, A. (1994) — *The community of those who have nothing in common*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- MASSCHELEIN, J. (2010) — *The idea of critical e-ducational research – e-ducating the gaze and inviting to go walking*. In Ed. GUR-ZE'EV, I. — *The possibility/impossibility of a new critical language of education*. Rotterdam: Sense Publishers, p. 275-291.
- MCLEAN, S. (2017) — *Fictionalizing anthropology: encounters and fabulations at the edges of the human*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- REES, T. (2018) — *After ethnos*. Durham, NC: Duke University Press.
- RYLE, G. (1971) — *The thinking of thoughts: what is "le penseur" doing?* In *Collected essays*. Vol. 2 London: Hutchinson, p. 480-496.
- SIMONDON, G. (1993) — *The genesis of the individual*. In Eds. CRARY, J.; KWINTER, S. — *Incorporations*. New York: Zone, p. 297-317.
- WHITEHEAD, A. N. (1929) — *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- (1964) — *The concept of nature*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

MODOS DE FAZER WAYS OF MAKING

COORD.
VÍTOR OLIVEIRA JORGE

CITCEM
CENTRO DE INVESTIGAÇÃO TRANSDISCIPLINAR
CULTURA, ESPAÇO E MEMÓRIA

Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia

PORTO

FLUP FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO