

UNIVERSIDADE DO MINHO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Mestrado de Antropologia
Dissertação Final



**Ser de Carlão:
o espaço de pertença e as
representações da identidade como
fundamentos da tomada de consciência cultural**

Mestrando: José Carlos Pinto da Costa
Orientador: Professor Doutor Jorge Crespo

BRAGA - 2002

*Não há nenhuma coisa visível e corporal que não
signifique algo de incorpóreo e inteligível*

Escoto Erígena

INTRODUÇÃO

I - ENQUADRAMENTO TEÓRICO DO PROBLEMA E CONSTRUCTOS

1. Identificação do problema

Quando, há seis anos atrás, leccionei na Escola Preparatória D. Sancho II em Alijó, tomei conhecimento da imensa riqueza do património cultural e arqueológico desse concelho. Na altura, eu e os meus alunos desenvolvemos um projecto de estudo com a finalidade de recolher o maior número possível de informações sobre as tradições visíveis nas povoações de sua residência. A recolha dessas informações passava pelo levantamento das principais referências da cultura local, i.e., dos *lugares* cujo sentido social se revelava fundamental para o estabelecimento de um sentimento de pertença - tanto a um espaço físico como a um grupo social concreto - por parte da população que os percorria ou usava no seu quotidiano.

As informações que então se recolheram viriam, mais tarde, a constituir o primeiro momento de investigação desta Dissertação. Nesta exploração do terreno foram localizados e inventariados os lugares de interesse arqueológico bem como os discursos tradicionais de transmissão oral – especialmente nas formas de contos, lendas e outras histórias que possuísem uma posição de destaque na transmissão dos saberes entre as gerações.

Após este trabalho preliminar, organizámos uma visita de estudo pelas localidades que denotavam ter maior riqueza desses elementos. Seleccionámos, então, de entre as várias aldeias que visitámos, uma que se distinguiu das outras devido à presença de vários vestígios arqueológicos

importantes.¹ Essa aldeia foi Carlão. Esta escolha assentou no pressuposto segundo o qual, a sua população, à força de encarar diariamente com os vestígios arqueológicos, poderia, com base na interpretação deles, tomá-los como referências importantes da sua memória social, representando-os num corpo colectivo de conhecimentos que seria, à partida, bastante rico em elementos simbólicos e que se reflectiria nas práticas quotidianas.² Supunha-se que a memória colectiva - que estrutura o sentimento de pertença - estivesse *embelezada*³ com motivos que nasciam precisamente da relação diária que a população local tinha, desde a sua própria formação enquanto comunidade de residentes, com os espaços arqueológicos que polvilham a aldeia e o seu termo.

A densidade de espaços classificados no território de Carlão alertou-nos para a importância que os mesmos teriam na formação dos discursos e práticas que poderiam constituir as referências da consciência cultural local. Esta questão remetia para a preocupação fundamental de diagnosticar os tipos de relações existentes entre as representações e as coisas representadas que possuem

1 Eugene Roosens (Ethnologia, 12-14 (2002), pp. 99-110: 99) reconhece a importância dos espaços arqueológicos especialmente na capacidade que eles possuem de remeter as populações para o passado, funcionando como refúgios culturais quando é necessário repor a estabilidade mental dos grupos. Segundo o autor, as culturas, sendo necessariamente híbridas, reconstróem a sua cultura presente recuperando o sentido das tradições e dos lugares que outrora seviram de pontos de emanação da pertença, funcionando, portanto, como referentes de uma antiguidade comum inerente a todos os indivíduos de um dado grupo. Os lugares de valor arqueológico funcionam assim, no presente, para tais grupos, como motores de recomposição identitária, constituindo, em articulação com outros lugares [ver nota seguinte], uma paleontologia étnica, remetendo para o revivalismo de significados que se encontravam perdidos pela força da anacronia que os arruma nas profundezas da memória social. Clifford Geertz (1984) já antes tinha compreendido a importância que as questões do passado tinham para as culturas se projectarem no futuro – aquilo a que ele chamou inculturação. Ainda em relação à importância que estes lugares têm na formação do sentimento de pertença, Marc Guillaume (2001), ao enquadrá-los no contexto amplo do património (e das funções sociais deste) diz que “En travaillant (...) sur le passé, on le transforme en l’Autre de la société présente, on le traite comme un “passé sauvage”, réduit au silence, mais qui peut servir de champ de savoir et de faire-valoir. L’accumulation des restes, comme l’accumulation du savoir moderne, est une hétérologie (savoir sur l’autre) (...). E, citando Jean Braudillard (1992), Guillaume conclui que (...) du capital symbolique nous ferons un capital muséal et folklorique. (« Les fonctions sociales du patrimoine », Trabalhos de Antropologia e Etnologia, Vol. XLI – Fasc. 3-4, pp. 9 –15, pág. 12).

2 A persistência nas práticas actuais de formas simbólicas que derivam da interpretação social do passado é demonstrada, de acordo com Guillaume, pelo seu carácter mnemónico. De facto, a conservação do património (especialmente do arqueológico) é sinónimo de memorização de práticas e símbolos antigos. Nas palavras deste autor, a conservação do património na sua forma natural, i.e., no espaço onde teve a sua origem e onde desenvolveu a sua função (distinta da conservação artificial, visível na musealização dos objectos em espaços diferentes dos que lhe concederam sentido social) faz com que haja “(...) perdurance des formes symboliques de la mémoire et de la conservation dans les actes quotidiens, dans les pratiques de l’homme ordinaires.” (op. cit.: 13)

3 É um dado adquirido que o trabalho de tratar simbolicamente as coisas pressupõe uma orientação estética da percepção e objectivação do mundo. Em virtude disso, achamos que a tendência à simbolização advém de uma preocupação de iconização dos fenómenos, tornando-os socialmente valiosos porque encerram em si a capacidade de agrupar num único objecto a estética e a ética. Esta questão deu origem a estudos verdadeiramente referenciais sobre a capacidade inerente ao homem de simbolizar os fenómenos e os eventos, representando-os como formas prototípicas (sobretudo Herbert Marcuse (1964), que, no seu *The One Dimensional Man*, reduziu todas as manifestações humanas a uma única – a simbólica, a que, de facto, distinguia o homem dos outros animais) ou como acções de referência (veja-se Abner Cohen (1974), que, seguindo a corrente de estudo encetada por Marcuse, defendia, na sua obra *The Two Dimensional Man* – note-se a semelhança entre os títulos das duas obras - que as manifestações sociais humanas se resumiam, no fundo, a duas maiores: a simbólica e a política, i.e., a estética e a ética).

estatuto de lugares de sentido, ou *lugares de memória* social e colectiva⁴ – um pouco na senda da problematização encetada por Foucault (1966), que procurou caracterizar as relações que se estabelecem entre as palavras e as coisas.

Implicitamente, este problema – o de considerar a função modeladora que os lugares empiricamente dados, tais como os espaços e as práticas, têm na construção de uma memória colectiva e de um conjunto de referências culturais mentalmente articuladas – remetia para a questão essencial que ficou conhecida como “a hipótese Sapir-Whorf” (mais de Whorf⁵ que de Sapir, como refere Ruy Coelho⁶) segundo a qual, devido à presença, na linguagem, de segundos sentidos, poder-se-ia afirmar que as ilações lógicas seriam da mesma natureza que as operações desenvolvidas no dia a dia.⁷

Como temos vindo a dizer, adaptada ao nosso caso, esta hipótese procura indagar sobre a função que os lugares de valor arqueológico têm na formulação de um conjunto de referências culturais que se articula a partir do contacto das populações, no seu quotidiano, com coisas cujo significado se encontra escondido, reflectindo-se tal nebulosidade na presença de sentidos duplos na linguagem e na acção dos indivíduos. Por outras palavras, e levando em conta ainda aquela hipótese, seria compreensível que, no discurso local, predominassem enunciados (sobretudo de transmissão oral) em que a principal característica fosse a presença de elementos simbólicos, de tal forma que não seria estranho encontrarem-se as explicações mais bizarras e díspares sobre a presença de tais

4 O conceito de lugar da memória foi definido por Pierre Nora como “(...) o que nós procuramos, na acumulação religiosa dos testemunhos, dos documentos, das imagens, de todos os signos visíveis do que foi (...) e no espectáculo dessa diferença, a nitida revelação de uma identidade perdida. Já não uma génese, mas a revelação do que somos à luz do que não somos.” (citado por Duarte, Ana M. Lopes (1997), “Experiências Museológicas numa comunidade de S. Miguel, Açores”, *Arquivos da Memória*, 2, pp. 23-47). O lugar da memória é utilizado por Ana Lopes Duarte como um objecto museológico, ou musealizável; um objecto definido à partida. Nós preferimos uma aplicação mais abrangente deste conceito. Utilizamos a designação de lugar de memória para referir não apenas os objectos, mas também as representações, que constituem igualmente locus de memória; e que podem impor-se na investigação como objectos culturais (mentefactos), ou representações museológicas de Carlão, sem se saber da sua existência e do seu perfil antecipadamente. Assim, por “lugar de memória”, entendemos tudo o que é contendor de sentido para o grupo que o utiliza e o elabora, esteja ele na forma material, ou na forma mental. Esta segunda forma que o lugar de memória assume é representativa do discurso colectivo, aparecendo historicamente e é, por isso, localizável através do estudo da temática dos géneros linguísticos de transmissão oral - resultantes das relações entre as representações e os objectos em cenários anteriores – sendo, portanto, com toda a propriedade, contendor de memória colectiva. Os lugares de memória são então objectos e representações cujo valor se adivinha fundamental para a formação do sentimento de pertença a uma cultural local, visto que se fundam em critérios de verdade localmente adquiridos. Eles são verdadeiros porque são historicamente construídos e consagrados (como diria Vico, são verdadeiros porque feitos).

5 Whorf, B. (1956), “Language, Thought and Reality”, (Carroll, J. B., ed.), Cambridge, Mass.

6 Coelho, Ruy (1989), “Da Antropologia Simbólica à Antropologia Cognitiva”, *Antropologia Portuguesa*, 7, pp. 5-27.

7 Ou, de acordo com a redacção original, sublinhada por Coelho, se “(...) da sistematização do agir quotidiano que se realiza nessa outra forma de acção que é o falar, [se] depreende uma filosofia de vida (...)” (1989:13).

vestígios na aldeia.

A especificidade das referências que constituiriam os “corpos colectivos de conhecimentos” transmitidos pela população resultaria, portanto, numa espécie de *mentalidade própria, local*. A questão fundamental – que entretanto surgia – era a que procurava saber que estratégias tinham sido socialmente utilizadas para que essa “mentalidade local” (aqui considerada como um universo de sentido) tornasse expresso um conjunto de referências culturais orientado para a satisfação de necessidades que derivariam da convivência dos indivíduos num grupo social concreto e diferenciado (quer externamente: em relação a outros grupos situados fora dele, quer internamente: através da estipulação de limites convencionados entre grupos mais pequenos visíveis no seu interior).

O pressuposto original do qual partimos assentava na ideia de considerarmos os condicionalismos próprios de cada espaço socialmente utilizado e de cada processualidade (conjunto de contingências) histórica como os factores que presidem à formação de uma consciência social estruturada pela noção de *união*, estando esses condicionalismos, portanto, na origem da formação do sentimento de pertença. Se isto se revelasse verdadeiro, “ser de Carlão” implicaria que os indivíduos que aí *pertencessem* se comportassem de acordo com os tais condicionalismos, reflectindo a “sua” cultura a preponderância que estes hipoteticamente possuem na formação de uma filosofia de vida (ou de uma visão do mundo *marcada* por esses *emblemas* que têm povoado a vida diária da população local ao longo das gerações).⁸

Este pressuposto obrigou-nos a encarar a diferenciação cultural como o processo a partir do qual se poderia descobrir a especificidade cultural da população carlonense. Por outras palavras, o que realmente queremos saber é como a população de Carlão toma consciência da cultura que ela

⁸ A importância que os emblemas têm na formação do sentimento de pertença deve relacionar-se, neste caso, com a necessidade que a mente tem de classificar os fenómenos, resumindo-os a símbolos autorreferentes e exclusivos, de tal forma que não é possível encontrar no universo simbólico de dada cultura dois emblemas que projectem o mesmo sentido social (ou que tenham o mesmo valor social) para o grupo de pessoas afectas ou reunidas pelas mesmas práticas. Esta exclusividade dos emblemas pode ser entendida como a condição que determinados símbolos impõem para serem considerados únicos, destacando-se da possibilidade de algures existirem outros que adquirem o mesmo sentido. É por esta razão que certos símbolos se tornam referências de identidade para certos grupos que entretanto incorporaram o seu sentido único e unificador.

própria estrutura – tomada de consciência essa que fornece o ponto de partida para a formação de uma identidade colectiva exclusiva (em maior ou menor grau) e, ao meu tempo, apresenta-se como condição necessária para o culminar de um processo de composição de referências historicamente produzidas e cognitivamente assumidas.⁹

2. Identidade e sentimento de pertença

O problema que imediatamente decorre da questão que orienta este trabalho é o da maneira pela qual a população local procede à elaboração do tecido de referências culturais que preside à *composição identitária*. O estudo do processo que enquadra esta composição obriga-nos a tomar em consideração outros pressupostos que estão directamente relacionados com a cultura local e, por conseguinte, com a identidade cultural local (o que, *à la limite*, pretendemos estudar).

Assim, distinguimos cinco pressupostos que derivam do primeiro, a saber:

1. a identidade cultural “não é (...) uma evidência dada, não é uma “natureza” ou “essência”. Ela estrutura-se num processo de construção simultaneamente político, económico, social e simbólico, remetendo também para uma historicidade.”¹⁰ ;

⁹ Num tempo em que o global e o local parecem confrontar-se numa espécie de identidade ao mesmo tempo única (específica) e partilhada (geral), convém ter em conta que “(...) um “grupo cultural” é atravessado por tendências, estratificações sociais e auto-imagens de tal maneira diversificadas, que se torna altamente problemática a atribuição de um carácter, de facto, grupal e comunitário.” (Machaqueiro, *Ethnologia*, 12-14: 337). As tensões ou tensionalidades (como as denomina Pereira Bastos, id.: 12) estão sempre presentes nos processos identitários, como que se confrontassem, a cada passo desses processos, factores de equilíbrio e de desequilíbrio, identitários e desidentitários. Este é um ponto fundamental nas actuais investigações sobre a identidade, seja ela pessoal, cultural ou de classe, pelo que será aqui devidamente estudado, quando se considerarem aqueles processos em referência ao seu necessário enquadramento no contexto sócio-histórico em que eles se formam, orientando-se, então, para a investigação do velho problema da dinâmica civilizacional, em que se confronta a tradição com a invenção, sobejamente estudado, principalmente por Eisenstadt (“A Dinâmica das civilizações – tradição e modernidade”, *Cosmos*, Lisboa 1991). Vermeulen indica que o objectivo político da maioria das sociedades actuais (sobretudo as “quentes” ou “complexas”, como Lévi-Strauss [1956] denominou as sociedades ocidentais ou, nos nossos dias, as sociedades que se regulam pela “norma poliétnica” [McNeill, 1986]) é o multiculturalismo, atingindo-se, com esta constatação, a ideia, aparentemente paradoxal, da existência de identidades multiculturais. Para minimizarmos a ambiguidade que o termo cultura local suscita, optamos por considerar, como Alain Morel e Anne-Marie Thiesse (“Les cultures populaires dans les sociétés contemporaines”, in Segalen (org.) *L’Autre et le Semblable* (147-157), Presses du CNRS, Paris 1989) que o local é um espaço de autonomização das práticas e dos objectos portadores de estratégias simbólicas específicas. Acerca do conceito de “local”, apresentaremos, oportunamente, outros elementos que pretenderão enquadrar de forma mais concreta o sentido que lhe queremos dar.

¹⁰ Machaqueiro, *Ethnologia* (2002) n.s. 12-14: 337.

2. a noção de *localidade cultural* de dado grupo socialmente organizado e específico não exclui a noção de *globalidade* da cultura humana (e vice-versa)¹¹ ;
3. a definição de “cultura local” implica a consideração de uma escala de adesão a modos de vida específicos, referenciados com elementos que se apresentam no quotidiano ;
4. a *localidade* aparece como um “lugar de negociação” de uma tensão básica entre sistemas de representação e de afirmação da identidade¹² ; (e)
5. o imaginário é mais rico que as objectivações histórico-culturais, adaptando estas a ideais cujo objectivo é conceder um sentido social (mental) às variedades das coisas apresentadas pela realidade.¹³

A partir dos pressupostos apresentados pode constatar-se que consideramos a identidade cultural um “fenómeno” de índole cognitiva. Isto porque entendemos que a *consciência da cultura* pressupõe um trabalho que em muito ultrapassa o estudo de indicadores validados empiricamente

11 A validade heurística deste pressuposto foi investigada por Morel e Thiesse (op. cit.: 148) que apontaram o carácter híbrido das culturas populares, tomadas como um agregado de elementos de proveniências diversas, tecidos por uma espécie de sedimentação. Ao articularmos o conceito “cultura popular” com o conceito “local” obtemos assim uma definição que deriva da tensionalidade entre o local e o global, em que a cultura se apresenta como o critério de distinção entre estas duas grandezas. Assim, “cultura popular local” será um conjunto de elementos de proveniências diversas que, sedimentados na memória colectiva, são tornados em objectos portadores de estratégias simbólicas específicas.

12 De acordo com Bromberger et al., “representação de identidade” e “afirmação de identidade” são questões distintas: a primeira organiza-se à volta da diferenciação e da pluralidade, organizando-se em sistemas produtores de “identidades construídas”; enquanto isso, a segunda organiza-se à volta da unidade e da integração, funcionando como um sistema produtor de uma “identidade imposta”. (Bromberger, Centlivres e Collomb “Entre le local et le global: les figures de l’identité” (137-145), in Segalen (org.) *L’ autre et le semblable*, Presses du CNRS, Paris 1989).

13 O primeiro pressuposto, como foi referido, é apresentado por Machaqueiro, o 2º, o 3º e o 4º foram “aproveitados” de Bromberger et al. (op. cit.: pág.143) e o último resulta de um esforço de sintetização dos três pressupostos apresentados por Maria da Conceição Moura no artigo “Identidades/desidentidades: um diálogo civilizado com “a louca da casa””, *Ethnologia* (2002) n.s. 12-14: 357-363.

(estudo esse que está mais relacionado com a formação do sentimento de pertença).¹⁴ De facto, esta *consciência* parece, à primeira vista, resultar de um esforço de compreensão da realidade que tem como objectivo último o auto-conhecimento e a auto-integração num modelo normalizado pelo grupo social em que os indivíduos se inserem, esforço esse que resulta da moderação, operada pela mente humana, entre aquilo que se apresenta ao sujeito (identidade imposta) e aquilo que é representado pela cultura (identidade construída).

Por sua vez, este modelo obriga a que as possibilidades iniciais de exploração sejam sistematizadas em duas perspectivas maiores: a i) ontológica ou culturalista e a ii) histórica ou contextualizante. A primeira será a teia na qual a segunda, a trama, se entrelaça, formando-se, com este entrelaçamento, um tecido mais ou menos padronizado e mais ou menos matizado.

Enquanto que a “perspectiva ontológica” compreende a identidade inserida em quadros culturais estruturantes e constrangedores (os hábitos e as memórias) que, quais nebulosas culturais, dirigem as escolhas de identificação feitas pelos actores sociais, operando sob uma orientação formal, a “perspectiva histórica” pretende evidenciar os conteúdos objectivos das identidades (indicadores culturais), tais como os traços que presidem às diferenciações e à tipologia dos lugares, privilegiando o aspecto émico e as especificidades linguísticas (como a pronúncia), primando, assim,

14 Importa, desde já, informar que o estudo da identidade (seja qual for a forma social que esta assume) pressupõe o estudo da formação do sentimento de pertença. Estes estudos são necessariamente diferentes, tendo cada um de per se implicações epistemológicas precisas. Entendemos, portanto, que ao estudo da identidade cultural local presidem duas lógicas de abordagem que devem ser combinadas: o diagnóstico das representações da identidade e o estudo do sentimento de pertença. Para melhor compreendermos a diferença entre os dois tipos de estudo (e de objecto) é necessário que distingamos os próprios conceitos. Assim, entendemos, como Alain Morel e Anne-Marie Thiesse (« Les cultures populaires dans les sociétés contemporaines » (147-157), in Segalen (org.) *L'autre et le semblable*, op. cit. : 151) que, a análise da identidade implica a consagração do estudo das representações da identidade, i.e., o estudo das modalidades de construção das imagens de referência (os emblemas), bem como a análise do conteúdo que concede sentido a essas imagens (trata-se, então, de um estudo cujo pendore é dado às formalizações, pela mente, dos elementos que se apresentam aos sujeitos, e de como esses elementos são elevados ao estatuto de referências culturais); enquanto isso, o estudo da pertença implica uma investigação cujo objectivo será descobrir as formas visíveis (as expressões) que estão na base da representação da identidade e ao mesmo tempo denotam, na prática, a participação dos sujeitos na norma representada. A pertença percorrerá, assim, todo(s) o(s) processo(s) identitário(s), conferindo à representação da identidade um carácter dinâmico e adaptativo ao longo da história e das gerações. O estudo da formação do sentimento de pertença implica, portanto, que se investiguem os elementos da sociabilidade, tais como, os modos de inserção, as solidariedades territoriais e a variação das áreas de diferenças práticas, a fim de se definirem em concreto os espaços sociais, sejam eles estruturados segmentariamente, ou hierarquicamente (o que remete para as dimensões políticas (ideológicas) com que o próprio sentimento de pertença – e, por conseguinte, a representação da identidade – é composto.

por uma análise substantiva.¹⁵

O que confere à identidade um “estatuto cognitivo” é sobretudo a intenção que ela tem de situar os actores sociais num todo com sentido, mesmo que este tenda a ser exclusivista e especificamente construído. Desta maneira, a identidade, enquanto formação cultural, deriva mais do âmbito da ideologia (dos ideais) que dos aspectos relacionados com as relações de produção (embora tenha de se ter em conta que, tal como defendia Pierre Bourdieu (1994), as relações económicas e as matrizes ideais (ou arquetípicas) submetem-se sempre a um quadro de referência que enforma as relações de poder, remetendo-se, tanto os ideais como as relações sociais horizontais, ao que as tensões entre a classe dominante e a classe dominada ditam como “socialmente bom” em dado contexto sócio-histórico). Este apontamento dirige-nos para uma outra consideração a ter em conta quando estudamos a identidade cultural, a saber, as políticas da identidade, que, sendo de esquerda – que proclamam a mudança, ou a *invenção* – ou de direita – que defendem a conservação, ou a manutenção da *tradição* – condicionam sempre a forma pela qual as referências culturais são produzidas e incorporadas enquanto ingredientes de identidade do grupo. É, aliás, este aspecto que regula, em última instância, aquilo “que é bom para pensar simbolicamente” (parafraseando Dan Sperber, 1973) e que matrícia a identidade enquanto uma construção cultural que delimita as possibilidades de existência social.¹⁶

Esta atitude subjectivista é, para nós, fundamental, pois, como demonstra Hans Vermeulen, tal perspectiva sobre a identidade¹⁷ permite-nos estudar a relação variável entre a realidade objectiva

15 Além das questões apontadas na nota anterior, em que a perspectiva ontológica se enquadra, em especial, no estudo da identidade e que a perspectiva histórica se relaciona com o estudo da pertença, também se reflecte, nesta opção bi-orientada, a necessidade de se estudarem separadamente – bem como a necessidade de se fazer um estudo integrado de – dois termos que tradicionalmente ocupam os investigadores das ciências sociais (especialmente da sociologia), a saber, a estrutura e o actor social (ou, na tradição anglo-saxónica, a polarização structure-agency). O conflito primordial que rege as formulações que a identidade assume têm a raiz mergulhada na oscilação entre a liberdade dos actores sociais e as sanções impostas pelas instituições (que representam a estrutura que constriange essa liberdade). Estudar a identidade implica, por isso, reflectir sobre a posição que cada um destes termos possui em dado contexto social e histórico.

16 Nas palavras de Moura, “(...) as identidades culturais são possibilidades de expressão da complexa constelação que constitui o imaginário humano. Constituem-se, em essência, de redes de realizações simbólicas, de projecções, imaginárias e arquetípicas que se cristalizam em “imitações ativas”, em modos de vida, em formas de expressão da socialidade. Numa palavra, pensamos que, se a vida social e a organização da sociedade se prestam a e resistem a diferentes expressões culturais, é porque as contém a todas.” (Op. Cit.: 358).

17 Embora o autor estude sobretudo a “etnicidade”, esta não deixa de ser um tipo de identidade, distinguindo-se (nas suas palavras) de outras formas sociais de identidade “(...) pela crença numa descendência comum, numa história e numa cultura.” (Ethnologia (2002) 12-14: 82) Esta peculiaridade da identidade étnica alerta-nos para o facto de, nos nossos dias – e principalmente nos países europeus – ser praticamente impossível falar de uma identidade étnica autêntica. Na verdade, a identidade cultural parece ser a forma social de identidade que mais se apropria ao estudo da pertença dos actores sociais a dado grupo social.

e a sua representação. Importa, pois, no estudo da identidade cultural local, enveredar pela análise do confronto original entre as coisas e as suas representações, tendo sempre presente que este confronto resulta de uma tendência mais ou menos elaborada (e mais ou menos imediata) para abordar a realidade e para a adaptar à consciência colectiva, pois, como ainda nos lembra Maria da Conceição Moura, existe uma correspondência entre a variedade cultural que os grupos humanos apresentam e a complexidade do imaginário que lhes permite multiplicar de forma tão estrondosa a realidade. A atitude subjectivista defendida por Vermeulen prova precisamente que a multiplicidade de culturas é possível porque o imaginário humano tem a capacidade de multiplicar a própria realidade, trabalhando-a, moldando-a, diversificando-a e continuando-a desse modo através das gerações. O que nós pretendemos precisamente demonstrar é como a cultura de Carlão reflecte essa possibilidade de conceder um cunho especial à realidade, que caminha a par e passo com a capacidade que a mente tem de especializar a aparente homogeneidade natural que se apresenta aos sentidos em visões do mundo diferentes. Se fosse possível adoptar uma única expressão para definir este *trabalho* operado pela mente humana, diríamos, como Handler, que a identidade cultural seria a forma pela qual a própria cultura seria objectivada.¹⁸

3. Os processos de identificação

A sedimentação das coisas na mente sob a forma de “objectos mentais” e representações seria então o processo de elaboração, em estado ainda bruto, dos referenciais da identidade cultural de cada grupo social em particular. As *coisas*, aqui apresentadas como os lugares de valor significativo

¹⁸ Citado por Silvano in Ethnologia 12-14: 368.

para a mente humana e que existem entre outras “coisas mais vulgares” (o plano)¹⁹, acumular-se-iam na memória social ao longo de gerações, que lhes daria um tratamento especial de modo a que essas mesmas coisas fossem elevadas ao estatuto mnemónico de referência comum de vivência em sociedade.²⁰ As mesmas coisas, assim trabalhadas pela mente humana, seriam por isso sujeitas a um *tratamento simbólico*, para utilizar a expressão de Dan Sperber (1974a), que as relevaria das restantes, transformando-as em espécies de âncoras culturais, no mesmo sentido em que Moscovici (1984a) as entendia. Estaríamos, portanto, no campo da formação das representações sociais, ou, melhor dizendo, no campo da cultura enquanto uma reunião de *práticas significantes* (cf. Hall, 1997: 2), um processo de conceptualização do mundo e da sociedade (Kuper, 1992) – pedra angular da formalização mental da *diferença* entre as várias conceptualizações de sociedade possíveis (Moura, 2002).

É um ponto assente que a diferenciação social é a base para a construção do sentimento de pertença, que progride para a identidade (Machaqueiro, 2002). Esta é, pelo seu carácter uniformizador, um dado construído pela cultura, que se encarrega de “comprovar” a origem comum de todos os povos, utilizando para isso ferramentas políticas, económicas, sociais e simbólicas (id., ibid.: 337). Todavia, a pertença deriva de um trabalho, sempre em reelaboração, de racionalização das diferenças que se descobrem sobretudo pela contextualização das actividades sociais em campos de tensões mais ou menos complexos (Bastos, op. cit.: 16). De igual forma, não é menos verdade que a identidade cultural caminha em alternância com este sentimento de afeição entre os elementos de um grupo social concreto e entre eles e o seu meio. A identidade, radicada assim na diferença,

19 Julgamos interessante, à guisa de ilustração do que acabámos de dizer, tomarmos em conta uma comunicação apresentada pelo Professor Carvalho Rodrigues no Institut Franco-Portugais, em Lisboa, no já longínquo ano de 1993 (não retive uma data mais precisa). O conferencista começou por pedir que apagassem todas as luzes do auditório, tendo, em seguida, acendido uma lanterna dirigindo o feixe para o ecrã. Ao ser indagado sobre o que via, um dos assistentes da conferência respondeu que via um ponto luminoso. Carvalho Rodrigues corrigiu o assistente dizendo que o que ele realmente via era um plano escuro com um ponto luminoso no centro. Este exemplo serviu para o conferencista demonstrar a razão pela qual as cassetes vídeo de marca Beta, apesar de terem maior qualidade, eram preteridas em favor das cassetes VHS. Segundo ele, a quantidade de informação (entenda-se, publicidade) relacionada com estes suportes era muito superior à relacionada com aquele, optando o consumidor pela compra de um material de menor qualidade mas com maior promulgação nos meios publicitários. Para o nosso caso, podemos entender que o plano é o espaço menos significativo que rodeia qualquer espaço com significado intenso. A tendência da percepção dos sujeitos (mesmo a dos investigadores) é isolar os elementos significativos do plano que lhes dá o próprio sentido. É precisamente nesse enorme plano esquecido que se encontra muitas das vezes o sentido dos lugares tomados como referências, como nos lembra Augé (“As formas do esquecimento”, Íman, Almada, 2001).

20 Como refere Georges Vignaux (2000: 28), “o objecto, ou o que pensamos dele, faz parte da realidade, mas também é construído pela linguagem e produzido pela experiência. Cada “objecto” é uma forma emergindo de uma matéria, da mesma maneira que um desenho se destaca do fundo, de um suporte de papel.”

seria a forma mais elaborada que a chamada *selecção social* assumiria, pois que, a pretensa uniformização dos estilos de vida, ancorados nas referências sedimentadas na memória colectiva, apenas vigora num dado contexto geográfico, social e histórico, sendo difícil descobrir os limites a partir dos quais uma homogeneidade, localmente concebida, cederia o lugar a uma outra. Descobrir a localização destes limites implicaria conhecer o ponto a partir do qual acaba o “eu” e começa o “Outro” (Augé, 1989: 19-33).

A “coisa”, diferente do “objecto” (que é socialmente construído e metonimicamente adoptado), terá, então, neste complexo processo de interacções (homem-homem e homem-meio), um papel fundamental. É por isso que partimos do estudo dos lugares para daí tentar descobrir as referências que melhor representam a diferença cultural entre esses mesmos lugares, como aliás lembra Philippe Descola.²¹

Contudo, é necessário relembrar que a identidade cultural não se resume nem reflecte apenas este macro-contexto material povoado por coisas mais ou menos distintas e contrastivas. Sabe-se que a identidade cultural é um conceito problemático por excelência; ela deriva de um intrincado processo de avaliações sociais e, por isso, e pelo facto de essas avaliações serem socialmente determinadas, um grupo apenas existe enquadrado em micro-contextos que resultam do jogo de tendências que ele próprio despoleta. Assim sendo, é, como indica Machaqueiro (id.), praticamente impossível conceber a própria ideia de identidade cultural, visto que destas tendências e daquelas tensões derivam imensas possibilidades práticas, que em nada abonam a ideia da existência de identidades culturais uniformizadas e pacificamente assumidas a um nível espacialmente definido.²² De facto, no espaço de uma aldeia podem existir grupos organizados à volta de referências culturais que não se enquadram com a ideia de uma identidade comum assente em referências mais antigas e representadas por modalidades de comportamentos tradicionalmente assumidos, seja na forma de enunciados orais ou escritos, seja na forma de rituais mais ou menos rígidos. A verdade é que, nos

21 Nas suas próprias palavras: “(...) the principles of the construction of social reality are primarily to be sought in the relations between human beings and their natural environment.” (“Societies of nature and the nature of society”, in Adam Kuper (ed.) *Conceptualizing society*, Routledge, London and New York: 109).

22 Vimos já como se pode minimizar este problema (vide nota 11 supra).

nossos dias, existe uma multiplicidade de factores que têm de ser considerados – e que na sua maioria provêm de fora – e que orientam mais os comportamentos do que os veículos tradicionais do saber, outrora considerados únicos na socialização dos indivíduos.

O problema é de tal forma complexo que, hoje, se torna praticamente impossível conceber a ideia da existência de culturas objectivadas apenas de acordo com uma tradição, tal como a escola de Jorge Dias oportunamente comprovou. Hoje, as casas – e a cultura material em geral – já não reflectem fidedignamente um estilo de vida particular. A arquitectura visível numa aldeia assemelha-se mais às antigas *miscelâneas* que os colecionadores reuniam do que a uma classificação ordenada de formas típicas que reflectem a manutenção de apenas um modo de viver comum a todos os actores sociais implicados na construção da identidade cultural, seja esta de que tipo for (étnica, local ou de classe). O tempo é de integração de referências, mesmo que estas pareçam, à primeira vista, não se coadunar com a matriz tradicionalmente aprovada e continuada. É esta mudança na valorização das coisas que faz com que aquilo que era do Outro passe a ser também do eu. A distinção entre o eu e o Outro nunca pareceu tão fictícia e tão *construída*.

Apesar de tudo, é mais necessário do que nunca estudar a identidade cultural, mesmo parecendo que é mais exacto falar, hoje, de desidentidade (Moura, op. cit.: 361). No mínimo, é possível falar de um outro tipo de identidade cultural; aquela em que a racionalidade caminha a par com a não racionalidade. Este velho problema, levantado já por Lévi-Bruhl²³ é hoje, mais do que nunca, actual. De facto, a manutenção de um corpo de referências estável (sistema de valores) demonstra ser um dos principais desafios para a continuidade das tradições que outrora distinguiam as culturas umas das outras. Os acontecimentos que antes tinham um papel fundamental para a manutenção da identidade cultural, sobretudo em escalas espaciais reduzidas (como aldeias) adquirem hoje uma função de entretenimento, esvaziando-se da sua sacralidade ritual. Embora este seja um problema que também se verifica em Carlão, será possível ver que a mudança dos critérios

23 Sobre esta questão falaremos adiante com mais detalhe, todavia, elucidamos, desde já, que a não racionalidade não se confunde com a irracionalidade, incluindo no seu campo semântico não apenas esta, mas todos os tipos de enunciados ou considerações cuja compreensão exija omitir os princípios de explicação científica (assentes na interpretação dos fenómenos e dos comportamentos com base em relações lógicas de causa-efeito).

de valorização das coisas não lesa necessariamente a manutenção do *status quo*. Na verdade, parece que tais acontecimentos se revestiram de outras valorizações que atraem outro tipo de participantes (sobretudo turistas) e agregam outro tipo de atitudes (mais ou menos desviantes). Esta capacidade de revestimento das referências funciona assim como uma espécie de caminho para a multi-valorização das coisas. E é precisamente nesta plasticidade das referências culturais que se continua a investir simbolicamente, mesmo que o seu sentido original não seja o mesmo que a ortodoxia faz supor. A *doxa*, ou a liberdade de interpretação por parte de outros actores sociais, ao invés de funcionar como uma irracionalidade – ou uma demência, no dizer de Maria da Conceição Moura – demonstra que só assim é possível à matriz cultural tradicional permanecer lado a lado com a mudança.

Para melhor se entender o modo pelo qual persistência e mudança coexistem, não nos podemos deter apenas no carácter flexível da incorporação das referências culturais. Não são apenas as *práticas significantes* que mudam. Elas mudam porque o contexto social e histórico é mutante. Por isso, devemos encarar a mudança como um processo interactivo, em que mente e meio se confrontam e em que as representações e os objectos tendem à adequação (e não à desadequação, como faz pressupor o termo “desidentidade”). Na falta de melhor termo para definir esta necessidade de equilíbrio entre a representação e o que é representado, adoptamos o conceito de “bosão”²⁴, para definir o *lugar comunicante* que estabelece associações (e, conseqüentemente, distinções) entre as representações e os objectos, revelando a intensa potencialidade de conectividade entre os elementos que compõem qualquer informação. Considerando-se, assim, a pertinência do conceito, deveríamos concordar que cada tipo de objecto teria um campo de integração típico na mente. A inclusão desse objecto na matriz de referências culturais exigiria, portanto, uma identificação entre o meio e a mente. Caso esta não possuísse a representação do

24 O conceito de “bosão” é aplicado na física quântica para referir as forças responsáveis pela atracção ou repulsão dos átomos. Este conceito assenta no princípio da física segundo o qual a matéria tem tendência a propagar-se infinitamente, ajustando-se, esta propagação, aos constrangimentos presentes no espaço. Assim, na física não existem elementos isolados. Cada átomo interage com outro, formando-se, sendo esta interacção a responsável pela formação de estruturas atómicas, que, como se sabe, identificam, segundo as forças de interacção entre os átomos, o peso de cada estrutura, definindo a força necessária para que se estabeleçam campos de atracção ou repulsão (conectividade). Na sociedade, podemos entender estas forças de interacção como os meios através dos quais os objectos e as representações se agrupam em estruturas específicas, segundo o peso (valor) que é atribuído a cada estrutura. Assim, a título exemplificativo, o bosão que põe em interacção o alimento e o corpo terá um valor diferente do bosão responsável pela interacção entre o estatuto social e a sociedade. É de acordo com estas “forças” associadoras que se define a própria pirâmide das necessidades (Maslow, 1943).

objecto dado, seria necessário criar uma (mesmo que a sua criação derivasse da capacidade de transformar o desconhecido em maravilhoso). Mas, o efeito do “bosão social” não se verificaria apenas através do processo de adequação entre os objectos e as representações; primeiramente, ele verificar-se-ia no procedimento imediato de confrontação do indivíduo com a matéria, portanto, no processo de adequação entre o objecto e a coisa.

A interacção dos elementos carregados de energia qualitativamente mensurável far-se-á então em três momentos, interrelacionados por dois processos de adequação em que os bosões sociais, i.e., os canais de comunicação, desempenham um papel fundamental: o primeiro momento manifesta-se pela “coisa” dada a conhecer, o segundo pela adequação dessa coisa a um conteúdo objectivo socialmente construído e, finalmente, o terceiro pela associação desse conteúdo objectivo (objecto) a uma forma (representação). Na passagem de um momento para o seguinte estão implicados trabalhos que classificam, categorizam e representam a informação com que o sujeito se confronta. Esses “trabalhos” são o equivalente, argumentamos desde já, aos bosões, que põem em confronto os dois polos com cargas energéticas assimétricas. A atracção (convencionalização) ou a repulsa (desvio) entre a coisa, o objecto²⁵ e a representação medem as suas forças através do jogo que os meios de comunicação desempenham. Estes operam a diferentes escalas. À escala local (ao nível de uma aldeia, por exemplo) a comunicação faz-se primeiramente através dos mecanismos perceptivos que o corpo possui, transmitindo-se a informação, assim adquirida para uma escala mais ampla, a social, em que a mesma é decantada e categorizada de acordo com matrizes socialmente adquiridas e

25 A noção de “objecto” é diferente da de “coisa”, pelo que utilizamos os dois conceitos para referir aspectos diferentes da realidade. Esta distinção segue a que foi apresentada por Ernst Cassirer (1972) e explicada por Georges Vignaux (2000), segundo a qual, uma coisa é dada como real, i.e., emerge da matéria e apresenta-se ao sujeito como algo extremamente variável, colocando-se, no dizer de Richard (1990) no nível de tratamento cognitivo infra-semântico; e, um objecto é construído pela mente, retirando-se-lhe as características acidentais das coisas a fim de se construírem figuras que agrupam a essência imutável delas, sendo, portanto, espécies de protótipos e colocando-se já no nível de tratamento cognitivo semântico, constituindo, para utilizar a linguagem de Kant, representações intuitivas. A representação é já o resultado do trabalho da objectivação, tornando os objectos em elementos conceptuais e reduzindo-os a invariâncias abstractas, sendo, na verdade, esquemas cognitivos dos objectos, situando-se por isso, para seguir o raciocínio de Richard, no nível de tratamento cognitivo que trata o significado com o objectivo de se elaborarem decisões de acção. Esta distinção será explanada mais à frente, quando analisarmos em concreto a maneira como se forma o sentimento de pertença a partir das referências culturais, vendo também como é que estas referências são criadas. Neste ponto, fica, portanto, assente, que utilizamos a noção de “coisa” para designar a realidade material que é dada à mente, sendo o espaço a principal coisa; e a de “objecto” para designar as referências culturais que foram sujeitas a uma categorização e que servem de interface entre o espaço e a acção. Como veremos adiante, tanto a “coisa”, como o “objecto”, como a “representação”, cumprem uma função específica na formação do sentimento de pertença, pois que desenham a tal relação íntima entre o espaço e a mente; além de serem elementos funcionais, são também o resultado do tratamento cognitivo da realidade – é por isso que aceitamos como caminho para a confirmação ou infirmação desta hipótese, o que foi proposto por Morel e Thiesse, pois que nos permite articular as representações, os objectos e as coisas.

propagadas, elevando-se, finalmente, a informação, ao estatuto de imagem mental, de representação, que adquire o seu *lugar* em taxonomias mais ou menos rígidas.

O princípio de que partimos é o de que a passagem da matéria à ideia (e vice-versa, porque de nada serve a ideia sem aplicação) se faz num processo dinâmico, em que os meios de propagação da informação são fundamentais. É precisamente aqui – continuamos a argumentar – que encontra o carácter dinâmico da identidade e que faz com que esta, ao invés de ser encarada como um modelo estático do estilo de vida de dado grupo, tenha de ser entendida como um *processo*.

3.1. História e Memória – da acção ao esquema operativo

Ao considerarmos a identidade cultural como um processo estamos a seguir a ideia de Pereira Bastos (op. cit.: 16) segundo a qual, a identidade deve ser vista como algo inacabado e *composto* por estruturas que se comportam sobre um fundo dinâmico.²⁶ Para estudarmos a identidade cultural temos, por isso, que valorizar o contexto histórico e social em que as representações são formadas. Este estudo tem, por sua vez, que confrontar a cultura com a consciência que os actores sociais têm dela: aquilo que denominamos como “a cultura da cultura”.

Através do estudo da “cultura da cultura local” esperamos, assim, descobrir a especificidade das relações empáticas que os autóctones têm com o meio, almejando, deste modo, a *construir* uma espécie de documento de identidade carlonense. Estas “relações empáticas” entre o homem e o meio são, em concreto, aquilo a que Descola (1992:110) chamou *esquemas operativos* – diferentes dos *níveis de tratamento cognitivo* da realidade propostos por Richard (1990, vide nota 9) e que se entrelaçam em todos os esquemas -, que se podem resumir, de acordo com Vignaux (2000:32), em: percepção (aquisição da coisa), categorização (objectivação ou figuração da coisa), classificação (valorização do objecto) e significação (representação do sentido social da coisa). Esta formulação segue a teoria de

26 O estruturalismo dinâmico defende que as formalizações estruturais, construídas e fixadas pela sociedade com base em oposições linguísticas, são intercaladas por “fases” de mobilidade (na psicanálise, os fantasmas que ligam os estados de espírito, transportando, entre as situações, um contexto necessário à compreensão dessas mesmas situações) (vide Bastos (1988) “A mulher, o leite e a cobra”, Rolim, Lisboa).

Cassirer que identificava aqueles esquemas operativos com as *formas simbólicas*²⁷ que as experiências humanas assumiam, a saber, a actividade (cujo nível de experiência é a percepção), a representação intuitiva (cujo nível de experiência é a intuição ou figuração na mente) e a significação (em cujo nível de experiência se situam a conceptualização e o pensamento teórico).

Estes esquemas operativos, que o corpo humano utiliza para se afeiçoar a um espaço ou a um grupo, são os canais (cf. bosões) através dos quais se faz a comunhão entre a mente e o meio, bem como o modo como essa comunhão se efectiva na sociedade. Por isso, entendemos que é fundamental compreendermos a maneira pela qual as relações entre a mente e o meio se desenvolvem para tentarmos descrever o processo de formação do sentimento de pertença.

A identidade cultural acaba, assim, por se apresentar como a cristalização do processo cognitivo que familiariza o sujeito com o mundo (físico e social) e consigo mesmo. É por isso que Cassirer (1969) adianta que o auto-conhecimento, i. e., o saber *quem somos*, é o objectivo último da cultura humana, ademais, confirmado pelas questões que a filosofia clássica levantou – e que se mantêm actualmente – e que acrescentam àquela dúvida outras, tais como, “de onde viemos?” e “porquê?”. Em nosso entender, as respostas a estas questões são as que se põem quando falamos de *pertença* ou de *identidade*. É por isso que não podemos contorná-las quando ousamos estudar o processo de formação do sentimento de pertença (como vimos, o patamar que permite aceder aos princípios de formalização da identidade).

Para estudar o processo de formação do sentimento de pertença partindo do pressuposto da existência de uma relação íntima entre a mente e o meio, temos de considerar que a identidade cultural resulta da confrontação e/ou adequação feita a todo o momento entre as representações (que são o culminar dum trabalho de (re)conhecimento das referências dadas ao sujeito pela tradição, através da socialização, e que, por isso, são as impulsionadoras das práticas e as garantias da integração social) e as coisas representadas (que constituem a matéria-prima do trabalho de

27 Sobre o conceito de “forma simbólica” ver Cassirer, Ernst (1972), “La Philosophie des formes symboliques”, vol. 1, Paris, Minuit.

atribuição de significado à sua potencial conectividade, de que resultam conjuntos complexos de coisas que se articulam; sendo, de facto, elementos de esquemas funcionais em estado bruto). Ora, essa confrontação é empiricamente executada e reflecte-se nos ideais que presidem à construção social da realidade. É por isso que não se pode separar a *racionalidade* da *historicidade*.

As duas maiores vertentes de análise da identidade que Bromberger, Collomb e Centlivres (1989) apresentam – a ontológica ou culturalista e a histórica e contextualizante – demonstram como a “racionalidade” e a “historicidade” têm sido estudadas isoladamente pelos investigadores.²⁸ Um trabalho que consagre, dentro dos seus próprios limites, ambas as vertentes de análise, ao invés de correr o risco de interpenetrar duas dimensões da vida social distintas, tem a vantagem de se reger por princípios de explicação que se adequam à vida social (pois que o que uma vertente fornece – a sincronia – a outra complementa – a diacronia). É realmente difícil, senão impossível, separar o presente do passado (sua razão de ser). Porém, concordamos que enveredar pelas duas vertentes de análise é praticamente impossível, sob pena de descurarmos muitas informações e/ou reflexões importantes. Para tentar minimizar os efeitos de tal risco, adoptamos uma perspectiva cognitivista dos processos identitários.

Esta perspectiva permitir-nos-á explorar sobretudo os pontos que estão incluídos em ambas as perspectivas indicadas por Bromberger, Centlivres e Collomb, o que, como se pode ver, não colide com a adopção da abordagem de Morel e Thiesse. Por um lado, consideramos a identidade como um projecto convergente de vontades (de que a partilha do espaço e do discurso são os melhores exemplos), remetendo essa partilha para a promulgação de um sentido uniformemente

28 - Já tivemos oportunidade de apresentar, na generalidade, esta distinção (vide pág. 9 supra), todavia. Convém atentar no que dizem os autores. Assim, a primeira vertente de análise caracteriza-se por... i) ...se pretender evidenciar os conteúdos objectivos das identidades (indicadores culturais) diagnosticando-se os traços de diferenciação através duma análise substantiva e contrastiva dos factos; ii) ...se construir uma tipologia dos lugares e das propriedades da identidade; iii) ... se ver a identidade como um projecto de grupo (identidade como convergência); iv) ... se privilegiar o aspecto émico em relação ao ético; v) ... ser dada importância aos traços linguísticos na definição das identidades, aparecendo a cultura (de acordo com Séguy) como relevando dos processos de comunicação internos ao grupo (do ponto de vista semiótico). A segunda caracteriza-se por... i) ... a identidade se encontrar inserida em quadros culturais estruturantes e constrangedores que são os hábitos e as memórias, aquilo que se denomina de “imaginário regional”; ii) ... os actores operarem escolhas de identificação variáveis mediante vários factores, visto que estão incluídos em espécies de “nebulosas” culturais e sociais; iii) ... a identidade poder estudar-se de duas formas: partindo-se do diagnóstico das relações contingentes com o estrangeiro e partindo-se da constatação de que o estrangeiro é afinal alguém que cumpre determinadas práticas convencionadas, assumindo uma imagem para o autóctone de forasteiro ou falso desconhecido (como no caso da exogamia).

valorizado; por outro, entendemos a memória como o ingrediente fundamental da identidade, reflectindo-se nos hábitos e repetindo-se ao longo dos tempos. A conformidade destas duas perspectivas justifica-se pela presença do espaço como denominador comum.

As vantagens da adopção destas orientações epistemológicas não esgotam, obviamente, o problema da identidade cultural, pelo que, ao valorizarmos o estudo das dimensões do espaço e das referências da identidade, procuraremos estudar também o contexto histórico e social em que uma e outra adquirem sentido, entendendo desde já que, sem um esforço de localização das referências da identidade no espaço e no tempo, não será possível atingir-se um conhecimento capaz do modo como a identidade carlonense é constituída e de como se tem vindo a formar. Por estas razões, o espaço e as referências – entendidas estas, como se disse, como as formas de transmissão da tradição mais convencionalizadas –, perpassarão longitudinalmente toda a nossa análise.

A preocupação de articular a perspectiva ontológica e culturalista com a histórica e contextualizante justifica-se também pelo facto de, desta forma, podermos ousar construir um modelo de análise da identidade cultural que seja válido não apenas para uma aldeia, mas também para um grupo mais restrito ou mesmo mais amplo. É neste sentido que Bromberger, Centlivres e Collomb entendem o problema da identidade, como algo que tanto é local como global, como algo que é tão possível estudar na nossa sociedade, como noutra qualquer; porque, o que importa verdadeiramente no estudo da identidade cultural, no exacto momento em que a estudamos, é encontrar modalidades válidas para o seu estudo. Como os autores referem, entre o local e o global, a identidade apenas muda de escala, mantendo-se a sua formação e manutenção semelhante, quer estudemos uma região, quer estudemos um país ou mesmo o mundo inteiro (para seguir a sua ordem de ideias).

Na verdade, situamo-nos num tempo em que se fala constantemente de “globalização” ou de “comércio livre”, noções decorrentes principalmente da grande evolução tecnológica dos sistemas de informação. Este contexto sócio-histórico traz consigo, todavia, várias consequências que podem parecer paradoxais. Entre as mais importantes, que todos os dias se podem ouvir e ver

nos noticiários que passam nos vários meios de comunicação social, emerge *o discurso da pertença*. Pertença a um povo, pertença a um território, pertença a um credo, etc. Uma das principais formas em que esta “pertença” se objectiva é a defesa, seja das tradições, das pessoas, ou ainda dos estados. Um factor que veio agravar este discurso da pertença nos últimos tempos foi o infeliz atentado que vitimou milhares de pessoas nos Estados Unidos. Ao mesmo tempo, a luta pelos territórios tem-se vindo a incrementar, marcando o contexto histórico-social actual que, constantemente, nos alerta para a questão da reafirmação dos regionalismos e dos nacionalismos um pouco por todo o lado. Em virtude da coexistência da globalização e da regionalização não parece descabido, portanto, associar o “movimento globalista” ao “movimento regionalista”.²⁹

A inter-relação do espaço e da mente não é um objecto de estudo novo na antropologia. Na verdade, esse problema esteve implicitamente presente nos primeiros trabalhos que pretenderam estudar as questões da organização social das sociedades ditas primitivas e que se prolongam nos nossos dias. De facto, desde que a etnologia europeia e os estudiosos do folclore se concienzalizaram de que os estudos levados a cabo de acordo com uma distinção de áreas culturais³⁰ resultaram em comparações de modos de organização social, a atitude antropológica modificou-se e assistiu-se a uma procura de explicação dos fenómenos culturais dessas regiões enquadrados numa lógica de análise que ressaltava sobretudo os aspectos das suas próprias culturas. Por outras palavras, o europeu tomou consciência de si mesmo, enquanto objecto antropológico, a partir das

29 Ver Thiesse, A-M. (2000), “A Criação das Identidades Nacionais”, Lisboa, Temas e Debates. Este trabalho testemunha o (re)surgimento das identidades nacionais europeias como consequência da globalização, bem como a crescente preocupação que hoje o estudo da identidade cultural suscita no meio académico.

30 Ver especialmente Goody, J. (1977b), *The Domestication of Savage Mind*, Cambridge, pp. 7-25. São inúmeros os trabalhos existentes que se orientaram por uma lógica “regionalista”. Não podendo referir todos, apresentamos aqueles que mais influência tiveram na evolução da própria ciência antropológica. Antes disso, tomemos em atenção que, ao critério de zonamento de áreas culturais no mundo se segue um critério de diferenciação substantiva dos fenómenos sociais, como se cada “região” do globo estudada pelos investigadores tivesse particularidades culturais que a distinguiam de qualquer outra, predominando na análise dos pesquisadores - como Goody os apelida - aqueles fenómenos que aparentemente se apresentavam como mais destacados. Assim, vemos surgir grupos organizados de investigadores que se classificaram de acordo com a área cultural em que intervieram. Então aparecem os africanistas (preocupados principalmente com os aspectos políticos e rituais das culturas africanas), os americanistas (que deram o ênfase da sua análise ao xamanismo e à mitologia), os oceanistas (estudo sobre o sexo e o temperamento) e os orientalistas (que estudaram sobretudo o fenómeno do nomadismo). Os primeiros foram representados por Evans-Pritchard (1937), de cujo trabalho resultou a obra conjunta com Meyer Fortes sobre os sistemas políticos africanos (1940), e Mary Douglas (1967), sobre a troca simbólica, entre outros; os segundos foram representados sobretudo por Lévi-Strauss (1953), sobre a mitologia e Howard Becker (1963), sobre o xamanismo; os terceiros, por Margareth Mead (1949), Malinowski (1921) e Raymond Firth (1929); e os últimos por George Simmel (1908), sobre o Islão, Leach (1964), na Birmânia, Louis Dumont (1977), na Índia. Ver também os trabalhos de Durkheim e Mauss (1903), Mauss (1904), Halbwachs (1925, 1938 e 1950); no contexto específico do espaço como representação e garante de identidade: Lévi-Strauss (1953, 1955 e 1956); etc. Para uma investigação inicial, ver o excelente ensaio de Filomena Silvano (2001), “Antropologia do Espaço – Uma introdução” Oeiras: Celta Editores, onde aquele que enceta a sua investigação no estudo do espaço e da sua importância na construção social da sociedade pode encontrar as principais directrizes de análise.

investigações levadas a cabo no seu exterior geográfico, encarando este como um campo onde se podiam verificar repercussões mais ou menos idênticas dos mesmos problemas que existiam nas sociedades europeias.

4. O local e o global

Aqueles trabalhos, regidos por uma lógica de análise comparativa (onde se destacou sobretudo a análise estruturalista), tenderam a encontrar planos comuns onde se poderiam aproximar as diversas *nuances* culturais com o intuito de reduzir a diversidade humana a uma similaridade mental universal, de cuja perspectiva o trabalho de Lévi-Strauss (1954) se nos apresenta como o mais sintomático. Mas, como poderiam as generalidades humanas coexistir e conviver com o dado empírico da diferença cultural?

A discussão deste problema revelou-se fundamental para que se pudessem descobrir novos métodos de análise e novas atitudes de investigação mais de acordo com o realce da relatividade cultural. Esta discussão, aliás, fornece o contexto da definição das duas atitudes maiores perante a(s) mentalidade(s) humana(s) e que presidiram ao evoluir da própria antropologia como ciência: a atitude iluminista (generalista) e a romântica (particularista).³¹ Mas, por agora, interessa-nos sobretudo estudar os factores que estiveram na base da polémica que resultou da polissemia do conceito “cultura” e trazê-los para este trabalho com o objectivo de estabelecermos uma noção de delimitação cultural pacífica.³²

Como vimos,³³ a delimitação dos territórios segundo a perspectiva da aparente especificidade cultural mostrou-se uma construção do analista que, com a "classificação" das áreas culturais, procurava respostas para a imensa variedade cultural que constituía o mosaico das especificidades

31 Vide especialmente Tambiah (1990) e Shweder (1997).

32 Como refere Sperber (1992), o saber dos antropólogos reside na maneira como estudam objectos que sejam universais (na sua natureza) e particulares (no seu sentido).

33 Nota 29, supra.

mentais dos povos estudados. Entende-se, portanto, que estas delimitações resultavam do esforço ideológico de tentar rotular as diferentes sociedades e grupos humanos mediante os atributos que não eram mais do que tendências próprias dos investigadores, não isentos do contexto ideológico em que se enquadravam as suas investigações³⁴. Na verdade, a distinção entre uma cultura e outra não se encontraria na presença ou ausência das várias manifestações sociais, mas sim na sua configuração segundo critérios de classificação diferentes, de acordo com as especificidades físicas e históricas de cada povo. Segundo Goody, aqueles investigadores confundiram a identidade cultural com as escalas da identidade, que, estas sim, variam de acordo com a intensidade das relações afectivas tradicionalmente reconhecidas ao longo de determinado território para cuja diferenciação contribui a desigual valorização social dos mesmos eventos e relações.

Um dos fenómenos que alertou Goody para a “viciação” do discurso antropológico foi o nascimento de novas nações outrora consideradas "sem-estado" ou "acéfalas", facto que obrigou os africanistas a reverem a adequação, então defendida, entre etnia e território (cujo trabalho de Evans-Pritchard e M. Fortes é o mais representativo, bem como o de Médard, que se ocupou a estudar a (des)articulação entre o património e o estado). O território, enquanto unidade geopolítica, deixaria de ter razão de ser como reflexo do sentimento de pertença. Na verdade, mediante a observação da ascensão de novos grupos políticos, parecia que, dentro dos limites físicos do território, existia um conjunto de etnias com *identidades específicas*, mais locais que nacionais. A identidade nacional exigiria uma participação social mais alargada, assente numa espécie de solidariedade tão vasta quanto o pedaço de terreno representado pela bandeira, i.e., uma elevada intensidade das relações afectivas entre as pessoas e entre as instituições.³⁵

Vemos assim que o critério espacial (pelo menos no seu sentido amplo) não permite definir com segurança a aparente homogeneidade cultural em dado território nacional, quanto mais no

34 Jack Goody, id.: 9.

35 A este propósito, é útil referir o conceito de senso comum definido por Bourdieu (1997) como o sentido comumente atribuído aos fenómenos e eventos, partilhado pela população geral de um país que adquiriu, a partir de uma formação de base (escolaridade obrigatória), os preceitos gerais que regulam o modo como o mundo é entendido e/ou promulgado pela ideologia nacional vigente. Segundo o autor, sentido comum e ideologia são condimentos inseparáveis da identidade nacional.

globo... A cultura, enquanto resultado da longa interacção homem-meio, terá de ser sempre tomada como o único critério de distinção entre grupos, pois que ela só *tem sentido* considerando-se determinado grupo como referência, revestindo-se de variações que a tornam única nas suas expressões e manifestações, e por isso a tornam identificável/nomeável. Ela é o critério que se mostra, em concreto, em cada grupo e instituição e aquele que une as variedades das manifestações humanas numa cultura humana universal.³⁶

O conceito de “inconsciente colectivo”, introduzido por Mauss na sociologia, veio tentar definir esta aparente homogeneidade cultural.³⁷ A noção de “inconsciente” já tinha sido utilizada por Freud,³⁸ chamando a atenção para a existência de um continente não consciente no sujeito. Este, sem o saber, tinha em si um “Outro”; era, por assim dizer, um “divíduo”. A “transformação” do inconsciente individual freudiano no inconsciente colectivo maussiano assenta no pressuposto epistemológico próprio da sociologia de que o indivíduo é uma formação social, bem como na consideração da existência de *factos sociais totais* (Mauss e Durkheim, 1903; Mauss, 1950 e 1969), nascidos e continuados pelos grupos, sem os quais não poderiam ter qualquer uso, eficácia, ou mesmo existência.

4.1. A identidade cultural como um processo de simbolização da realidade

O “inconsciente colectivo” tornou-se no *leitmotiv* das investigações antropológicas, exigindo uma nova perspectiva sobre a mentalidade e, por correspondência, sobre a cultura e a definição dos seus limites. Mostrou-se então necessário, à etnologia e à antropologia, que revissem a noção de fronteiras culturais. Agora já não seria a exclusividade de haver em certo território expressões

³⁶ Vide, Santos, Margarida (1997), “Entre o local e o global : a cultura como argumento”, Arquivos da Memória, 2, pp. 49-56; Fardon, R. (1995), “Introduction: Counterworks”, in Fardon, R. (ed.), Counterworks: managing the diversity of knowledge, London, Routledge, pp. 1-22.

³⁷ Ele baseava-se na ideia de que, a partir das manifestações culturais particulares, “(...) on puisse appréhender les mécanismes profonds qui rendent les sociétés compréhensibles et comparables.” (Citado por Augé, M. (1989), “L'autre proche”, in M. Segalen (Org.), L'autre et le semblable, Paris, Presses du CNRS, pág. 22).

³⁸ Ver especialmente (1989), “Textos essenciais da Psicanálise – 1: o inconsciente, os sonhos e a vida pulsional”, Lisboa, Europa-América; (1988), “A interpretação dos sonhos”, Lisboa, Pensamento.

culturais próprias que definiria a especificidade de determinada cultura; seriam, bem entendido, as nuances com que o inconsciente colectivo matizava essas expressões. Também não é o limite geográfico que define os limites culturais, mas sim os diferentes tratamentos dados pelo inconsciente colectivo a aspectos sociais universais. Deste modo, os limites das culturas dão lugar aos limites dos problemas.³⁹ Os aspectos sociais universais (temas?)⁴⁰ tornam as culturas, ao mesmo tempo, comparáveis e distintas. As fronteiras culturais não se encontram, portanto, no território (perspectiva exógena da identidade cultural), a não ser que este seja delimitado ritualmente.⁴¹

A comparação entre culturas deve ser feita sempre com base em documentos que reflectam de *facto* o problema. Este imperativo obriga a classificar e seleccionar aspectos sociais universais que sejam preponderantes em determinada cultura objectivamente apresentada. Esses aspectos podem, devido à sua antiguidade ou valor unificante, ter sido tornados símbolos referenciais de cultura, o que os faz representativos locais de dado grupo, ou *emblemáticos*. É a este nível, da distinção dos problemas – que são as práticas e os discursos – que devemos fazer a comparação de culturas com base na apresentação das suas referências de identidade. Ao optar pelo limite dos problemas – ao invés de pelas fronteiras territoriais – para distinguir as culturas, tornamo-las a todas comparáveis nas suas manifestações, e ao mesmo tempo (porque os problemas são temáticos), historicamente específicas. Por outras palavras, considerando que as fronteiras que separam a economia da política não são “coisas” objectivas, mas sim utensílios mentais, os dois aspectos sociais universais podem ser entendidos como representações culturais comuns, que se podem adaptar a todas as variedades culturais, independentemente das suas vicissitudes históricas e dos seus constrangimentos físicos. É assim que se consegue reduzir toda uma diversidade fenomenológica a uma homogeneidade estrutural, onde o que conta não são as modalidades de expressão dos mesmos fenómenos mas sim

39 Vide Segalen, M. (1989), “Les ethnologies de l’Europe”, in M. Segalen (Org.), pág. 13.

40 O conceito de “tema” será utilizado neste trabalho quando se estudarem as referências de identidade. Os seus atributos podem encontrar-se em Trousson, Raymond (1988), “Temas e mitos – questões de método”, Lisboa, Livros Horizonte.

41 A ritualização da delimitação das fronteiras territoriais é mais uma representação de poder do que de identidade. Veja-se o exemplo da abertura diária da fronteira entre a Índia e o Paquistão. Todo o ritual é uma representação, sob a forma de arte performativa, da potencialidade militar e política relativa. Diferentemente, as manifestações de identidade são mais verificadas como reivindicações ou ressurgimentos étnicos em que a população não tem, por vezes, direito a fronteiras geográficas nem a bandeira.

a variabilidade dos critérios de classificação dos mesmos. Da mesma forma, se determinado grupo ou organização toma como fundamental um dos problemas – por exemplo, consideremos que, na Organização Mundial do Comércio, o problema que se distingue é a troca comercial e, na Organização das Nações Unidas é a diplomacia política – esse grupo ou organização *identificar-se-á* com um tipo de acção ou com outro (comercial ou política, seguindo o exemplo) mas isso não significa que uma e outra organização possa ser *nomeada* unicamente como “comercial” ou unicamente como “política” (novamente referindo-nos ao exemplo apresentado), ambos os problemas se complementam nas suas acções, embora um deles seja predominante; i.e., ambas as organizações agem por troca e por diplomacia.

Adaptando o exemplo apresentado ao nível dos grupos étnicos, não será difícil para o analista entender que, espaços físicos bastante próximos apresentem manifestações culturais bastante diferentes e que, *mutatis mutandis*, espaços físicos longínquos apresentem manifestações culturais bastante idênticas.

A vantagem original da análise simbólica (que está na origem dos estudos cognitivistas da cultura) é a de nos dar a possibilidade de se compararem expressões culturais específicas apoiada na consideração de que todas as variedades culturais emanam de uma homogeneidade profunda no que concerne à necessidade de se tratarem os fenómenos socialmente. É esta ideia que nos permite comparar diferentes manifestações culturais, – pois que elas são, *stricto sensu*, expressões diversas dos mesmos problemas – e que torna possível, tão simplesmente, a existência do homem em sentido universal, visto que, ao nível profundo, toda a variedade assenta num plano universal de manifestações de cultura possíveis.

Estes pressupostos, apresentados por Anthony Cohen⁴², e integrados numa lógica teórica que se enquadra nas teorias da antropologia reflexiva pós interpretativista de Geertz, levaram a que se revisse o próprio conceito de Cultura. Como vimos, esta, enquanto apresentada pelo etnógrafo ou pelo antropólogo, é submetida a todo um processo de selectividade da informação que tende sempre

42 Cohen, A. (1989), “A tradição britânica e a questão do Outro”, in M. Segalen (Org.), op. cit., pp. 35-51.

à valorização de um determinado ponto de vista analítico – aquilo a que Goody, chamou egoísmo do analista.

Visto que as delimitações políticas e geográficas não coincidem linearmente com os limites culturais de dado grupo, é necessário reconhecer a mobilidade dos conceitos e entender que a cultura está viva e que o próprio espaço *também* depende da cultura que o ocupa, o que pressupõe a análise da dinâmica das representações e dos objectos, ajustando-se assim o sentido social ao plano mental e a outros tipos de medidas, diferentes do hectare ou do quilómetro quadrado. A atitude cognitivista, defendida neste trabalho, deve-se ao reconhecimento da necessidade de estudar a identidade cultural como o resultado da articulação electiva entre manifestações culturais internas (autênticas) e externas (descontextualizadas) e não como o somatório dos tais elementos de cultura e da distinção entre as manifestações autênticas como “boas” e as manifestações importadas como “más”.⁴³

Uma análise com base nas teorias cognitivas admite uma relatividade estrutural em que o plano simbólico estabelece um campo possível de comparatividade (o que nos permite, através da tradição teórica seleccionada acerca deste assunto, encaminharmo-nos no sentido da concepção das culturas como manifestações "acidentais" das mesmas formas de tratamento simbólico da realidade pela mente humana), servindo, assim, o propósito de articular o local com o global, através da ideia da existência de uma *cultura popular* configurada pelo seu carácter híbrido e tomada como uma articulação gregária de elementos de proveniências diversas, tecidos por uma espécie de sedimentação das representações (a que Alain Morel e Anne-Marie Thiesse⁴⁴ chamaram de cultura

43 Como refere Cohen, a substituição... (...) "des études structurales par l'anthropologie symbolique, et le fait de reconnaître que les significations des symboles sont discutables, contestables, ou, tout au moins, affaire d'interprétation par des profanes, a rendu impérative une mise en lumière de l'hétérogénéité - ou, en tout cas, une étude rigoureuse des limites de la similitude." (op. cit.: 36).

44 Vários foram os autores que estudaram a especificidade da cultura popular - muitas das vezes contraposta à cultura dita oficial e/ou erudita e relacionada com o campesinato, como é o caso de Eric Wolf (1966) e de Pierre Sanchis (1983), todavia, Morel e Thiesse definem-na de forma mais inclusiva. A cultura popular é, assim, uma (...) cultura do uso e do sentido prático, uma cultura da tradição e da memória saída da experiência, enraizada e localizada. Caracteriza-se pela sua imediatez derivada da apreensão operatória das coisas, pela participação do corpo, pelo informalismo das comunicações, subordinando, deste modo, a forma à função. A particularidade do seu saber assenta numa memória dos movimentos, memória dos sentidos aptos a produzir avaliações, que permitem obter, após correcção, um resultado conforme a normas práticas e estéticas, pois que as condições e os elementos de partida nunca são idênticos." ("As culturas populares nas sociedades contemporâneas", in op. cit: 156; tradução e sublinhado nossos).

do quotidiano).

5. Espaços e tempos sociais e referências culturais

O debate entre o universalismo e o particularismo transformou-se também por força do contributo das ideias das investigações da física quântica, verificado a partir dos meados do século XX. A tendência da ciência passou a ser o estudo das relações que se estabelecem ao nível sub-atómico, onde vagueiam corpos que definem toda a estrutura física visível da realidade. A física viu que estes elementos sub-atómicos dinâmicos mantinham reacções variáveis com outros consoante o seu peso, o que mostrou a possibilidade de classificar interacções e de descobrir as partículas responsáveis pela interacção dos átomos (cf. bosões), e daí prever e classificar resultados. As ciências humanas passaram também a considerar a imensa complexidade da realidade social e começaram por localizar cada vez mais os estudos. A tendência do incremento das independências nacionais reivindicadas por grupos representativos de nações mais ou menos apoiados pelo exterior fez com que os movimentos humanos fossem considerados cada vez mais em referência ao seu contexto muito próprio, tanto geográfica, como historicamente. A história, tal como considerada por Bourdieu, mostrava-se apenas como um aspecto visível da realidade. Aquilo que agora se vê decorre de um enorme trabalho passado, que resulta na integração do actor social no grupo de acordo com um estatuto que o persegue desde a infância; estatuto esse que concentra as obrigações sociais e os deveres cívicos estabelecidos em determinado espaço social.

A realidade social aparece então como a “historicização” de determinado espaço. Todo o espaço é impregnado de acção, que, pela sua natureza repetitiva, se tipifica em hábitos, que, por sua vez, se apresentam como comportamentos normais, porque convencionados pelos grupos. A mudança do espaço implicaria, portanto, a mudança de prática, o que faria com que, em determinada cidade, aldeia, bairro, ou casa, se verificassem espaços com histórias próprias, com hábitos

cristalizados, com *culturas* próprias.

O espaço social foi sub-atomizado por Bourdieu, que articulou os jogos de poder (dispostos no xadrez do cenário espacial) com a ideologia e a atitude relativa (entenda-se, expectativa) dos agentes, que incorporaram a estrutura – e por isso são resultados sociais –, sendo esta, por seu lado, estruturada pela manutenção do hábito incorporado. Logo, a realidade social deve, porque histórica, ser correspondida aos agentes concretos que a produzem; sendo a sociedade, não um conjunto aleatório de relações, mas um jogo de posições sociais mais ou menos equilibradas e interdependentes. O espaço social, que é sobretudo um cenário político, deve ser entendido como um constructo polissémico, onde o sentido das práticas varia de pessoa para pessoa e de época para época. É a partir do estabelecimento dos princípios (valores) que estruturam os hábitos de comportamento que podemos ascender ao conceito relativo de *campo social*.⁴⁵ Este é uma espécie de contexto estruturante da prática dos actores que circulam num dado espaço de acordo com a relação de poderes que aí existe,⁴⁶ funcionando estas relações de acordo com vectores negativos (sanções) ou positivos (prémios). O carácter estruturante deste contexto confere-lhe o adjectivo de “cénico”, pois que os actores sociais, apesar de se comportarem de acordo com as limitações impostas pelo campo, são os agentes que dão corpo a esse cenário;⁴⁷ e, através das suas práticas, contribuem para que o processo de estruturação dos hábitos se mantenha. Logo, como defende Bourdieu, assim como vivemos nas estruturas, também as estruturas vivem em nós.

O conceito de campo social é mesmo a base da sua teoria da prática e pretende servir de conclusão original ao debate sobre a predominância da estrutura ou da acção na determinação das configurações culturais. O grande contributo de Bourdieu neste debate foi a introdução da ideia de

45 Ou campo de sentido. Vide Bourdieu, P. (1963), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, PUF; para o conceito de sentido prático (cf. *sens pratique*) ver também, do mesmo autor (1980), *Le sens pratique*, Paris, Minuit; (1997), *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil. Em toda a sua teoria dos campos de sentido, Bourdieu é influenciado pelo debate sobre a relação entre a acção e a estrutura (cf. *agency/structure*), então tomada como problema essencial da corrente configuracionista.

46 O campo apresenta-se em esquemas normalmente definidos em relações de poder entre dominantes e dominados que no conjunto desenvolvem práticas que assentam em interesses divergentes mas solidários ou em interesses divergentes e opostos.

47 O conceito é aplicado por Ortner (1978), segundo o qual, o “cenário” é uma espécie de ampliação contextual de um símbolo que detém uma função destacada na configuração da realidade devido à importância que possui em todo o universo simbólico de determinada cultura. Este conceito será retomado mais à frente, quando tratarmos concretamente do processo de interiorização da realidade. Entretanto, uma referência sintética àquilo que se acaba de dizer pode ser encontrada em Ruy Coelho (1989), “Da antropologia simbólica à antropologia cognitiva”, *Antropologia Portuguesa*, 7, 5-27.

um corpo que, ao mesmo tempo, é resultado dos constrangimentos estruturais e é agente de construção das estruturas. Com base nestes princípios, Bourdieu apresentou a noção de *habitus* (já utilizada por Mauss e por Merleau-Ponty, 1942) segundo a qual, a incorporação da realidade social aparece como o prolongamento das super-estruturas no corpo fazendo deste um ponto de comutação entre a ideologia e o espaço. Este será ao mesmo tempo um resultado (produção, no dizer de Henri Lefebvre, 1974) social e um inibidor das relações sociais. Pela identificação entre a acção e a estrutura, o espaço físico ocupado por determinada sociedade apresenta-se classificado em esferas de acção mutuamente exclusivas, pois que o *habitus* varia de classe social para classe social. É por esta razão que os gestos, as posturas e as próprias palavras derivam do quadro em que foram concebidos, aparecendo o homem com predicativos próprios do seu *estar-em-sociedade*, que se solidifica no *hexis corporal* (a apresentação física e os comportamentos decorrentes da sedimentação das formas habituais de participar na acção conjunta do grupo)⁴⁸. Essa acção conjunta é uma espécie de linguagem que assenta em regras específicas de comportamento, a que Bourdieu chama gramática social. A partir deste ponto de vista, todos os espaços físicos são “socializados” porque aí se desenvolvem práticas específicas, exigindo aos actores sociais que o percorrem comportamentos apropriados às regras convencionais.⁴⁹

A teoria da prática de Bourdieu pode ser aproveitada por nós sobretudo na sua contribuição em desfazer a aparente confusão espacial. Ele não utiliza o conceito “sociedade”, defendendo que esta não existe a não ser como uma base comum sobre a qual assentam os diferentes campos, como uma espécie de plano conceptual, não se manifestando na realidade. O que existe são os campos, que assumem as dimensões várias que compõem a gramática genérica que, *à la limite*, poderá representar esse plano, i.e., o conjunto formado pelo campo económico, o cultural e o social.

48 Bourdieu (1980; 1997; 1998).

49 Neste contexto é importante referir a utilidade das formas convencionais de regência do corpo. Jorge Crespo (1990) mostrou como a disciplina resulta em modalidades complexas de elaboração das posturas, comportamentos e das técnicas de apresentação do corpo que se revestem de um carácter normativo e mesmo ideológico. Algumas das modalidades, sobretudo em termos de maximização das possibilidades biológicas do corpo, passam pelo treino, representando o desporto o ponto máximo de aperfeiçoamento dessas possibilidades (“História do Corpo”, Lisboa, Difel), questão facilmente sublimada pelos Jogos Olímpicos – que representam o máximo de aperfeiçoamento das possibilidades biológicas trabalhadas pela cultura do treino. Ainda sobre esta questão, ver também Leroi-Gourhan (1987), *O Gesto e a Palavra: 2 – Memória e Ritmos*, Lisboa, Edições 70; e David Le Breton (1992), *Sociologie du Corps*, Paris, PUF.

Um outro ponto da teoria de Bourdieu que terá grande importância para o nosso trabalho é a indissociabilidade entre o espaço e a linguagem. Segundo a sua teoria, cada campo é seccionado de acordo com as posições sociais de cada actor que aí se inscreve, sendo que, à partida, todos eles pertencem quer à classe dominante quer à classe dominada (cf. supra). Esta adequação entre o espaço e o discurso rapidamente se transforma em identidade entre espaço e tempo. É por isso que para este autor, a história é a estrutura longa onde se desenham as duas dimensões responsáveis pela objectividade dos acontecimentos, a saber, o *campo* (história reificada) e o *habitus* (história incorporada). Ambas estas dimensões são perpassadas pelas linhas do espaço e do tempo (sendo este nada mais nada menos que a manifestação de discursos e práticas interligados).

Sendo assim, tanto o espaço como o tempo funcionam como planos onde ficam impressos os efeitos da mudança social, constituindo eles próprios movimentos. Emmanuel Kant tinha-os classificado já como estruturas puras do entendimento. De facto, é difícil entendermos seja o que for sem referirmos o “onde” e o “quando”. Esta necessidade de referência do local e do dia (hora, ano, etc.) é imperativa, pois sem a sua referência no discurso não saberemos “localizar” os eventos, logo eles atingirão o estatuto de “coisas” imaginárias ou sem sentido (como o testemunham as locuções “era uma vez...” e “terra do nunca” próprias dos discursos maravilhosos). Este imperativo decorre da relatividade do espaço e do tempo; para que eles se tornem absolutos precisam de ser tornados objectivos, designados com um certo grau de exactidão. Eric Hobsbawm reconheceu a ambiguidade do espaço e do tempo tomados no seu sentido lato. Para ele, a tradição reflecte essa ambiguidade, sendo necessário fazer-se referência a um contexto para se descobrirem as suas origens.⁵⁰

A continuidade com o passado que a repetição de novos valores e normas respeita é, portanto, a razão da sua eficácia. Por sua vez a dicotomia continuidade/mudança não pode ser

⁵⁰ A “invenção das tradições” implicaria uma referência ao espaço e ao tempo, sendo este um factor essencial para a sua continuidade. Nas palavras de Hobsbawm e Granger, a tradição inventada (...) mean a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past.” E. Hobsbawm e T. Granger (ed.) (1983), “The invention of tradition”, Cambridge, Cambridge University Press, pág. 1.

entendida em referência aos termos que a compõem, mas sim tendo-se em conta a imbricação dos mesmos. A cultura poderá resultar da interacção entre o que é convencionalmente tradicional e o que é característico dos novos tempos. É precisamente através deste conjunto que a cultura permanece actual e actualizável. Espaço e tempo não podem, portanto, ser entendidos na sua singularidade.

Anthony Giddens foi um dos sociólogos que maior valor concedeu à relação espaço-tempo, defendendo que os termos são inseparáveis e que organizam a experiência a três níveis, a saber: i) através de uma duração correspondente aos acontecimentos do quotidiano, onde o tempo é reversível (significando que a falta de um ou vários actores não inviabiliza a acção a que esse espaço-tempo está destinado) e é cristalizado nas rotinas e na regionalização do espaço-tempo (o *locale*)⁵¹; ii) através da duração da vida individual (tempo irreversível); iii) através da longa duração supra-defendendo que os termos são inseparáveis e que organizam a experiência a três níveis, a saber: i) através de uma duração correspondente aos acontecimentos do quotidiano, onde o tempo é reversível (significando que a falta de um ou vários actores não inviabiliza a acção a que esse espaço-tempo está destinado) e é cristalizado nas rotinas e na regionalização do espaço-tempo (o *locale*)⁵²; ii) através da duração da vida individual (tempo irreversível); iii) através da longa duração supra-individual das instituições.⁵³

Sendo assim, o estudo da relação espaço-tempo é fundamental para podermos compreender

51 Termo que Giddens aproveita da geografia humana da Escola dos Annales (do geógrafo Hågerstrand) cuja operatividade é a de definir tipos de acções possíveis (à imagem do que referimos sobre a adequação das práticas ao espaço físico e aos acontecimentos naturais aí manifestados) especificando "tipos de espaço" físico que assumem a dimensão de locale – um locus onde o espaço e o tempo se articulam e que é provido de uma determinada arquitectura que serve determinados fins, sendo não contextos de acção social mas componentes desses contextos, elementos a ter em conta no estudo das culturas locais. Ver também, entre outros, O'Neill (1984), "Proprietários, Lavradores e Jornaleiras: desigualdade social numa aldeia transmontana – 1870-1978", Lisboa, Publicações D. Quixote; e (1991), "Espaços Sociais e Grupos Sociais no Nordeste Transmontano", in Lugares de Aqui – Actas do Seminário "Terrenos Portugueses" (pp.141-166), Brian O'Neill e J. Pais de Brito (Org.), Lisboa, Publicações D. Quixote.

52 Termo que Giddens aproveita da geografia humana da Escola dos Annales (do geógrafo Hågerstrand) cuja operatividade é a de definir tipos de acções possíveis (à imagem do que referimos sobre a adequação das práticas ao espaço físico e aos acontecimentos naturais aí manifestados) especificando "tipos de espaço" físico que assumem a dimensão de locale – um locus onde o espaço e o tempo se articulam e que é provido de uma determinada arquitectura que serve determinados fins, sendo não contextos de acção social mas componentes desses contextos, elementos a ter em conta no estudo das culturas locais. Ver também, entre outros, O'Neill (1984), "Proprietários, Lavradores e Jornaleiras: desigualdade social numa aldeia transmontana – 1870-1978", Lisboa, Publicações D. Quixote; e (1991), "Espaços Sociais e Grupos Sociais no Nordeste Transmontano", in Lugares de Aqui – Actas do Seminário "Terrenos Portugueses" (pp.141-166), Brian O'Neill e J. Pais de Brito (Org.), Lisboa, Publicações D. Quixote.

53 Giddens (1984), "The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration", Cambridge, Polity Press; ver também, do mesmo autor, (1988), "Dimensões da modernidade", Sociologia. Problemas e Práticas, 4, pp. 237 e segs.

a cultura e a identidade da população carlonense. A sua importância reside precisamente na consideração de que esta relação é o efeito da regionalização do espaço em quadros de acção mais ou menos limitados; logo, partindo do conceito de *locale*, podemos ousar descobrir a configuração cultural de determinada área. Esta configuração aparecerá obrigatoriamente sob a forma de combinações de “locais”, tanto mais restritos quanto mais especializadas forem as funções possíveis em determinado contexto físico.

Os elementos fundamentais do *locale* são, portanto, o espaço e a memória nele contida e por ele emanada (aqui representante do tempo). Foi por esta razão que elegemos o conceito de *lugar de memória* para definir os *locales* que exercem funções importantes na configuração da identidade dos actores sociais por fazerem referência a acontecimentos que ocupam uma posição importante na memória colectiva. Assim sendo, a memória é a responsável pela desigual valorização dos acontecimentos, logo, pela desigual valorização do espaço.⁵⁴ É esta, aliás, a conclusão a que chega Guy Barbichon quando diz que as culturas particulares se formam pelas *condições* e inscrevem-se num *espaço* e num *tempo* podendo estes ser ou não organizados.⁵⁵ As *condições* que o autor refere são as possibilidades de exploração das práticas sociais em determinado meio e que se organizam na memória, estabelecendo-se assim o que é apropriado e o que não é. O fundamento da identidade encontrar-se-ia precisamente nesta especialização das práticas, relacionadas com as tais possibilidades permitidas em dado espaço e tempo.

A originalidade da tese de Barbichon não se encontra na sua consideração do espaço e do tempo como critérios de definição de lugar; como vimos, essa ideia provém já de Giddens, senão mesmo de Aristóteles⁵⁶. O que deve reter-se das ideias de Barbichon é a distinção que ele opera

54 A “memória”, nas suas várias formas, concentra em si as duas atitudes de análise apresentadas por Bromberger et al: ela constitui-se na mente e enraiza-se na história.

55 “Les cultures particulières peuvent être inscrites dans un espace, continu ou discontinu, dans la fixité ou le mouvement : aux populations non organisées est associée la notion « d'espace », ou « d'aire » ” (...). “Aux populations organisées est associable la notion de territoire (espace traité socialement) puisque maints groups « intégrés » cherchent dans l'aire où ils exercent à s'assurer des points reconnus d'établissement. L'inscription d'une population culturelle dans un espace limité fonde la notion de culture localisée.” (“Cultura e universalidade do particular”, in L'Autre et le Semblable, op. cit., pp. 161, 162, sublinhado nosso).

56 Que referia já a importância do entendimento específico de dado grupo para a apresentação do conceito de “particular”. Segundo o filósofo, a particularidade de cada grupo encontra-se nos critérios de classificação das coisas (sejam elas animadas ou inanimadas) – ver Barbichon, op. cit.: 160.

entre espaço e território. Este será aquele sob a forma de propriedade do grupo, o que levanta várias questões sobre a organização social. Aqui ressurgem uma questão que é desde há largos anos debatida especialmente pelos antropólogos e pelos etólogos, ou seja, será o homem um *animal territorial*? No seguimento do pensamento de Barbichon, a resposta é positiva.

6. A mobilidade do espaço e das referências culturais

A questão da valorização do espaço consoante o uso que o grupo social faz dele serviu, como vimos, para se formularem várias teorias ao longo do desenvolvimento da antropologia. Contudo, foi a etnologia que definitivamente relacionou o espaço físico com o grupo que o ocupa. O conceito de regionalização do espaço é, nesta discussão, incontornável.

Um dos trabalhos que melhor espelha a relação entre o espaço físico e a mentalidade do grupo foi elaborado por Brian Juan O'Neill. A sua originalidade deve-se ao facto de o autor ter aplicado o conceito de "locale" para *representar* as formas pelas quais um grupo social alargado, faz um uso diferencial do espaço. A utilização do espaço pelos actores reflectiria a própria hierarquia social, pelo que o *locale* deveria ser entendido como um prolongamento, ao nível físico, da estratificação social, apresentando-se, pois, como um modelo, empiricamente dado, de organização social.⁵⁷ Segundo o autor, ao se discernirem os critérios de utilização do espaço, estava-se-lhe a conceder valorizações que definiriam uma classificação elaborada da sociedade, com referência ao

⁵⁷ O'Neill dividiu o espaço social da aldeia em quatro níveis: o nível exterior: "toda a zona que se estende desde a aldeia aglomerada até aos limites extremos do terreno que lhe pertence", compreendendo "vastas extensões de propriedades particulares e de baldios, que se entrelaçam com diversos outros tipos de terra formando a paisagem ondulada que se espraia por alguns quilómetros de cada lado da povoação." (Op. cit.: 144); o nível comunal ou público, usado por um lado pela "totalidade das suas [da aldeia] famílias e habitantes, e, por outro, a totalidade das instituições e estruturas que se articulam com essas famílias e residentes." (id.: 149) Formam este nível o cemitério, a igreja, o adro (com o lugar das arrematações), o conselho de vizinhos, lugares de pastagem comunais, a escola e a taberna; o nível colectivo, que se localiza num plano intermédio entre o nível comunal e o doméstico e que inclui os canais de rega, as eiras, os fornos do povo e as ruas e caminhos; e, finalmente, o nível doméstico, que é constituído pela aglomeração de casas e que compreende quatro sub-níveis, a saber, os anexos da casa, a adega, a varanda e a loja dos animais. O autor caracteriza o espaço diferencialmente devido à diferente utilização social que se faz dele, mas considera que há pelo menos uma característica comum a todos os níveis: a contínua interpenetração do terreno privado com o público e do espaço privativo e particular com o espaço colectivo e comunal.

critério ocupacional, questão que os estudiosos das classificações sociais apresentam como a forma mais recente de distinção social.⁵⁸

Como resultado desta técnica de abordagem do espaço tratado socialmente, a aldeia transmontana apresentava, segundo o autor, quatro níveis espaciais, que, no seu conjunto, constituem um modelo cultural da estratificação social (ver nota). A tese de O'Neill era que, *grosso modo*, as aldeias por si estudadas estavam “divididas” nestes quatro níveis de espaço, o que fazia com que as possibilidades de acção fossem objectivamente restringidas pela apropriação social do meio.

No enquadramento das características intersticiais de alguns espaços (aquilo a que O'Neill chamou de espaços interpenetrativos), há ainda lugar para referir a teoria dos *ethnoscapes* de Appadurai,⁵⁹ segundo a qual, a definição de uma posição social relativa à ocupação do espaço não pode ser elaborada sem que se recuse a existência de espaços fixos, separados entre si por fronteiras inamovíveis. Na verdade, as fronteiras, que definiriam o ponto de passagem de um campo (cf. Bourdieu) para outro, constituem, elas próprias, um terceiro espaço, interpenetrado no espaço que acaba (espaço A) e no que começa (espaço B), formando um outro espaço que resulta da interpenetração das características do A e do B (espaço C).⁶⁰ O autor segura-se nesta categoria para, à imagem do que pretendeu Augé, debater a noção clássica de lugar antropológico, espécie de espaço físico preche de categorias referenciais e comutador de redes de comunicação para a população que o ocupa, fazendo com que assuma a característica de exclusividade cultural – noção bastante defendida pela antropologia clássica, como vimos. Com vista a desfazer o equívoco antropológico

58 Ver, entre outros, Goody (1987), “A Lógica da Escrita e a Organização da Sociedade”, Lisboa, Edições 70; Bourdieu (1979), “La distinction, critique sociale du jugement”, Paris, Minuit; Cassirer (s/d), “Linguagem, Mito e Religião”, Porto, Rés-Editora; Bendix, Reinhardt e Lipset (s/d), “Clase, Status y poder”, In Seymour (Org.), Clase, Status y Poder (pp. 117-185), Madrid, Euramerica; Tumin, Melvin (s/d), “Algunos principios de estratificación – un analisis critico”, idem, pp. 186-221.

59 Especialmente, 1988b, “Putting hierarchy in its place”, *Cultural Anthropology*, 3, pp. 36-49 e 1997, “Modernity at Large”, Minneapolis, University of Minnesota Press. Ver, a título de introdução, Silvano, Op. cit.: 85-89. Ver também, entre outros, Georg Simmel (1908, 1990b), “Digressions sur l'étranger”, in Y. Grafmeyer e I. Joseph (Orgs.), *L'École de Chicago* (pp. 53-59), Paris, Aubier; Paul-Lévy, F., e M. Segaud (1983), “L'Anthropologie de l'Espace”, Paris, Centre Georges Pompidou/CCI; Hatzopoulou e Stefanou (1994), “Approche pluridisciplinaire de l'espace: vers une anthropologie des lieux”, *Ethnologia*, 1-2, pp. 163-183; Hetherington, Kevin (1996), “Identity Formation, Space and Social Centrality”, *Theory, Culture & Society*, 13 (4), pp. 33-52. Para mais informação sobre o assunto, consultar bibliografia inclusa.

60 Embora a ideia de Appadurai não manifeste a influência por parte de autores anteriores, não deixa de ser curioso que já Leach (1978) tenha adiantado a formação de um terceiro espaço entre dois espaços culturais distintos, como espaço intercomunicativo. A ambivalência desse terceiro espaço faz com que ele seja investido de características simbólicas que o classificam como espaço ritual por excelência. Não será demais lembrar que ambas as ideias (de Leach e de Appadurai) assentam no diagrama de Euler, que será oportunamente apresentado neste trabalho.

(que consistia em definir a exclusividade cultural de determinada área geográfica) que Augé descobriu, Appadurai introduziu o conceito de *ethnoscape*⁶¹ para comprovar o carácter fictício do *aprimoramento dos nativos aos lugares*. A primeira vantagem do conceito de *ethnoscape* é a de desmontar a ideia de nativo associada à de lugar. A segunda é de natureza epistemológica, a saber, a consideração das fronteiras como espaços deslizantes e móveis, exigindo, por isso, que as investigações etnográficas sejam tomadas não numa perspectiva territorializada mas sim desterritorializada, i. e., não localizada (Silvano, op. cit.: 88-89). A terceira, e que é a mais importante para este trabalho, corresponde, em seguimento do que temos vindo a dizer, à associação entre o espaço e as referências culturais, remetendo para a mobilidade das ideias e de comportamentos que agora vão sendo assimilados pela cultura em causa. Os impactos das migrações, sejam elas de que tipo forem, na mentalidade de dado grupo ou sociedade, são visíveis principalmente a dois níveis: ao nível social – pela implicação imediata que novas ideias, vestuário e comportamentos têm na cultura local; e, ao nível cultural – pela paulatina assimilação de estilos de vida e de costumes antes considerados estranhos.

De facto, o conceito de *ethnoscape* é bastante útil no nosso trabalho, sobretudo porque partimos do pressuposto que as culturas locais não são, obrigatoriamente, culturas localizadas. Elas são resultados de inúmeros contextos e informações que se entrecruzam, tendo em conta que, no mundo dos nossos dias, o homem é sobretudo um viajante, ou melhor, um peregrino – sendo os destinos de peregrinação locais valorizados pela sua significação mítica ou mesmo mística.⁶²

Appadurai reconheceu a importância do estudo de elementos do imaginário social para que

61 "Ethnoscape" é "(...) a paisagem de pessoas que constroem os mundos mutáveis em que vivem (turistas, imigrantes, refugiados, exilados, trabalhadores estrangeiros e outros grupos e indivíduos móveis), constituem uma característica essencial do mundo e aparecem para afectar a política das (e entre) nações, num grau até aqui sem precedentes. Com isto não quero dizer que não existem comunidades relativamente estáveis, tal como redes de casamentos, amigos, trabalho e lazer, ou formas de filiação por nascimento, residência e outras. Quero dizer que a urdidura dessas estabilidades está sujeita às agressões da mobilidade humana, porque cada vez mais pessoas e grupos se relacionam com a realidade de se terem de mover ou com a fantasia de se quererem mover." (citado por Silvano, Op.cit.: 88).

62 Para melhor entendermos a dimensão peregrina do homem actual, nada melhor do que recorrer à tese de Graburn ([1977] 1989) sobre a procura incessante de espaços-tempos mágicos, aproveitando a função do turismo para alterar o seu quotidiano e, de alguma forma, o sacralizar. ("Tourism: the Sacred Journey", in Valene L Smith (Org.), *Hosts and Guests – The Anthropology of Tourism*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press). O turista e o imigrante são dois agentes de mudança (culture brokers) que Appadurai apresenta e que nos alertam para o facto de não podermos entender a cultura local de Carlão apenas como carlonense.

se descobrissem os impactos da desterritorialização nas experiências vividas localmente. É por isso que consideramos que, para se estudar a identidade local se deve ter em conta a presença (ou ausência) de novas referências no discurso tradicional da população em causa.

Para intentarmos descobrir a maior ou menor presença de elementos novos no discurso tradicional local de transmissão oral – de onde relevamos os contos contextualizados⁶³ e as lendas –, estudaremos a emergência de motivos ou palavras cujo sentido e/ou utilidade social façam referência a acontecimentos ou práticas passíveis de serem localizados no tempo, um pouco partilhando a ideia de Propp (1997 [1928])⁶⁴, segundo a qual os motivos presentes nos contos (maravilhosos, no seu caso) apareceram num contexto histórico determinado.

A julgar pela tese de Appadurai, os estudos etnográficos territorializados, do tipo monográfico, não têm razão de ser numa etnografia actual, em que o espaço é cada vez menos limitado por barreiras sólidas, levando a que, conseqüentemente, a cultura tenha de ser entendida numa dimensão alargada, que excede as próprias possibilidades do espaço, que os teóricos do espaço-tempo consagravam. Pelo seu contributo para se entender este desfazamento entre a cultura e o espaço, consideremos também o conceito de *heterotopia*.⁶⁵ Segundo Foucault (1977), a heterotopia é uma das características da cultura na modernidade. Ela caracteriza-se pela existência de acções e espaços que têm uma posição ambígua no todo cultural; por isso são considerados lugares “estranhos” que existem no contexto do espaço social conhecido. A sua estranheza advém do facto das heterotopias resultarem da combinação de coisas não usuais (ou discursos) que adquirem sentido

63 O conceito de “contos contextualizados” pertence a Carlinda Leite e Maria de Lurdes Rodrigues (2000), “Contar um conto, acrescentar um ponto – uma abordagem intercultural na análise da literatura para a infância”, Lisboa, Instituto de Inovação Educacional. Ao elaborar uma classificação dos contos infantis, as autoras optaram, a meu ver bem, por reduzir a tipologia de Stith Thompson e Anti Aarne a dois grandes tipos de contos: os contextualizados, ou seja, aqueles cujos motivos que os constituem são referências tomadas da área cultural em que circulam, e os descontextualizados, aqueles cujos motivos ou temas são do conhecimento geral.

64 Ver também Propp (s/d), “Édipo à luz do folclore”, Lisboa, Vega.

65 Conceito utilizado por Foucault (1977) e que deriva da anatomia. Nesta disciplina, a heterotopia define as partes do corpo que estão fora do lugar normal, ou porque faltam, ou porque estão a mais (como a falta de um rim ou a presença de um tumor). Foucault apresenta a heterotopia como “o lugar do outro”, uma espécie de espaço onde as relações que aí se definem contrastam com as convencionais. Devido a esta “estranheza”, o espaço adquire uma composição ambivalente, sendo alterado pela performatividade, contribuindo para a formação de uma forma alternativa de ordem social. Ao invés destes comportamentos e lugares serem considerados anómalos, eles funcionam como referências, por contraste, da identidade, servindo mesmo como contextos de ascensão de outras identidades, relativas aos actores que tomam como legítima a alteração das convenções tradicionais e a afirmação de novos estilos de vida. Para mais informações sobre a heterotopia, vide Silvano, Op. cit.; Foucault, M. (1986), “Of Other Spaces”, *Diacritics*, 16 (1), pp. 22-27; Foucault, M. (1989), “The Order of Things”, London, Tavistock/Routledge; Shields, R. (1991), “Places on the Margin: Alternative Geographies of Modernity”, London, Routledge; para uma apresentação sucinta do conceito ver Hetherington, K. (1996), “Identity Formation, Space and Social Centrality”, op. cit.: 38.

através da produção de um espaço que actua simbolicamente como *lugar de performance de um modo alternativo de ordenação social*.

7. A permanência do espaço como âncora da cultura⁶⁶

Embora o estudo do espaço tenha de ser feito com referência a uma mobilidade humana crescente, o facto é que uma das suas principais características é a permanência. Sabe-se bem que o espaço não é imutável, isso é, aliás, visível nos noticiários todos os dias – ele é um sismo, uma cheia, um longo período de seca, um vulcão que entra em erupção; ou ele é a construção de um bairro, de um estádio, ou de uma auto-estrada... É de facto verdade que o espaço se altera, seja por si próprio, seja pela intervenção humana.

Porém, também é sabido pela antropologia que o espaço, quando considerado em relação à sociedade (e à técnica), muda muito mais demoradamente – aí reside a sua paciência, e aí reside a garantia da identidade dos grupos.⁶⁷

Quando os missionários salesianos, para converter os índios, decidiram destruir a sua aldeia redonda e construíram uma nova de forma ortogonal, sabiam que estavam a alterar todas as práticas índias, que não poderiam sobreviver sem a configuração do espaço original.⁶⁸ Foi a descoberta da interpenetração entre o espaço e as práticas índias, feita por esses missionários, que levou a que os cultos pagãos dessas tribos caíssem em desuso e fossem substituídos pelos cristãos.

⁶⁶ A noção de ancoragem foi apresentada por Paul Ricoeur, que seguindo a filosofia hermenêutica de Scheleirmacher, defendia que a linguagem tem origem no exterior do sujeito, este apenas empresta à linguagem a voz e o corpo. Segundo Ricoeur, as representações mais valorizadas por determinada sociedade encontram modos de persistir na memória colectiva, como, por exemplo, através de estátuas, edifícios e património cultural em geral, especificamente, na tradição oral.

⁶⁷ Como indica Halbwachs, (...) o espaço é uma realidade que dura: as nossas impressões afastam-se umas às outras, não há nada que fique no nosso espírito e não compreenderíamos que pudéssemos rever o passado se ele não se conservasse com efeito pelo meio material que nos envolve." (1950: 146; citado por Silvano, op. cit.: 18 e segs.)

⁶⁸ Lévi-Strauss (1973).

O que de facto aconteceu foi a alteração do *esquema mental*⁶⁹ autóctone. É isto que faz com que a identidade cultural nunca possa ser entendida como “coisa” (tal como a definia Durkheim). Ela não é acabada, nem existe enquanto objecto isolável – é o que defende Lévi-Strauss (1964). Ela é constância e mudança: é constância na medida em que resulta da possibilidade *do espaço ser paciente* e mudança no sentido em que só se torna objectiva quando observada a partir do exterior, i.e., quando detectada pelo outro, levando, por isso, a que assuma um carácter dinâmico, visto que muda consoante a perspectiva do observador.⁷⁰

A identidade local afigura-se, portanto, mais como um *modelo cultural*⁷¹ abstracto do que como um objecto observável (embora uma condição deste *modelo* é ser inacabado e poroso, à imagem do etnoscape de Appadurai). Para ousarmos descobri-la recorrendo ao espaço e à linguagem (lugares de memória escolhidos), a melhor forma é analisar as manifestações que encerram maior grau de especificidade cultural e que por isso nos permitem aceder ao nível profundo da cultura de determinado *lugar*: as comemorações e as artes (*lugares de memória de ordem mental*). As comemorações sociais e as artes tradicionais estão estreitamente ligadas aos processos identitários, pois, como foi explicado nos pontos anteriores em relação aos objectos e às representações, elas próprias *representam*

69 Conceito que remonta a Kant ([1781] 1929). Segundo Roy D'Andrade, (1995) um “esquema mental” é “(...) an organized framework of objects and relations which has yet to be filled in with concrete detail (...)”, *The Development of Cognitive Anthropology* (pág. 123), Cambridge, Cambridge University Press; ou, de forma mais simples, “(...) a bounded, distinct, and unitary representation.” (George Mandler, 1984; citado por D'Andrade, op. cit.: 122). Quando tratarmos as formas através das quais se incorporam os comportamentos e eventos habituais em modelos abstractos, o “esquema mental” será então utilizado como conceito chave.

70 Como diz Marc Augé (1989), “(...) a identidade não se aprecia senão no limite de si e do outro, este limite é essencialmente cultural. Ele desenha o conjunto dos lugares problemáticos de uma cultura.” [e remata] “(...) as culturas não são fechadas nem acabadas.”

71 O conceito de “modelo cultural” foi utilizado por muitos antropólogos cognitivistas e pode ser definido, de forma simplista, como um conjunto inter-relacionado de elementos que se unem para representar algo (Kenneth Craik, 1948). A noção de modelo cultural não se pode dissociar da de “modelo cognitivo”, embora seja mais amplo e compreenda aquilo a que se chamou “classes de eventos mentais” como sejam, os pensamentos, os desejos, os sentimentos e os conhecimentos que aparecem como comportamentos universais. Para uma apresentação do conceito, bem como de outros tipos de modelos, ver especialmente D'Andrade (1995), op. cit. (pp. 152 e segs.).

em termos formais o sentido das práticas sociais.⁷²

II - APRESENTAÇÃO DO ESTUDO

1. Balanço da problemática

As artes e comemorações tradicionais ocupam na cultura o papel de mostruários. Não apenas de um saber local, mas dum estilo de vida em constante mudança. Para estudar a relação de ajustamento entre a memória e o espaço, i. e., o *lugar de memória*, temos de ter em conta a sua natureza muito própria. O lugar de memória é o “locus com sentido”, que se transforma em referência de dada cultura desde que possua uma posição de destaque na paisagem ou no discurso. Ele refere-se às práticas diferenciadas e substantivas, aos espaços e às representações.

Para que o lugar de memória se apresente como um “lugar com sentido”, é necessário que o sentido lhe seja atribuído socialmente e que este seja tomado como socialmente possível, i.e, que seja passível de ser trabalhado pela mente e transformado numa espécie de *quantum* cultural (como se se tratasse de uma unidade mínima da cultura, ou representação). Ora, como vimos, as coisas são transformadas em representações após um primeiro tratamento social das suas características (que assim assumem o estatuto metonímico de signos, ou objectos mentais). Para serem constituídas como referências de identidade, devem aceder a um nível de formulação de destaque na gramática social rotineira, passando a *representar* algo, adquirindo, dessa maneira, o seu sentido entre outras

72 Em relação às representações artísticas relacionadas com o nível profundo da cultura, ver especialmente: Bastos, José Gabriel P. (1997), “O conceito de representação. Uma abordagem antropopsicanalítica”, Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 10, pp. 51-75; Lima, Mesquitela (1997), “Tentativa de construção de um modelo (teórico) para análises sócio-antropológicas em literatura oral, popular e tradicional”, id., ibid., pp. 201-231; Vieira, António Bracinha (1997), “Representação e símbolo na arte parietal paleolítica”, ibid., pp. 391-413; Rodrigues, Maria C. Monteiro (1997), “A representação do conhecimento no discurso arqueológico: exemplo de um baixo relevo mitraico”, id., pp. 451-463; Casal, A. Yañez (1994), “Arqueologia, Antropologia e Património”, Ethnologia, 1,2, pp. 11-22; Greenwood, Davyd (1989), “Uma perspectiva antropológica do turismo como mercadoria cultural”, In Smith, Valene (Org.) Hosts & Guests –The Anthropology of Tourism, pp. 171-185, Philadelphia, University of Pennsylvania Press (trad. nossa); Deitch, Lewis (1989), “O impacto do turismo nas artes e no artesanato dos índios do Sudoeste do Estados Unidos”, id., pp. 223-235 (trad. nossa). Em relação às comemorações, ver sobretudo os trabalhos da antropologia do turismo, que reconheceram a importância das mesmas como formas de apresentação da cultura autóctone (identidade cultural) aos turistas, especialmente os trabalhos de McKean, Philip F. (1989), “Para uma análise teórica do turismo: dualismo económico e involução cultural no Bali”, ibid., pp. 119-138 (trad. nossa); Crystal, Eric, “O Turismo em Toraja”, id., ibid., pp. 139-168 (trad. nossa).

coisas que possuem já sentido. Os lugares de memória adquirem, portanto, uma forma material e/ou mental e formalizam, em conjunto, temas e cenários de referência, sem os quais a cultura nem sequer é possível de ser concebida.⁷³

Quaisquer que sejam os tipos de interações implicados no processo de identificação que se estabelece primariamente entre o homem e o meio, eles parecem derivar do problema que se pôs logo no início desta introdução, a recordar, o da maior ou menor conformidade entre as coisas e as suas representações mentais. A primeira consequência da tentativa de saber que função desempenha o espaço na identidade cultural é a aceitação de que ele condiciona a maneira como a cultura é construída pelos grupos que, ao o ocuparem, classificam-no, distinguem-no e valorizam-no consoante a importância que ele adquire no seu dia a dia. O trabalho de classificação do espaço físico mediante critérios geológicos e topológicos⁷⁴ foi mesmo o responsável original pelo usufruto dos benefícios que certos sítios inicialmente ofereciam à vivência humana. Foi com base no proto-conhecimento dessas vantagens geográficas que o homem se distribuiu inicialmente pelo meio, quer reconhecendo a abundância de caça e frutos em determinados locais, no Paleolítico, quer considerando as vantagens dos terrenos férteis dos vales, no Neolítico. Assim sendo, o espaço e a mente sempre estiveram em conformidade, facto que está bem patente na própria hominização; quer esta derive da lenta adaptação a uma postura erecta para defesa dos animais predadores na savana africana, quer derive dum lento processo de adaptação às exigências dos meios aquáticos dos Grandes Lagos africanos, onde provavelmente o homem iria pescar, quer ainda proporcione uma maior resistência às temperaturas escaldantes, fazendo diminuir consideravelmente a superfície

73 Uma referência importante nas artes performativas é o teatro-memória de Goldoni. O cenário é feito com motivos dispersos de acordo com lógicas premeditadas pelos muros e painéis. Os actores associam falas, gestos, posturas e mímicas sugeridas pelos motivos que preenchem o cenário. A nossa imaginação, de acordo com Gianni Rodari (1993), funciona mais ou menos como um jogo de representações, umas sugeridas, outras inventadas, num processo de hiper-actividade da razão que selecciona as referências culturais como se a cultura se apresentasse como um conjunto de cenários.

74 Estes critérios são definidos pela Geografia Humana como determinantes do sítio (local original de implantação das cidades). As características geológicas englobavam a variedade dos elementos necessários à vida, tais como a água, o alimento (que deriva, como se sabe, das características físico-químicas do solo), a presença de minerais de várias espécies, etc.; enquanto as características topológicas referiam a configuração orogénica do terreno, bem como a variedade de elementos geográficos, tais como a consideração das vantagens climáticas de certos sítios em relação a outros.

corporal de exposição à luz solar nas zonas equatoriais.⁷⁵

Assim como a hominização simboliza o lento processo de integração do homem no mundo, definindo-o como um animal diferente dos outros, não simbolizará também a cultura um lento processo de integração do homem, mas agora na humanidade, definindo-o como um homem diferente dos outros?

À parte estas questões filosóficas, mais próprias da ontologia, aquelas que directamente se relacionam com a finalidade deste trabalho devem, como vimos, dividir-se em dois grandes campos de análise: o estudo da formação do sentimento de pertença, em que se procurará descrever e analisar os elementos da sociabilidade, onde se incluem os modos de inserção social, as solidariedades territoriais e a variação das áreas de diferenças práticas, cujo objectivo é o de se definirem os espaços sociais concretos que compõem o espaço de integração global da aldeia e; a descrição e análise das representações da identidade, procurando-se discernir as modalidades de construção das referências culturais emblemáticas de Carlão, bem como estudar o conteúdo que concede sentido a essas imagens.

2. As questões que derivam do problema central

Ao longo da problemática fomos apontando inúmeros problemas que derivam do estudo da identidade. Logo de início, a dificuldade maior prendeu-se com a própria definição da identidade cultural local, onde pudemos ver as várias implicações epistemológicas que esta expressão tem na antropologia. Seguidamente vimos que a identidade não é um objecto de estudo visível e mensurável, pelo que se tornou necessário formulá-la a partir de indicadores minimamente

⁷⁵ Não será testemunho desta última ideia, entre inúmeros exemplos, o facto dos animais de sangue frio terem uma morfologia e posição que em tudo ajuda a um maior aproveitamento do calor do sol? Sobre a evolução adaptativa dos animais e do homem, as referências bibliográficas são variadas; estudos incontornáveis sobre o assunto são, entre outros os de Bracinha Vieira, A. (especialmente 1993), "Do comportamento dos homínidos primitivos", in Actas do I Congresso Nacional de Etologia, pp. 93-103, Lisboa, Instituto Superior de Psicologia Aplicada; Leroi-Gourhan A. (1983), "Les Chasseurs de la Préhistoire", Paris, Métailié; Lorenz, K. Z. (1950), "Le tout et la partie dans la société animale et humaine. Un débat méthodologique", in (1970) Trois essais sur le comportement animal et humain, pp. 71-174, Paris, Seuil. Para maior aprofundamento da questão da conformidade adaptativa dos organismos animais ao meio, consultar a bibliografia incluída nestas obras.

perceptíveis, tais como o **espaço** e as **referências** culturais. Porém, também aqui surgiram problemas, pois é praticamente impossível atingir uma noção de identidade a partir do estudo de campos de análise que justificariam, por si só, um trabalho deste tipo. Mas, apesar de todas estas dificuldades, foi-nos possível estabelecer uma plataforma suficientemente sólida para, a partir dela, começar a discutir o problema de formação do sentimento de pertença e, por concorrência, o da representação da identidade. Esta plataforma foi construída a partir da noção de *lugar de memória*, que, enquanto conceito, procurou reunir no seu campo semântico a dimensão material e a dimensão abstracta dos indicadores usados para acedermos ao estudo da identidade cultural local. Desta forma, reduzindo todos os indicadores com sentido social a uma mesma designação, pudemos suplantar um obstáculo epistemológico que se apresentava de difícil resolução. Proponho então que tanto o espaço como as referências culturais sejam considerados lugares de memória.

Tanto o estudo da formação do sentimento de pertença como o estudo da representação da identidade levantam, no seu âmbito próprio, outras questões, sem cuja solução não é possível atingir uma resposta unívoca à pergunta de partida, que indaga sobre a forma pela qual os carlonenses tomam consciência da sua própria cultura. Cada um destes campos divide a questão inicial em outras que têm de ser solucionadas.

Assim, quando estudarmos a formação do sentimento de pertença procuraremos responder às seguintes questões:

- a) Como é composto o espaço físico que directamente é controlado por Carlão? ;
- b) Como é esse espaço socialmente construído? ; (e)
- c) Que espaços são considerados emblemáticos e porquê?

Da mesma forma, quando estudarmos a representação da identidade teremos de encontrar a resposta das seguintes perguntas:

- a) Quais são as imagens de referência da cultura carlonense? ;
- b) Como são elas construídas pela sociedade? ; (e)
- c) Como são elas formadas internamente (qual o seu conteúdo)?

3. Estrutura do trabalho

Os problemas referidos reflectem, a nosso ver, as duas principais dimensões que é necessário analisar para podermos compreender o processo de identificação cultural. No final deste trabalho, esperamos ter conseguido responder a todas as questões formuladas, pelo que, em jeito de hipótese em estudo, entendemos que o espaço (incluindo, bem entendido, o seu tratamento social) e as representações sociais (com destaque, obviamente, para a representação da identidade) são campos de estudo que participam, com a mesma importância, naquele processo.

Para se estudar um problema tão elaborado como o da identidade cultural local, é necessário, portanto, considerar, pelo menos, aqueles dois campos de estudo e tomá-los como “coisas” mensuráveis em indicadores culturais, entendendo por estes, i) as manifestações sociais visíveis no grupo em questão, ii) o trabalho que este exerce sobre o que lhe é dado utilizar e conhecer e iii) a forma como o faz. Assim, esta dissertação respeitará a ordem apresentada aquando da formulação dos problemas e das respectivas questões. Cada um dos problemas ocupará uma parte da mesma, pelo que a sua estrutura global será constituída por duas partes.

A primeira parte será estruturada por três capítulos. O primeiro apresentará o espaço físico. A sua função é a de fornecer uma base contextual para a definição geográfica da freguesia de Carlão, explorando ao pormenor as características que fazem parte do conceito geral “Carlão”. O segundo

analisará a desigual valorização social do espaço físico da aldeia e terreno adjacente (ou de pertença), remetendo para a adaptação entre a seccionação do espaço social e as práticas apropriadas a cada segmento em particular. O terceiro mostrará em concreto os espaços com a designação de “arqueológicos”, sua localização e sua importância no contexto cultural local.

Por sua vez, a segunda parte analisará as representações sociais que resultam da consideração das referências mnemónicas que se salientam pelo seu papel agregador e integrador, i. e., simbólico. Estudaremos esta dimensão em dois capítulos. No primeiro, far-se-á a análise dos símbolos que encontram no suporte artístico a sua expressão, estudando-se, em concreto, os motivos expressos na pintura, tanto em obras amadoras actuais como em grafismos rupestres (Pala Pinta, principalmente). Os contos e as lendas (tradição oral) serão estudados no segundo capítulo, bem como a marcha de Carlão e a Via Sacra (tradição escrita). Estes últimos escritos serão enquadrados já como artes performativas. A Via Sacra, representará, aliás, a forma mais elaborada de manifestação comemorativa, sendo este o tema principal deste segundo capítulo.

Finalmente, e na tentativa de relacionar a primeira com a segunda parte do trabalho, remataremos a Dissertação com um capítulo destinado às considerações finais e que se poderá considerar uma “pequena” terceira parte. O seu objectivo é o de demonstrar como a formação do sentimento de pertença e a representação da identidade se articulam numa “filosofia de vida local”, abordando-se aí, em concreto, as modalidades que presidem à concienalização cultural por parte dos carlonenses. Assim, pelo seu carácter sintético, esta parte apresentar-se-á como o momento de definição da identidade de Carlão. Aqui isolar-se-ão os elementos que se considera terem estatuto de referência cultural e, no final, associar-se-ão num quadro abstracto de significações, procurando-se, dessa forma, configurar um modelo cultural local respeitando-se, evidentemente, as necessárias observações de ordem epistemológica referidas na problemática do trabalho.

III - MÉTODOS

Relembremos que os pressupostos metodológicos de que partimos e que, como sobejamente o dissemos, são-nos fornecidos por Alain Morel e Anne-Marie Thiesse (1989)⁷⁶, indicam a necessidade de articularmos duas lógicas de estudo: a da *representação da identidade*, que exige a procura do conteúdo e formas de construção das imagens de referência e a da *pertença*, que pressupõe o estudo da sociabilidade, dos modos de inserção, solidariedades territoriais e a variação das áreas de diferenças práticas, a fim de definir os espaços sociais, sejam eles de estrutura segmentária ou hierárquica.

Esta dicotomia adquire, pelo seu valor essencialmente operatório, lugar de destaque neste trabalho, independentemente de podermos, mais adiante, apresentar considerações, igualmente válidas, de outros autores, especialmente de Bromberger et. al.⁷⁷, cujas ideias se tornam preciosas especialmente quando temos de enveredar, como o é hoje obrigatório, por uma abordagem da identidade não apenas considerando-se as manifestações locais da cultura, mas tendo presente que estas não têm razão de ser quando isoladas das invasões culturais do exterior.

Partindo então da divisão apresentada por Morel e Thiesse, atribuímos ao primeiro tipo de abordagem o carácter de objectivo geral a atingir, pois é essa a resposta que se procura para a pergunta de partida; isto, porque consideramos que é na inter-relação imediata e íntima do homem com o meio que se encontram as razões que validam as práticas. Quanto à segunda abordagem, ela será considerada como ponto de partida para a descoberta da primeira; pois, é a partir das manifestações que se pode descobrir o nível profundo do seu próprio sentido (cf. os conteúdos e formas de construção das imagens de referência). Ao se considerar o estudo das relações entre o

76 Morel, A. & Thiesse, A.-M. (1989), "As culturas populares nas sociedades contemporâneas", in Martine Segalen (Org.), *L'autre et le semblable*, Paris, Presses du CNRS, pp. 147-157.

77 Bromberger, Centlivres & Collomb (1989), "Entre o local e o global: as figuras da identidade", id.: 137-145.

espaço e a mente segundo esta ordem metodológica esperamos conseguir discernir, no final, os elementos que desempenham um papel essencial na identificação das gentes de Carlão, entendendo esta como um processo de natureza cognitiva. Como aludimos, a identidade, implicará, dentro desta lógica de pensamento, o auto-conhecimento.

Se bem que a inter-relação do homem com o meio seja, na prática, o início do processo de identificação, em termos analíticos representa a razão de ser das práticas, sendo por isso inacessível sem que passemos pelas manifestações. É por isso que propomos a realização deste trabalho partindo da apresentação das discussões sobre o espaço e da sua antropologia só depois passando para o nível da configuração mental da identidade, escondida nas práticas de que o espaço é o melhor testemunho e o seu contexto. Na parte final da dissertação tentaremos, à luz das considerações mais recentes da antropologia cognitiva, complementar os dois pólos do processo de identificação cultural, atingindo uma espécie de modelo cultural de Carlão; parte esta que constituirá, a nosso ver, o passo mais original do trabalho.

No desenvolvimento do trabalho, começaremos, portanto, por apresentar os contributos teóricos sobre o primeiro pólo daquele processo – em que o denominador comum é o **espaço** – referindo, num segundo momento, os contributos que versam sobre os modos de cognição empenhados na interrelação da mente com o espaço – cujo denominador comum é a **representação**. Finalmente, faremos uma incursão pelos estudos da antropologia cognitiva, especialmente naquilo em que eles contribuem para o estabelecimento de uma ligação entre o espaço e as representações, i. e., na propriedade que o corpo tem de atribuir sentido às coisas, permitindo procurar os elementos que constituem o processo de construção dos modelos cognitivos da realidade apresentada ao sujeito. Este último ponto, além de estabelecer aquela ligação, faz com que consideremos o indivíduo como um actor social, cujo desempenho resulta da adaptação constante entre aquilo que apreende da realidade e aquilo que a realidade exige que ele apreenda. A nosso ver, este trabalho mental é o caminho através do qual o indivíduo se integra no grupo em que se inscreve; ou seja, o processo de reconhecimento das referências identitárias convencionadas pelo

grupo (e consagradas na tradição) e da distinção valorativa das mesmas.

Estudar a identidade cultural implica, portanto, o tratamento de outros sub-temas, que tradicionalmente são estudados de forma isolada. Tendo em conta que constitui um risco a adopção, para estudo, de um problema tão complexo, o percurso metodológico para se atingir respostas para as perguntas decorrentes dos problemas apresentados terá de ser faseado e terá de considerar vários métodos, consoante a sua aplicabilidade no tratamento de cada sub-tema de *per se*. Assim sendo, decidimos percorrer caminhos complementares, específicos a cada parte em que se divide o trabalho, que no final tenderão a unir-se num todo conceptual, quando procurarmos atingir a síntese que decorrerá da confrontação de cada um dos caminhos especiais e referentes a cada ponto em estudo.

Na generalidade, o método assenta no trabalho de campo, que emprega uma pluralidade de métodos complementares, como sejam a observação participante, a história de vida, as entrevistas semi-directivas e a análise secundária. Complementarmente, e em grande parte, aplicaremos o método da análise de conteúdo proposto por Barthes, Lévi-Strauss, Greimas e Bardin, especialmente no campo das análises temáticas propostas por este último, pois que elas tentam principalmente revelar as representações sociais ou os juízos dos locutores a partir dum exame de certos elementos constitutivos do discurso.⁷⁸ Além desta linha de continuidade metodológica, a parte teórica será sempre suportada por considerações já consagradas de outros investigadores sobre os mesmos assuntos que serão explorados.

Já no campo da especificidade, aplicaremos quatro métodos principais, a saber:

_ Na primeira parte, que estuda a segmentação do espaço e da sua desigual valorização social, teremos em conta sobretudo os métodos que foram aplicados pelos antropólogos estruturalistas e/ou marxistas, especialmente na sua tentativa em classificar os elementos que fazem

78 Quivy e Campenhoudt (1998), "Manual de Investigação em Ciências Sociais", Lisboa, Gradiva, pp. 222-235. As principais vantagens do método da análise de conteúdo, e que podem ajudar no nosso caso são principalmente a sua especialização na análise das ideologias, dos sistemas de valores, das representações e das aspirações, bem como da sua transformação; o estudo das produções culturais e artísticas; o estudo do não dito, do implícito; obrigam o investigador a distanciar-se de si e da realidade; permitem a profundidade de análise, bem como a criatividade do investigador.

parte do universo mental das sociedades, como os casos de trabalhos de Maurice Bloch (1981), Meyer Fortes e Evans-Pritchard (1981), Heine-Geldern (1942), Edmond Leach (1964), Freeman (1979), Metcalf (1982), Lienhardt (1961), Robin Horton (1967), Needham, Douglas, et. al. (1979), Mary Douglas (1957, 1960 e 1990), Bulmer (1967), Tambiah (1969), que pautaram as suas análises pela classificação das realidades em estudo segundo o critério da valorização simbólica das mesmas feita por parte das sociedades consideradas e sobrepondo essa classificação ao critério de maior ou menor distância dos seus habitat's em relação ao centro geográfico da aldeia⁷⁹. Complementar a este tipo de classificação – que considera todo o espaço que faz parte do universo mental de dada população – aplicaremos a que Brian O'Neill utiliza no espaço interno da aldeia, que foi já apresentada na problemática do presente trabalho.

_ Na segunda parte do trabalho estudaremos as modalidades de construção das referências de identidade e, para isso, visto que consideramos sobretudo os lugares de memória que mais se salientam do património material e mental de Carlão, utilizaremos dois métodos complementares. Visto que um conjunto de referências incontornável é o património arqueológico que pontilha o espaço carlonense, teremos que considerar os trabalhos que foram feitos sobre esse tema, especialmente os de José Varela (1995), Brochado de Almeida (1993), Maria Del Mar Llinares (1990), Maria Monteiro Rodrigues (1997) e Bracinha Vieira (1995). Ainda no campo da análise antropológica do património arqueológico, não se poderá omitir a crescente valorização feita a este tipo de estudo por alguns arqueólogos, especialmente por Vítor Oliveira Jorge (1997).

Dentro do estudo da tradição oral, teremos em conta sobretudo o trabalho de Propp (1928), principalmente na questão da valorização dos motivos presentes nos contos e na sua correspondência ao contexto histórico em que, presumivelmente terão aparecido. Ainda neste ponto, consideraremos os aspectos que os estudos da linguística e da semiologia nos fornecem, especialmente no caso do valor linguístico e mental do símbolo, bem como trabalhos de análise de

79 Neste ponto teremos em conta a utilidade do conceito de "centralidade social" que, de acordo com Shields "(...) involves the identification of key sites that provide a wilful concentration which creates a node in a wider landscape of continual dispersion." (1992:103).

outros autores, como Raymond Trousson (1988), Emília Traça (1992) e Calame-Griaule (1980).

Finalmente, no que concerne ao estudo cognitivo da cultura, procuraremos estudar as expressões e manifestações imbuídas nas práticas, tendo em conta os contributos da filosofia hermenêutica e da dimensão corporal do conhecimento, onde consideraremos sobretudo os costumes que fornecem os elementos para o desencadear do processo hermenêutico, valorizando, entre outros, os trabalhos de Jorge Crespo (1989), David Le Breton (1992), Pedro Entralgo (1989), Pierre Bourdieu (1996, 1998), Classen (2001) e Julius Fast (2001). Estes trabalhos, especializados no estudo da dimensão física do corpo, farão parte do estudo da primeira parte do processo hermenêutico - que, no conjunto, se apresentará, ordenadamente, como segue: percepção, recordação, valorização e decisão -, seguindo-se os contributos feitos especialmente pelos antropólogos cognitivistas e pelos métodos promulgados pelo conexionismo cibernético.

Visto que o espaço da introdução não é próprio para explanar em pormenor os momentos metodológicos que formarão os modelos de análise relacionados com cada ordem de questões, eles serão apresentados à medida que for necessário solicitar um enquadramento metodológico para se avançar na investigação.

PRIMEIRA PARTE

A FORMAÇÃO DO SENTIMENTO DE PERTENÇA

Esta primeira parte da observação terá como objectivo, como foi indicado na introdução, responder a três questões fundamentais que se prendem com o processo de formação do sentimento de pertença da população carlonense à sua aldeia (não apenas à “aldeia física”, mas também à “aldeia social”, com todas as práticas e manifestações que “o social” implica): como é composto o espaço físico carlonense, como é esse espaço socialmente construído e que espaços são elevados à categoria de referenciais de cultura.

Começando pela apresentação do espaço físico carlonense (capítulo 1) pretendemos fornecer as coordenadas necessárias para que o leitor deste trabalho possa “pensar Carlão” enquanto unidade espacial e territorial. A informação que o compõe foi inicialmente adquirida pelo primeiro trabalho de exploração, seguindo-se-lhe um período de investigação sobre as origens históricas do termo e sua evolução ao longo da história. Simultaneamente, foram sendo recolhidas informações especializadas sobre a morfologia e topologia do terreno, embora não nos tenhamos detido demoradamente neste aspecto (a morfologia e topologia servem apenas para enquadrar o que inicialmente foi dito sobre a adequação dos modos de vida das populações aos constrangimentos físicos dos terrenos que elas ocuparam, reflectindo-se tal adequação sobretudo no aproveitamento dos benefícios económicos que o território fornecia – situando-se aqui, seguindo a nossa ordem de ideias, a primeira fase de “socialização do espaço”, ou, para ser mais correcto, a sua “domesticação”).

Seguiremos esta primeira parte da observação com a descrição do espaço social tanto no interior da aldeia (área urbana) como no seu exterior (área rural). Esta descrição será apresentada no

capítulo 2. Para a fazer servimo-nos principalmente do Plano Director Municipal da Câmara Municipal de Alijó, especificamente, da sua parte descritiva e da Planta de Ordenamento de Carlão, complementando essa informação com o trabalho de campo. Ao longo do trabalho de campo, que ultrapassou dois anos, pudemos estudar em pormenor a diferenciação das práticas sociais e a utilização do espaço em fases que percorreram todo o ano civil (ou agrícola). Como resultado desta observação, foi possível definir uma planta da aldeia e seu termo (embora com pendor dado à sua área urbana) de maneira a tornar visível as zonas de diferenças práticas, ao mesmo tempo que pudemos distinguir claramente o *centro social* de Carlão, bem como os *lugares* cujo sentido social era alterado de forma a poder receber as práticas rituais, transformando-se assim num *cenário*.

A finalizar a primeira parte da observação, e seguindo a lógica encetada no capítulo anterior, apresentaremos aqueles *lugares* que despoletaram a nossa curiosidade aquando do período exploratório: os espaços cujo valor arqueológico é reconhecido na Carta Arqueológica do Concelho, elaborado pelo Centro de Arqueologia da Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro. Este capítulo 3 procurará fazer a ponte entre o estudo do espaço físico (a matéria) – do qual se ocupa esta primeira parte da Dissertação – e o estudo das representações da identidade, na medida em que o espaço com valor arqueológico será encarado como referência de cultura, situando-se precisamente no campo dos *emblemas* culturais.

Capítulo 1

A TERRITORIALIZAÇÃO DO ESPAÇO

“(...) the principles of the construction of social reality are primarily to be sought in the relations between human beings and their natural environment.”⁸⁰

1. A origem do processo de identificação: a escolha do sítio

A apresentação do espaço físico onde se enquadra a povoação de Carlão far-se-á sob a perspectiva da sua função enquanto suporte de subsistência para a população, função essa que se encontra na origem do processo de identificação das pessoas com o lugar onde nasceram e residem. Não será decerto impertinente considerar que é precisamente no cálculo das vantagens oferecidas pela natureza que se radica a origem do processo de identificação, pelo menos numa fase embrionária. De facto, esse cálculo é já um trabalho mental de adequação entre as necessidades da população (critérios de adopção) e as possibilidades de continuidade social que a natureza deve suportar. Sob este ponto de vista, é fundamental inventariar os elementos que desde logo ofereceram aquelas condições à população. Na introdução vimos que esta primeira avaliação das vantagens proporcionadas pelo meio teve um papel primordial na escolha do *sítio*, entendendo-se por este, de acordo com o que ensina a geografia, o ponto onde, em determinado espaço, a

⁸⁰ Descola, Philippe “Societies of nature and the nature of society” in Adam Kuper (ed.) *Conceptualizing society*, Routledge, London and New York 1992, pp. 107-126: 109.

população se fixou originalmente. Não é, portanto, descabido apresentar aqui os tais elementos considerados naquela avaliação inicial, ou seja, os elementos de ordem topológica e os de ordem geológica.

Embora a geografia entenda como características geológicas a composição físico-química dos solos e como características topológicas a morfologia de dado espaço, é nosso propósito, no primeiro ponto deste capítulo, caracterizar o território da freguesia de Carlão nos seus componentes geográficos gerais, incluindo-se, portanto, nesta caracterização, elementos que constituem não apenas o meio inanimado, mas também aqueles que formam o habitat vivo, especialmente a vegetação.

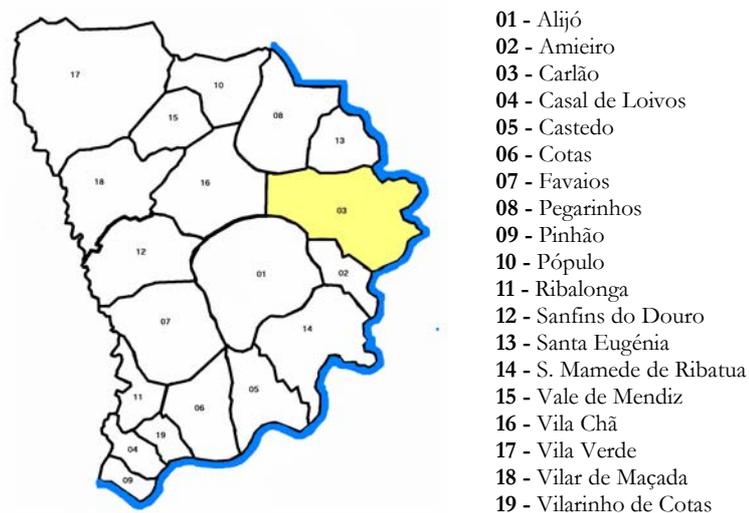


Figura 1: O concelho de Alijó (localização relativa da freguesia de Carlão)

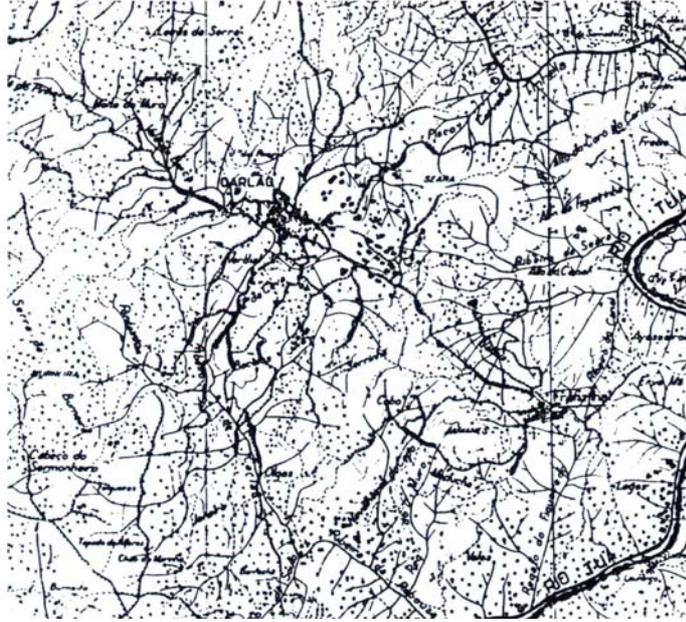


Figura 2: A freguesia de Carlão

1.1. As vantagens económicas do espaço

A área administrativa da freguesia de Carlão ocupa o vértice nordeste do concelho de Alijó e está inserida no extremo norte da Região Demarcada do Douro, que confronta aqui com a Terra Quente transmontana. Esta posição geográfica é responsável por certas características que distinguem esta freguesia das demais. Os 2649 hectares de área que ocupa foram bem caracterizados por Brochado de Almeida, pelo que, visto esse trabalho funcionar como referência para quem tiver curiosidade sobre Carlão, transcrevemos de forma sintética o essencial dessa caracterização (que pode ser complementada com a observação da Figura 1 e 2). Assim, a freguesia...

“(…) engloba um alvéolo bem delimitado pelas serranias envolventes e um conjunto de pequenos planaltos separados entre si por vales de maior ou menor expressão, sulcado por linhas de água de desigual importância e extensão que vão desaguar ao Tua e Tinhela (...) à medida que se avança para o *vale da Barca* e para o sítio onde hoje se ergue a povoação de Carlão, este [alvéolo] alarga e humaniza-se, para voltar a um progressivo estrangulamento após ultrapassar os terrenos agrícolas localizados por alturas de *Verdial*.

Para lá da povoação de Carlão, o alvéolo fecha-se ao esbarrar com dois pequenos planaltos: o da Carreira-Seara com 552 m – mais ciclópico e bravo e por isso mesmo norteado para as espécies florestais – e a *Serrinha*, com 627 m, menos granítico e mais virado para os olivais, as amendoeiras e, em especial, para os vinhedos dispostos em socalcos, largos ou apertados, consoante a suavidade das encostas dá lugar a vertentes de pendor mais íngreme como a voltada a Sul e a Sudoeste isto é, para o leito do ribeiro de Carlão. Este até se misturar com as águas do ribeiro do Souto, que desce aceleradamente as vertentes setentrionais da Borneira e originar o ribeiro da Rebousa, é um curso de águas rumorejantes, fundamente encaixado e com escasso espaço, nas margens, para a actividade agrícola.

Daqui para Nascente, até às margens dos rios Tua e Tinhela, sucedem-se os cabeços de maior ou menor expressão – *Janianes* (641 m), *alto do Canal* (330 m), *alto da Figueirinha* (312 m) e *alto do Coro de Carlão* (436 m) – separados entre si, por vales de pequena e média dimensão orientados no sentido das linhas de água. Estão neste caso os regatos do Muro e Figueiredo e os ribeiros do Canal, Serra e Carvalhal.”⁸¹

Como bem apontou Brochado de Almeida, a morfologia física do território da freguesia distingue-o dos que a circundam; distinção essa que se verifica também nos condicionalismos que a configuração orogénica provoca, sobretudo no que respeita ao clima, pois a freguesia situa-se num território de transição entre áreas microclimáticas com peculiaridades físicas próprias – o Alto Douro e a Terra Quente.

Além duma posição geográfica muito singular, a freguesia de Carlão é influenciada pelos dois cursos de água principais que contornam toda a franja nascente do concelho de Alijó. O Rio Tua, a Este, e o Rio Douro, a Sul, são dois dos factores mais importantes que atribuem a esta região características muito peculiares, que serão responsáveis pela sua especificidade sobretudo no que concerne à vegetação e, por consequência, à produção agrícola. Como adianta Brochado de Almeida,

“De todos [os que existem no concelho], o vale de Carlão é o mais extenso, o mais fértil, o mais permissivo às influências exteriores e, por isso mesmo, aquele que melhores condições de fixação ofereceu através dos séculos.”⁸²

⁸¹ Almeida, Carlos Brochado de (1993), op. cit.: 219 e segs..

⁸² Almeida, Carlos Brochado de (1993), “O Aro Arqueológico de Carlão-Alijó. O cultivo da vinha na época romana”, Estudos Transmontanos, 5, pág. 219.

Devido à proximidade destes dois rios, o clima desta área assemelha-se, com algumas diferenças (especialmente nos terrenos voltados a nascente sobre o Rio Tua), ao da restante Região Demarcada do Douro, que se caracteriza pelas baixas amplitudes térmicas e pela elevada pluviosidade durante as duas estações do ano de transição (Primavera e Outono). Embora, como se disse, a freguesia se enquadre no tipo de clima temperado mediterrânico – cujo testemunho é a variedade de estados de tempo e conseqüente variedade florestal e silvícola – é influenciada pelo clima temperado continental, revelando-se, tanto no Inverno como no Verão, bastante seco, tornando-se, por isso, respectivamente, muito frio ou muito quente.

Todavia, na encosta virada a nascente e que constitui parte da margem direita do Rio Tua, o clima ameniza-se e oferece condições propícias à produção de bom vinho e de frutos excelentes e variados que vão desde o figo, à amêndoa, à maçã, ao pêsego, à laranja e à azeitona, todos eles com fama a condizer com a sua doçura e nobreza. Num documento do século XIX, da autoria de Frei Francisco dos Prazeres Maranhão, pode ler-se, em relação às capacidades de fixação da população que esta zona do Douro possui:

“A margem direita do Douro é uma região fertilíssima, devido precisamente ao papel do rio. No Inverno, a impetuosidade das suas águas arrastava amontoados de esterco que vinham fertilizar as terras. O grande calor do Verão e as características físico-químicas do solo tornam a região numa riquíssima fonte de alimentos, dos quais se salientam os frutos. Todos os cereais e todos os frutos se dão neste famoso tracto de terra em muita abundância: o louro e saboroso azeite e o delicioso melão são os melhores do mundo; o trigo é immenso e o melhor de Portugal; o milho ou milho produz de tal sorte, que d’alli foi levada a Lisboa em um caixão, para ser vista e admirada, uma canna com quatorze espigas, ou maçarocas, todas perfeitas: o canamo se dá de muita altura, e em abundância; e em outro tempo por diligências do Marquez do Pombal foi um grande ramo do comércio, fornecendo linho para as cordoarias de Moncorvo e de Villa-Nova de Foz-Côa, que então florescia muito: a laranja, a maçã, a pera, a uva, o figo, o pêsego, a amêndoa, o queijo, o mel, a seda, a lã, etc. tudo é bom e em abundância.”⁸³

83 In “Breve Notícia da Terra de Panoyas”, (s/d)

Embora a fertilidade do solo seja um forte factor de atracção da população e uma garantia para a sua fixação, hoje os produtos agrícolas da freguesia não têm a representação no exterior de outros tempos.⁸⁴ Com efeito, a produção agrícola tem vindo a decrescer e não é raro ouvirem-se lamentações sobre a falta de empenho e vontade dos jovens na produção agrícola.⁸⁵ A piorar o cenário, o vinho não atinge a graduação de outras áreas da Região Demarcada, devido essencialmente à menor exposição solar dos terrenos quando comparada com outras áreas que competem directamente com esta. Este facto limita em muito a quantidade de vinho com benefício, o que faz com que, na sua quase totalidade, o vinho seja destinado ao consumo. Mesmo o vinho com benefício situa-se numa letra muito baixa, o que faz com que a Casa do Douro o pague ao preço mais baixo da escala do benefício. As possibilidades de aquisição de lucros através dos produtos agrícolas, que em tempos formaram o porta-estandarte de Carlão são hoje irrisórias.

2. A domesticação do espaço

Como é óbvio, as características do espaço físico que configuram o território da freguesia de Carlão, não podem ser desligadas das actividades humanas. De facto, estas são influenciadas pelas condições proporcionadas pelo meio, ao mesmo tempo que moldam a natureza no sentido de optimizarem essas condições. Referimos já que a primeira forma pela qual o espaço físico influencia a actividade humana se traduz pela capacidade que ele tem de atrair as populações e proporcionar-lhes condições de fixação, assumindo-se assim como um *sítio* a partir do qual se difundirá cultura.

Mas, a cultura, como sabemos, constrói-se por interrelações, quer dizer, por reciprocidade de

⁸⁴ Para tentar contrariar este aspecto, tem sido organizada anualmente, no mês de Março, a Feira dos Produtos da Terra – que este ano conheceu a sua 4ª edição. Neste certame, exclusivamente preocupado em representar os produtos da cultura local, figuram como elementos de importância cultural singular produtos como o figo, o azeite, os queijos e os enchidos artesanais, além, evidentemente, do vinho e do pão de fabrico artesanal. A Feira aparece, nos nossos dias, como uma espécie de tentativa de recuperação de uma identidade cultural tradicional cujos emblemas maiores eram os produtos da terra, como vimos.

⁸⁵ Devido ao êxodo rural para as cidades e à emigração, o motor da economia agrícola (a mão-de-obra) tem vindo a trabalhar quase ao ralenti. A escassez de mão-de-obra fez disparar o preço da jorna, que atinge entre os 30 e os 35 euros. Todavia, mesmo assim, não existe quem queira trabalhar no amanho das vinhas, questão que tem sido lentamente resolvida com mão-de-obra imigrante. Os jovens da freguesia e dos arredores procuram a cidade e o estrangeiro na ânsia de encontrarem um emprego que não esteja sujeito às vicissitudes da sazonalidade.

relações entre o meio e o homem e vice-versa. Espaço e cultura não podem, portanto, divorciar-se, pois que um e outra se alteram em conformidade. Esta constatação, comprovada pelas ciências sociais, das quais se destaca a geografia (na sua variante humana), obriga a que consideremos todo o espaço como culturalmente construído e toda a cultura como naturalmente enquadrada. É por isso que não se pode pensar a própria noção de “grupo social” sem relacionar os ideais que o orientam com o ambiente em que esses ideais são possíveis de ser objectivados.⁸⁶ A comunhão entre o espaço (que configura o ambiente) e a cultura (que o formaliza) resulta de uma lenta sedimentação de acções que reflectem necessidades comuns entre os indivíduos. Esta sedimentação, simultaneamente de práticas e de conhecimentos, manifesta-se, no quotidiano, através daquilo a que Moscovici (1984a: 40) denominou “universo consensual”, i.e., um conjunto articulado de sentidos comumente construídos e partilhados que se associam num plano de normalização da realidade e confluem num único objectivo geral: o de conferir sentido à vida social. Este *sentido comum* não pode, portanto, ser desligado das vicissitudes espaço-temporais, demonstrando que o ambiente e a sucessão de estados que o mesmo apresenta caminham par a par na construção da realidade social.

A formação do sentimento de pertença apresenta-se então como um processo. Sendo assim, ela é eminentemente histórica. Esta historicidade do sentimento de pertença obriga-nos a estudar a evolução da ocupação do espaço pelo homem. Só assim podemos tentar encontrar a lógica de construção do espaço social, que acompanha a evolução do espaço e do tempo. Só assim podemos atrever-nos a procurar os critérios responsáveis pela valorização desigual do espaço carlonense.⁸⁷ Visto que este não é dado, mas construído, precisamos de recuar até às origens do seu povoamento

⁸⁶ Parafrazeando Smith (1945: 227), um grupo social é “uma unidade que contém um número variado de organismos separados (agentes) que têm uma percepção colectiva da sua unidade e que têm a capacidade de agir (ou agem de uma forma unida) em relação ao seu meio.” Outros autores como Lewin (1951), Sherif e Sherif (1956), Spratt (1958), Bass (1960), Aronson et al. (1994) e Taylor et al. (1994) reafirmam os princípios apresentados por Smith segundo o qual um grupo social se define por uma união ou conformidade de vontades no sentido de atingirem certos objectivos (ou ideais). Todavia, há uma diferença fundamental entre esta definição e as apresentadas pelos outros autores: estes já não consideram que o meio seja um factor essencial na formação do grupo social, mas, ao “transformarem” o “meio” em “condições de agregação”, estão a considerar o contexto de formação como o elemento impulsionador da união de esforços. É por esta razão que utilizamos o termo “ambiente” como o contexto em que se surge a vontade de agregação de esforços, mesmo que ele seja apenas racional. O “ambiente de formação” dos grupos permite-nos assim estabelecer um paralelismo entre as modalidades de agregação resultantes da confrontação entre o homem e o meio natural e as modalidades de agregação resultantes da confrontação entre um grupo de indivíduos e o conjunto de constrangimentos que os impede de, cada um por si, atingir determinados objectivos considerados comuns.

⁸⁷ Um dos pressupostos de que partimos e que esperamos que tenha ficado claro na introdução é a importância da história para a compreensão tanto da segmentação do espaço físico pelos grupos como do surgimento de referências de identidade. A memória, corolário da história, é, portanto, um fundo essencial de contextualização da acção humana, bem como o depositário das razões das actividades do presente.

e, a partir daí, procurar o fio que teceu os diversos retalhos que compõem qualquer espaço socialmente apropriado.

2.1. O Povoamento

O testemunho mais valioso das origens do povoamento desta parte do concelho de Alijó é o abrigo rupestre da Pala Pinta que, crê-se, remonta ao III milénio a. C.⁸⁸. Outros autores fazem remontar a idade dos pictogramas ao Xº milénio a. C.⁸⁹, o que, segundo Orlando Sousa é pouco provável. Porém o tipo de datação feita por este investigador pode dar azo a erros de interpretação, pois baseia-se no tipo de materiais usados para a pintura e a sua utilização noutros lugares do mesmo tipo, como no Cachão da Rapa (Carrazeda de Ansiães) e em Penas Róias (Mogadouro). A nosso ver, o método de datação mais capaz – além do carbono 14, que nunca foi aplicado, talvez devido à dificuldade de se obterem amostras do pigmento utilizado nas pinturas – seria a análise comparativa dos motivos gravados. De acordo com Horácio de Mesquita, o investigador que deu a conhecer o abrigo à comunidade científica,⁹⁰ os sinais que aparecem na Pala Pinta têm correspondência com alguns motivos solares que figuram nalguma cerâmica campaniforme. Como ele refere,

“Símbolos solares aparecem gravados num sepulcro de cúpula de Long Crew (Irlanda), em alguns objectos de pedra dos dólmenes transmontanos de Alvão (Vila Pouca de Aguiar) e em várias estações de gravuras rupestres ao ar livre do Norte de Portugal e da Galiza. Pode dizer-se que as gravuras astrais e solares ou melhor, soliformes, aparecem com relativa frequência no eneolítico, na Idade do Bronze e até na Idade do Ferro.”⁹¹

88 Sousa, Orlando (1989), “O Abrigo Rupestre da Pala Pinta – Alijó”, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 29, pp. 191-197.

89 Júnior, Santos (1933), “O Abrigo Pré-histórico da Pala Pinta”, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 4, pp. 33-43.

90 Mesquita, Horácio de; e Correia, Virgílio (1922), “Arte Rupestre em Portugal – A Pala Pinta”, *Terra Portuguesa*, IV, pp. 145-147. Atribui-se a Horácio de Mesquita, natural de Carlão, a descoberta da Pala Pinta. Todavia, e por parecer inverosímil que tenha sido ele a descobri-la, pois que o local onde se encontra é terreno de cultivo desde há muitos séculos, devemos entender esta “descoberta” como “divulgação” nos meios académicos e científicos. Recordamos que Horácio de Mesquita era, ao tempo, estudante em Coimbra e fez um apontamento sobre a Pala Pinta para um trabalho de curso.

91 Mesquita, citado por Brochado (1993), “Carlão: Pala Pinta e Pala Moura”, *Estudos Transmontanos*, 5, pág. 229.

Se observarmos com atenção o conjunto pictórico (Figura 3), podemos ver que a tendência é a do abstraccionismo, o que, a julgar pelo carácter sagrado do local⁹² e pela consequente admissão das figuras solares como representações do deus sol, nos leva a recordar a classificação dos deuses operada por Usener⁹³. De acordo com esta classificação, os elementos considerados para análise são sobretudo os motivos (análise que, como sabemos, é a mais valorizada pela arqueologia a seguir ao método do carbono. Partindo deste estudo, a classe de deuses a que corresponderia o deus sol carlonense seria a dos “deuses especiais”, pois que tudo indica relacionar-se com a actividade agrícola através da sua função fecundadora (como veremos quando analisarmos os pictogramas). Sendo assim, é certo que as pinturas da Pala Pinta indicam uma antiguidade que se situará no intervalo defendido pelos autores acima referidos. Todavia, devido à presença do deus sol em algumas civilizações antigas (especialmente a egípcia e a fenícia, bem como a maia e a inca, entre outras), estamos inclinados a concordar que a antiguidade do abrigo rupestre remonta aos primeiros tempos do Neolítico.



Figura 3: Abrigo rupestre da Pala Pinta

92 Além do trabalho de Horácio de Mesquita e Virgílio Correia, vide Santos Júnior (1933), “O Abrigo Pré-Histórico da Pala Pinta”, *Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia*, VI, pp. 33-43.

93 Segundo Usener, a estruturação dos conceitos teológicos afigura-se como um processo linguístico-histórico, pelo que, segundo ele, seria possível, através da classificação dos deuses segundo a maior ou menor abstracção na sua conceptualização, estabelecer uma linha evolutiva de formação dos deuses. Assim, inicialmente, o homem criaria os “deuses momentâneos”, que não correspondem nem ao campo humano nem ao natural, existindo apenas no aqui e no agora, não sendo partilhados nem continuados; numa segunda fase de conceptualização, criar-se-iam os “deuses especiais”, formados por inclinações da actividade humana e projectando-se para o exterior com uma forma concreta (ex.: deuses das colheitas, deuses do comércio, etc.), apresentando-se como deuses de ocupação, equivalentes aos deuses funcionais de Roma; finalmente, surgiriam os “deuses pessoais”, já com existência corpórea, com personalidade, à imagem da multiplicação das invocações dos santos da igreja (classificação apresentada por Ernst Cassirer (s/d) em “Linguagem, Mito e Religião”, Porto, Rés-Editora.).

Embora a Pala Pinta seja o vestígio mais significativo que alude para a antiguidade do povoamento deste território, crê-se, sem muito risco, que o homem já deambulava por aqui no Paleolítico Superior. O principal testemunho dessa presença é uma lâmina de sílex que foi encontrado nas proximidades do “castelo” de Carlão. Este documento, valiosíssimo sem dúvida, encontra-se todavia em parte incerta, figurando, quiçá nalguma colecção particular de alguém que o recebeu de quem o encontrou. A proximidade desta zona do Douro vinhateiro ao vale do Rio Côa (onde se situa o maior conjunto de figuras datadas do Paleolítico do mundo) pode também indicar que a presença humana nesta região pode ser contemporânea ao período em que o vale do Côa “recebeu” as pinturas, pelo que não será descabido considerarmos que o homem visitava o espaço que Carlão ocupa desde o Paleolítico.

Um facto incontestável é o de o povoamento desta área remontar ao Neolítico – de resto, o período da pré-história que pode atestar a fixação do homem, seja nesta região ou noutra qualquer, simplesmente porque antes da descoberta da agricultura muito dificilmente o homem passaria mais do que períodos sazonalmente intercalados no mesmo local (devido à escassez de alimentos oferecidos directamente pela natureza, que rapidamente esgotavam em virtude de serem constantemente colhidos, caçados ou pescados). Com efeito, abundam vestígios arqueológicos deste período, nomeadamente nas serras da Estante e da Borneira, situadas no extremo ocidental da freguesia. Aqui encontramos algumas mamoadas (cujo estudo se tem revelado insuficiente, devido sobretudo ao estado desolado em que se encontra o conjunto, segundo se diz, devido à negligência dos serviços florestais, que não têm envidado esforços para que o seu valor seja realçado⁹⁴) e uma grande anta (cuja presença é, aliás, sugerida pelo topónimo “estante”) e de um menir derrubado, além de um outro que foi depois transformado em parte de um cruzeiro e que se encontra na povoação de Presandães, outrora conhecido popularmente por “pedra encantada”.

Além destes testemunhos tão remotos do povoamento de Carlão, é bem visível a presença do castro no limite nordeste da povoação propriamente dita, mesmo ao lado do cemitério paroquial.

94 Mesquita, Horácio, (s/d). Carlão – Aparentamento Breve, Passado e Presente. (Não Publicado).

A antiguidade deste castro é seguramente pré-romana, ou mesmo pré-céltica, a julgar pela descoberta de machados de pedra polida, uma lâmina de sílex, pedaços de tégula e um vaso campaniforme. Obviamente este último objecto remonta à idade do bronze, enquanto que aqueles testemunham a presença de população na época neolítica e mesmo paleolítica (a lâmina de sílex). A ocupação deste castro foi depois feita pelos romanos, que também se radicaram aqui bem perto, na povoação do Pópulo (cujo topónimo alude para o tamanho da povoação: *populum*). A situação geográfica de Carlão fez com que a área que abrange fosse ponto de passagem de uma das principais vias romanas que ligavam a antiga Calaécia ao restante Império (a que ligava Astorga a Braga), cujos testemunhos são a “calçada” de Pegarinhos e a ponte das Caldas de Carlão. De resto, a importância económica deste território reflecte-se no comércio feito pelos gregos com os Túrdulos Veteris da actual região do Douro Litoral, chegando a introduzir os seus artigos no interior do país (como é o caso da descoberta de artigos de ourivesaria em Baião, perto de Amarante); sendo, portanto, natural que os comerciantes gregos e fenícios conhecessem já o valor dos vinhos de Ribadoiro (como se chamava o Vinho do Porto) e das frutas do Vale da Vilarça (Alfândega da Fé e Vila Flor, na Terra Quente). As tribos que poderiam ter ocupado este território e que depois aceitaram a administração romana dividiam-se entre os originitas (margem direita do Alto Douro), os transcudanos (margem esquerda) e o zoelae (na Terra Quente).⁹⁵

Nesta altura foi supostamente iniciada a exploração dos benefícios das águas termais do Rio Tinhela (que limita a freguesia a nordeste), também pelos romanos que, como se sabe, aproveitavam as capacidades curativas das águas em muitos pontos do império, remontando ao período da sua dominação, por exemplo, as estâncias termais de Aqua Flaviae (Chaves), Monchique, Aregos, Curia e, no resto da Europa, entre as mais importantes, as de Aix-de-Provence e Vichy (França), Baden-Baden (Alemanha) e Nápoles (Itália).

O período romano distinguiu-se pela emancipação de uma racionalidade cuja filosofia se pautava pela potencialização dos recursos naturais, associando a essa valorização a construção de

⁹⁵ Maranhão, Frei Francisco dos Prazeres (s/d), Breve Notícia da Terra de Panoyas. (Editora desconhecida).

infra-estruturas que ainda hoje são utilizadas (como a ponte sobre o Tinhela). Todavia, esta visão estratégica viria a sentir os efeitos das invasões bárbaras, que fizeram estagnar o intenso desenvolvimento encetado pelos romanos.

Vários foram os períodos conturbados da história desta população. A organização das povoações em centros defensivos reflectia a omnipresença de intensas guerras entre tribos rivais que se verificavam já antes da chegada dos romanos. Muitos desses centros foram utilizados por este povo para servirem de ponto central a partir do qual o seu domínio foi exercido e a paz imposta. Fruto desta lógica administrativa, os castros existentes foram enriquecidos com outras funções, que lentamente dariam origem a novas formas de organização social (cultura castreja), surgindo novos ofícios e nascendo o sentido de comunidade, assente na interdependência interna e na complementaridade de esforços.

Com as invasões bárbaras, estas células sociais retornariam à instabilidade que conheceram no período pré-romano e só mais de quatro séculos depois é que voltariam a conhecer uma relativa estabilidade, já sob domínio dos mouros (que viriam a deixar vestígios da sua língua e dos seus conhecimentos técnicos um pouco por todo o país).

A “época” mourisca foi, aliás aquela que mais vestígios deixou em Carlão, muito embora não tenham tido a mesma aparência que os anteriores, reflectindo-se sobretudo no campo das formulações mentais. A cultura muçulmana, quiçá devido ao seu exotismo e à estranheza que os seus costumes causaram nas populações locais, foi responsável pelo surgimento de representações sociais que ainda hoje perduram na memória colectiva local. Este aspecto, que consideramos de imensa importância, será devidamente analisado quando estudarmos o conteúdo das imagens de referência da cultura carlonense, na 2ª parte do desenvolvimento desta Dissertação, pelo que retomaremos o assunto proposto à discussão neste capítulo, a lembrar, a composição e o controlo do espaço físico da freguesia de Carlão. Importa, portanto, a fim de conferir um contexto histórico ao processo de identificação da população carlonense – sobretudo tendo em conta que (como vemos) algumas das referências principais da identidade cultural local encontram a sua razão de existência nestes tempos

recuados – ver como se consolidou o povoamento da região, que se verificou a partir do momento em que ela foi integrada na rede administrativa portuguesa. Com esse objectivo, faremos uma breve incursão nos tempos medievos, altura em que as povoações do Reino de Portugal foram finalmente inventariadas e adstritas a centros de organização política de maior importância: os concelhos.

3. A consolidação administrativa

No primeiro ponto deste capítulo fizemos uma breve caracterização física da freguesia de Carlão. No segundo procurámos apresentar os principais momentos que determinaram o povoamento da mesma. Com base no que foi dito, podemos retirar, desde já duas conclusões parciais. Em primeiro lugar, ambos os pontos realçam aspectos do âmbito da análise geográfica: o primeiro descreve fisicamente o espaço em estudo, enquanto o segundo descreve a dimensão humana do mesmo; em segundo lugar, estes pontos distinguem-se do actual porque o espaço considerado ainda não se enquadrava em qualquer matriz administrativa.

Neste terceiro ponto do primeiro capítulo faremos um leve estudo da integração administrativa do território de Carlão (e conseqüente organização do seu povoamento) que, só agora, pode, com toda a propriedade, passar a ser denominado “freguesia”. “Leve”, porque apenas pretendemos fornecer a informação necessária para nos facilitar a compreensão do surgimento de algumas referências (representações) da identidade cultural local que, como veremos, recolhem da Idade Média o seu sentido profundo. Deixamos, porém, para quem quiser conhecer mais sobre a vida medieval da freguesia, a indicação de alguns trabalhos que, estamos certos, satisfarão a curiosidade dos investigadores mais interessados em Carlão.⁹⁶ Ademais, é precisamente sobre esta época que mais informação abunda, em concreto sobre a formação da freguesia, pelo que – e para

⁹⁶ Magalhães, António (s/d), Carlão, (n. publ.); Gouveia, Batalha (s/d), “A origem do nome Carlão”, (n. publ.); Plácido, Manuel (1984), “O povoamento do concelho de Alijó”, Estudos Transmontanos, 2, pp. 35-50; Almeida, Brochado (1993), “O aro arqueológico de Carlão – Alijó. O cultivo da vinha na época romana”, Estudos Transmontanos, 5, pp. 217-287; Escola Superior de Educação (1997), “Memória Descritiva e bibliográfica da vila de Alijó – Parte História”, Viseu, Instituto Piaget; Leitão, F. Rodrigues (1963), “Monografia do Concelho de Alijó”, Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Técnica de Lisboa.

evitar que este capítulo se transforme numa espécie de mini-monografia histórica sobre a Carlão Medieval – conscientemente, evitamos alargar a análise sobre o povoamento de Carlão, limitando-nos a apontar os traços que servem directamente a nossa problemática.

Após a expulsão dos árabes (Reconquista Cristã), o rei procedeu a sucessivas concessões de "termos" a alguns guerreiros destacados, passando algumas terras a possuir o nome do respectivo guerreiro administrador. Embora se tenham algumas reservas, alguns curiosos referem que Carlão foi uma das povoações que viu assim surgir o seu nome (proveniente, crê-se, de *Carlton*).⁹⁷ Plácido adianta que o topónimo “Carlão” deve derivar do nome de algum centurião romano que caiu nas boas graças do Imperador e que recebeu a terra por concessão pelos seus feitos, indicação que é recusada por José Maria Piel, que considera que o radical do nome parece mais ser de origem germânica⁹⁸ (tendo Plácido, aliás, reconhecido o seu erro, acabando por concordar com Piel. O “erro” de Plácido deve-se ao facto de, no tempo de Roma, ser caso usual serem algumas terras constituídas “villae” (territórios cuja administração se caracterizava por articular o poder religioso e o militar e que eram entregues a administradores nomeados directamente pelo imperador.

Independentemente da polémica gerada sobre tão curioso topónimo, as vantagens em participar nela, neste caso, são nulas ou praticamente nulas, visto que não fazem luz sobre a origem inequívoca da nomeação da terra. Tal informação, a ser comprovada, poderia tornar-se importante para ajudar a responder às questões que problematizámos, pois que permitir-nos-ia saber a verdadeira origem da principal representação da identidade cultural local – que, evidentemente, é o nome da terra (até porque a *identifica* no universo das terras existentes no nosso país).

Contudo, é mais importante investigar sobre os constrangimentos que estiveram na base da fundação da co-autonomia de Carlão, cuja independência administrativa segue, como é óbvio, o processo de povoamento de todo o concelho, primeiramente expresso pelo Foral concedido a Alijó

⁹⁷ Assim o refere Manuel Alves Plácido - "O povoamento do Concelho de Alijó (1115 -1269), in Estudos Transmontanos, Vila Real, n.º 2 1984, p. 43.

⁹⁸ José Maria Piel, "Os nomes germânicos na Toponímia Portuguesa", ed. de 1945 (Jorge Fernandes L.º), pags. 291 a 296. Citado por Manuel Alves Plácido, Op. cit.: 44.

pelo rei D. Sancho II, em 1226.⁹⁹

Mesmo antes da ascensão de Alijó a sede de concelho – e conseqüente administração do termo em que se incluía Carlão – já esta aldeia fazia parte da freguesia alti-medieval de Sancta Maria de Ligioo, juntamente com as hoje freguesias de Amieiro, Castedo, Santa Eugénia, parte da freguesia de Cotas e a povoação de Safres. Crê-se que na Baixa Idade Média, concretamente pelo reinado de D. João II, Carlão já possuía autonomia paroquial, estando então dependente da diocese de Lamego, passando mais tarde, após a criação da diocese de Vila Real, em 1922, a fazer parte desta. Já no século XVIII, Carlão pagava ao Colégio de S. Pedro de Coimbra cento e cinquenta mil reis anuais, o que denota a sua grande importância económica no concelho. Nesse pagamento estava incluída a cõngrua, paga ao pároco, de dezasseis mil reis em dinheiro e vinte alqueires de trigo, o que também atesta da sua capacidade produtiva. No início do século XX, a já então freguesia contribuía com a cõngrua de um vintém ao ano, sendo então pertença do Marquês de Távora, senhor donatário de Alijó.¹⁰⁰ A freguesia manteve-se no concelho de Alijó até aos nossos dias, desempenhando um importante papel em termos económicos, sobretudo devido à sua riqueza em fruta (especialmente o figo e a amêndoa), em madeira (pinho), em vinho (algum com benefício), em azeite e em alguma cortiça.

4. Evolução demográfica

Já nos nossos dias, a freguesia de Carlão sofre do mesmo mal da maioria das povoações do interior português: a desertificação humana. Devido à sua relativa pujança económica, o efeito deste problema não é considerado grave, embora o decréscimo populacional seja uma realidade. A justificar este comportamento demográfico encontram-se vários factores, sobretudo de ordem endógena.

⁹⁹ Leitão, F. Rodrigues (1963), *Monografia do Concelho de Alijó*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Técnica de Lisboa, pág. 26.

¹⁰⁰ *Id.*, pp. 57 e segs.

De acordo com o censo de 2001, a freguesia de Carlão possuía 882 habitantes, dos quais 413 eram do sexo masculino e 469 do feminino. No censo anterior (1991) existiam em Carlão 1037 indivíduos, dos quais 479 eram do sexo masculino e 558 do feminino; enquanto que no de 1981 o total de pessoas era de 1349. A variação da população absoluta da freguesia é de -23,2% de 1981 a 1991 e de -15% de 1991 a 2001, o que denota, como se referiu acima, a ocorrência de acontecimentos que, apesar de tudo – e com base nestes resultados – tendem a diminuir de expressão.

Como causas prováveis de origem exógena, teremos de considerar os movimentos migratórios da população, sobretudo jovem, o que espelhará a acentuação da presença de classes ocas na estrutura etária da população (nomeadamente nas faixas etárias dos 20 aos 34 anos). Estes movimentos podem tanto ser a emigração (principalmente para os países da Europa ocidental, como a Suíça, a França e a Alemanha) como o êxodo rural (especialmente para Vila Real e para as cidades do litoral). Estes movimentos não poderão ser destacados dos de ordem endógena. Com efeito, a saída da população jovem em idade de procriação arrasta consigo a possibilidade de recuperação da população com base no incremento da natalidade, pelo que a taxa de crescimento natural tende a ser nula ou mesmo negativa. Paralelamente a estas hipóteses fica, contudo, a certeza de que muito dificilmente a tendência da evolução da população absoluta seja o aumento. De facto, a saída da população jovem, que procura outras fontes de rendimento – visto a agricultura não cativar esta faixa etária devido, sobretudo, à pouca rentabilidade que providencia e de esta se sentir apenas sazonalmente – faz com que a predominância etária seja reflectida da população idosa, que, como se deduz, derivará no natural aumento da mortalidade nos próximos anos, que levará, inevitavelmente, a um maior decréscimo populacional. Para melhor entendermos a dimensão do problema, a população absoluta actual da freguesia de Carlão só tem comparação com a que aí existia nos finais do século XVIII,¹⁰¹ o que não deixa de ser, no mínimo, preocupante, urgindo que se tomem medidas para que se contrarie a desertificação humana, promovendo medidas práticas que visem a fixação da

101 Ibidem: 63.

população, principalmente na idade jovem.

Com efeito, as alternativas profissionais são praticamente inexistentes. O sector primário, sendo aquele que emprega mais população, encontra-se em declínio – até porque, como referem as pessoas mais idosas, “os novos não querem trabalho” – havendo mais campos abandonados do que alguma vez aconteceu.

O sector secundário tem pouca expressão na freguesia, resumindo-se à actividade de construção civil, que não chega para absorver a população activa que é claramente excedente. Quanto ao terciário, ele é composto por um mediador de seguros, um gabinete de projectos de construção civil e um posto de correios que, no conjunto, poderão empregar uma dezena de pessoas.

O problema da falta de empresas geradoras de postos de trabalho não é o único problema. Na verdade, visto que a lógica da emigração e do êxodo já está inculcada na mentalidade das camadas mais jovens, as próprias empresas, ao serem criadas, muito dificilmente competiriam com as condições de empregabilidade que são oferecidas aos jovens no exterior, o que, conseqüentemente, se reflectiria na falta de mão-de-obra. Este aspecto é comprovado pela baixa taxa de desemprego (2,8%), que terá sempre que ser encarada como reflectindo a parte da população que decidiu não sair da freguesia e que, por isso, se sujeitou às escassas possibilidades de adquirirem emprego no seu local de residência.

A caracterização demográfica da freguesia de Carlão e as considerações de ordem histórica e geográfica que fizemos nos pontos anteriores constituirão ingredientes importantes para podermos, a partir daqui, começar a descrever as formas de sociabilidade que preenchem o quotidiano da aldeia. Muitas das informações aqui apresentadas estão presentes na memória colectiva, mostrando-se, portanto, como coordenadas para a formação do sentimento de pertença.

Capítulo 2

O ESPAÇO SOCIAL

“(...) between a structuralist nature that is good to think and a marxist nature that is good to exploit there is perhaps room for a nature that is merely good to socialize.”¹⁰²

1. O espaço social: algumas considerações prévias

No capítulo anterior vimos como o espaço físico foi apropriado pela população. Vimos também que essa apropriação está directamente relacionada com a formação das instituições sociais, que devem a sua origem à repetição de comportamentos cujo objectivo primário é o suprimento das necessidades comuns aos indivíduos directamente implicados nesse sentimento de falta.¹⁰³ A chamada economia da falta faz com que, por acordo mútuo, um grupo de pessoas, com uma existência sujeita ao mesmo tipo de constrangimentos e com um mínimo de isolamento em relação a outros grupos, ou mesmo com inimigos comuns,¹⁰⁴ defina projectos de acção que assumem a forma institucional. Os constrangimentos que dificultam a vivência humana revertem, portanto, na noção de “utilidade pública”¹⁰⁵ (ou comum), que pressupõe a cooperação de todos num mesmo projecto, nascendo assim a *norma*.

Ora, como acabámos de observar, a norma deriva da repetição, do que é *costume* acontecer

102 Descola, Philippe “Societies of nature and the nature of society” in Adam Kuper (ed.) *Conceptualizing society*, Routledge, London and New York 1992, pp. 107-126: 112.

103 Leroi-Gourhan, André “O Gesto e a palavra: memória e ritmos” (vol. 2), Edições 70, Lisboa 1987, pp. 117 e segs.

104 Hugues, Everett “Students culture and perspectives: Lectures on Medical and General Education”, Lawrence Kansas, University of Kansas Law School 1961, pp. 28-29.

105 Laval, Christian “Jeremy Bentham – le pouvoir des fictions”, PUF, Paris 1994: 17.

(leia-se, o que é convencional). Por seu lado, o costume nada mais é do que uma prática *habitual*, o que, por lógica, confere ao espaço a dimensão de *habitat*, um lugar de convivência de indivíduos, que, por força da cristalização dos costumes em códigos de conduta, tornam o *uso*, por convenção, em lei, nascendo assim o Direito, que vai conferir a cada conjunto de funções um estatuto legislativo específico, atomizando-se assim a uniformidade normativa em especialidades funcionais, que associam determinados espaços físicos a certos grupos sociais especializados. Esta especialização funcional divide o habitat comum do grupo (tomado na sua totalidade) em *habitats* diferenciados entre si, de modo que os grupos sociais que se localizam nas diferentes secções do espaço adquirem estatutos próprios dentro do grupo social global. A diferenciação funcional leva assim à diferenciação social e faz com que o espaço inicialmente uniforme de torne matizado e internamente contrastivo.

O espaço, classificado de acordo com os princípios da organização social, adquire uma dimensão simbólica, sendo mais construído do que dado.¹⁰⁶ Este é, aliás, o pressuposto de que partiu Greimas para, pela primeira vez lançar a indagação sobre a “natureza” do espaço. Para ele, este é sobretudo uma construção simbólica, regida por uma espécie de semiótica tipológica, uma classificação de significados práticos (ideia corroborada por Pedrut, 1980).

A ideia da construção simbólica do espaço foi explorada por Jean Remy (1984), que lhe acrescentou a hipótese da existência de *espaços-redes*, “espaços” onde se efectivam relações sociais e se formam *comunidades ideativas*, assentes no tipo de divisão das actividades desenvolvidas pela comunidade no seu seio.¹⁰⁷

Filomena Silvano desenvolve esta questão desmembrando o conceito de espaço até lhe encontrar uma lógica que permita abrir pistas sobre as relações de identidade entre a sociedade e o

106 Esta constatação não choça com a ideia anteriormente defendida segundo a qual o espaço molda o tipo de organização social, apresentando-se como um constrangimento à própria visão do mundo do grupo que o ocupa. A nossa ideia é que o espaço é dado como matéria-prima, sendo transformado pelo homem. Neste ponto, temos de acrescentar a esta dicotomia espaço físico (dado) – espaço social (construído) o elemento comutador corpo, que, ocupando ele também um espaço, é um receptor dos constrangimentos provocados pelo meio e é um emissor de estratégias de minimização desses mesmos constrangimentos.

107 Se as relações sociais tiverem um teor mais político do que económico, o espaço rede tende a ser exclusivo e a ter delimitações precisas do território; se pelo contrário, tiver mais teor económico do que político, os seus limites tendem a alargar-se e fomentar-se-ão aberturas com o exterior.

espaço físico.¹⁰⁸ Partindo do pressuposto de que o espaço é construído, a autora defende que ele pode assumir formas tão díspares umas das outras quanto os fins a que se destina. Para o nosso problema interessa sobretudo a noção de “espaço de pertença”, definido como o lugar onde as classificações se fazem ou por oposição ou por disfunção e que normalmente encerram laços afectivos estritos a uma causa que se tem de adoptar caso se deseje o ingresso, sendo, por isso, o espaço de identificação por excelência.

O “espaço de pertença” reveste-se assim de um carácter representacional, assumindo-se como um espaço figurado que diferencia as sociedades e que estas utilizam para fins práticos, sendo arrumado num esquema mental como um referente grupal de identidade. Podemos então acrescentar que entre os espaços socialmente construídos se delineiam interstícios que se apresentam como os limites do sentido social das práticas sociais verificadas nuns e noutros, admitindo-se deste modo que cada “universo prático” exige um espaço social específico. Assim como Silvano, consideramos o espaço de pertença como um referencial simbólico, verificando-se uma descontinuidade entre os significados das práticas que têm lugar em cada espaço concreto, significados esses que se reflectem na própria linguagem, que representa as diferenças práticas de acordo com os espaços onde elas se efectivam. É a própria linguagem que se encarrega de definir os próprios limites de cada espaço social, conferindo-lhe um limite simbólico.¹⁰⁹

Pierre Bourdieu define o espaço construído socialmente como o “*lieu de la coexistence de positions sociales, de points mutuellement exclusifs*”, (1997: 155). Para este autor, as posições são coordenadas verificáveis simultaneamente no espaço físico e no espaço social. À duplicidade do espaço corresponde a duplicidade do actor social. Este é, simultaneamente, um indivíduo e um sujeito, projectando-se, por força dessa desdobragem, num espaço físico e num espaço social. “Actor social” é, assim, uma categoria que envolve um ser abstracto e um agente real. O

108 Vide sobretudo “Mobilidade e Enraizamento: as transformações da identidade – um estudo das representações do espaço em Guimarães, Vizela e Santa Eulália”, Lisboa, UNL, 1994a (policopiado).

109 É fácil descobrir os tipos de práticas sociais que decorrem em dado espaço social. A nomeação do espaço social relaciona este com o conjunto de práticas e experiências que se espera encontrar. Esta relação representacional entre o espaço e a prática é determinante para que os indivíduos estabeleçam itinerários de acordo com as experiências e práticas que eles querem ter ou executar.

envolvimento do actor social nestas duas dimensões de existência social tem implicações práticas. A prática, tal como foi estudada por Bourdieu, é sempre uma face visível do “habitus”. Ela reveste-se de uma história e reflecte propriedades incorporadas, o que faz com que a existência social do indivíduo passe pela necessidade de ele se aproximar das referências determinadas pelo colectivismo social. Ele é submetido a um processo de socialização em que a singularidade do “eu” é forjada nas e para as relações sociais.¹¹⁰ Sob esta perspectiva, a socialização funciona como a construção progressiva de um espaço social, um espaço que compreende de início a apropriação de um espaço físico – devido à necessidade de situar o corpo – e que é definido pela exclusão mútua ou distinção das posições que o constituem, de forma a este espaço representar uma estrutura de justaposição de várias posições sociais (que resultam da identificação do agente social no espaço físico). Segundo Bourdieu, é a partir da localização do corpo no espaço que podemos observar a posição relativa que os actores sociais têm, sendo então possível verificar as posições sociais que os vários agentes assumem em dado contexto social.

Por sua vez, estas posições reflectem os critérios de distinção social que foram sendo incorporados pelos agentes ao longo do processo de socialização que lhes conferiu os hábitos. Estes nada mais são do que os aspectos sociais do corpo, que se apresenta sancionado com regras de *localização social* que implicam o conhecimento de certas regras de *regência corporal*.¹¹¹ Para que este processo de inserção dos *campos sociais*¹¹² seja eficaz é preciso mais do que características e categorias sociais incorporadas, é necessário compreender o espaço social de forma a desenvolver estratégias de comportamento que resultem em manifestações ou apresentações materiais e imateriais (físicas, sociais e culturais). Segundo Bourdieu o “habitus” em relação com o campo de significação social,

110 (Op. cit.: 161).

111 Este conhecimento resulta de um processo de aprendizagem que reflecte as estruturas sociais e cria no agente o sentimento de inserção num quadro de comportamentos socialmente reconhecido. Jorge Crespo comprovou que as técnicas de regência do corpo evoluem num campo de referências sociais que determinam os comportamentos que são socialmente bons. A força deste campo de referências é sancionado por instrumentos definidos – como as corporações policiais, cujo objectivo fundamental é a orientação do corpo social dentro de trâmites consagrados pelas necessidades de regulação social. A regência do corpo implica, portanto, que os agentes sociais se enquadrem num modelo de organização social que, mais do que simplesmente direccionar os comportamentos de acordo com uma ideologia vigente, determinam a posição dos grupos social dentro do todo social, através da atribuição de insígnias, modos de vestir e de ser que caminham a par com a necessidade de tornar os comportamentos e a localização social como duas faces da mesma moeda (“História do Corpo”, Difel, Lisboa 1990).

112 Já apresentámos o significado que este conceito tem em Bourdieu (ver pág. 28 supra).

emite um *sens pratique*, uma aptência para a função a desempenhar, resultante da incorporação das estruturas do mundo e dos seus significados.

Face ao que temos vindo a apresentar, podemos concluir que o espaço social (e não apenas o físico) é decisivo na formação da identidade. A sua importância deve-se precisamente aos problemas de localização que provoca ao agente social. Este vai ter de recordar, à medida que se envolve no espaço, o que acumulou na forma de hábito, opondo e comparando a sua experiência com as vicissitudes a que estará sujeito, confrontando a sua arbitrariedade com os espartilhos culturais que se encontram sedimentados nos critérios de localização no espaço social. Estes constrangimentos iniciais de adaptação do agente social ao espaço social, residem num *campo* de significado, um campo de jogo, - onde se fazem interacções simbólicas de significados - que o agente tem de compreender para então se comportar mediante as suas regras. A esta compreensão Bourdieu chama *illusio*, uma estratégia simbólica adquirida pelo agente que permite a partilha de significados com os outros agentes sociais; uma sensação de pertença e de partilha com o mundo social que o envolve, um *estar dentro do mundo*.¹¹³ A localização no espaço social é a construção, pelo corpo, de formas de recordação das regularidades cristalizadas culturalmente, de modo a proporcionar ao agente a capacidade de antecipação às situações; este trabalho de adequação assenta no uso da memória em sentido projectivo, tornando-a prática (e não apenas contemplativa e regressiva, como defendia Halbwachs). Esta compreensão prática do mundo é resultado da *connaissance par corps*, portanto do *habitus*. E é precisamente...

“(...) la notion d’habitus qui restitue à l’agent un pouvoir générateur et unificateur, constructeur et classificateur, tout en rappelant que cette capacité de construire la réalité sociale, elle-même socialement construite, n’est pas celle d’un sujet transcendantal, mais celle d’un corps socialisé, investissant dans la pratique des principes organisateurs socialement construits et acquis au cours d’une expérience sociale située et datée.”¹¹⁴

113 Idem: 163.

114 Ibid.: 164.

Este enquadramento institucional da acção do actor social (ou agente social) no campo do arbitrário individual, valoriza as emoções e desvaloriza a formalidade. Ao contrário da mecanicidade do corpo, existe uma regência do corpo, uma forma-tipo de comportamento mas que admite as personalizações da linguagem institucional, de tal forma que a construção desta deve mais à criação, à invenção, ao desvio, ao esquecimento e improvisado, do que ao código, à rigidez e ao formalismo das mensagens institucionais. Por isso, a posição do agente social não depende apenas do quadro e dos agentes exclusivos mas também da sua inteligência, da sua procura das regras do jogo e da sua compreensão (que é uma actividade que compreende um misto de razão “revisionista” com emoção “pulsional”). Sendo assim, *illusio* e *posição social* são ambos componentes do *espaço social* e são uma mistura de comportamento orientado com comportamento arbitrário. Deste modo, a afectividade funciona como um vínculo institucional por excelência, resultando disso aspectos técnicos que também são incluídos como formas significativas de arrumar o espaço e de o orientar.

2. Os espaços de diferenças práticas e as solidariedades territoriais em Carlão

Após termos apresentado algumas reflexões necessárias sobre a construção do espaço social, estamos agora em condições de propor um modelo de análise adequado ao nosso caso. Assim, antes de avançarmos, queremos deixar claro que os critérios de classificação do espaço social carlonense são sobretudo centrados na interacção dos agentes sociais com os grupos em que eles se incluem quando partilham de espaços comuns. Quer isto dizer que consideramos que não é possível distinguir socialmente os espaços sociais locais com base em critérios de divisão de classes sociais, como o fez Brian O’Neill.¹¹⁵ Esse tipo de divisão não é visível em Carlão, pelo que consideramos que a classificação dos espaços sociais deve assentar no princípio da participação social. Por

115 “Proprietários, Lavradores e Jornaleiras: Desigualdade Social de uma Aldeia Transmontana – 1870-1978”, D. Quixote, Lisboa 1984.

participação social entendemos a envolvimento dos agentes sociais nas práticas que se desenvolvem nos vários espaços sociais. Desta forma, estamos a cumprir os pressupostos que apresentámos na introdução deste trabalho e a considerar as referências teóricas apresentadas no primeiro ponto deste capítulo, i.e., partindo do princípio que a construção dos espaços sociais é historicamente situável e continuada, entendemos, como Pierre Bourdieu, que o indivíduos se associa a modos de acção (a práticas) segundo uma racionalidade que encontra as suas referências naquilo que ele aprendeu ao longo da sua socialização e naquilo que ele determina como passível de lhe interessar no espaço em questão. Esta consideração respeita a ideia de acordo com a qual o indivíduo, enquanto agente social, procura integrar-se nos grupos que percorrem certo espaço social tendo sobretudo em conta que a sua adopção das práticas aí decorrentes permitem um certo grau de negociação. Deste modo, estamos a conceder ao agente o primado da aceitação em participar nos eventos e práticas em geral que tenham lugar nos espaços sociais possíveis.

Tal condição não significa que menosprezemos a enorme força estrutural que define as práticas que são apropriadas para certo espaço social particular. A verdade é que consideramos – e veremos que de facto é isso que se verifica – que o agente social prefere evitar participar em determinadas acções se não retirar daí proveitos, pelo menos emocionais.

Apesar de não associarmos directamente os espaços sociais com grupos sociais particulares (ou sub-grupos), achamos que a proposta de análise de O'Neill pode ser adaptada ao nosso caso. Assim, começaremos por apresentar o espaço de Carlão a partir do exterior para o *centro social*¹¹⁶ da aldeia. Todavia, devemos, desde já, acrescentar que, como André Leroi-Gourhan, achamos que o espaço social deve ser estudado por duas perspectivas complementares: a estática e a dinâmica.¹¹⁷ A perspectiva estática entende o espaço social global, i.e., o espaço ocupado pela aldeia e seus arredores, que se estende, a partir do centro, em círculos concêntricos sucessivos que se esbatem

116 Cohen, E., Ben-Yehuda e J. Aviad "Recentering the World: The Quest for "Elective" Centers in a Secularized Universe", *Sociological Review* 35(2): 320-46. Para a articulação entre a noção de "centralidade social" e a identidade ver Hetherington, Kevin "Identity Formation, Space and Social Centrality", *Theory, Culture & Society* 13(4): 33-52.

117 Op. cit.: 134. Leroi-Gourhan adianta que estas duas perspectivas têm correspondência émica. Segundo ele, as pessoas têm uma percepção do espaço de acordo com a familiaridade que têm com ele, pensando-o sempre no sentido conhecido-desconhecido e no sentido prático (ou de uso).

progressivamente até aos limites do desconhecido (espaço irradiante). Por seu lado, a perspectiva dinâmica apresenta-se como um itinerário percorrido pelos indivíduos ou grupos, implicando uma tomada de consciência das direcções a tomar e articulando a mobilidade das pessoas com a persistência das referências do espaço.

2.1. O espaço irradiante: perspectiva estática

A percepção do espaço segundo um critério de distância serviu de ponto de apoio para várias investigações levadas a cabo por antropólogos estruturalistas. Estes trabalhos procuravam encontrar a lógica de correspondência existente entre o espaço socialmente concebido e as categorias simbólicas que regiam a racionalidade dos povos que o ocupavam. Esta perspectiva regionalista da cultura entendia o espaço social como um reflexo da matriz conceptual dos grupos sociais, encarando a distinção do mesmo como uma categorização operada da mesma forma que a interpretação dos fenómenos. Com base nestes pressupostos, o espaço de pertença era sobretudo uma construção simbólica, em que aos limites da cultura correspondiam limites de sentido:

“The actor participates in a series of divergent networks, guided not by culturally set values but by “flows of meaning” through various networks of relationships.”¹¹⁸

Este tipo de perspectiva de análise da cultura resulta naquilo a que Maurice Bloch e Philippe Descola denominam *sistemas sócio-cósmicos*, ou *sistemas anímicos* (Descola). Um tema central partilhado por ambos, segundo Kuper, é o facto de os...

“(...) folk models integrate conceptions of social relations and conceptions of nature. They [Bloch e Descola] describe folk models which bring together human beings and natural objects

118 Ulf Hannerz, citado por Kuper, Adam “Introduction” in Kuper, A. (ed.) *Conceptualizing society*, Routledge, London and New York 1992: 9.

within a single conceptual space.”¹¹⁹

A consideração da existência de uma similaridade na forma de construção da realidade física e da realidade social pode ser demonstrada através dos dois tipos de atitudes humanas perante a natureza e que espelham os tipos de atitudes que o grupo social concreto tem em relação aos seus constituintes, verificando-se, naquelas atitudes, as tensões sociais manifestadas no interior do grupo. Estes dois tipos de atitudes são, assim, metáforas das relações de poder, como referia Handricourt.¹²⁰ Descola vai mais longe, ao defender que existe uma concordância entre as ideias e as práticas relacionadas com o “eu” e o “Outro” e as ideias e as práticas relacionadas com a natureza. A natureza, i.e., a dimensão não humana da realidade, é tomada como se fosse o “Outro”, sobre o qual são projectados os medos de insegurança sentidos no interior do grupo social.

Estes pressupostos, como referimos, deram origem a trabalhos regionalistas que assentavam na ideia da concordância entre a representação da realidade social e a representação da realidade natural. As implicações de muitos desses trabalhos continuam a propagar-se no campo das análises da cultura, pelo que achamos conveniente não os ignorar.¹²¹ Alguns apontamentos sobre o espaço carlonense, estudado neste ponto sob a perspectiva regionalista da cultura, conferem, sobretudo, com a ideia da existência de uma consonância entre os limites do espaço aldeão (aí englobado todo o espaço humanizado pelo carlonense) e os limites da representação da identidade.

Assim, a fim de podermos verificar essa consonância (relativa, bem entendido), apresentaremos a divisão social do espaço a partir dos limites do seu termo,¹²² que, evidentemente,

119 Idem: 11.

120 Handricourt (1962) referia que o homem tinha sobre o meio a) uma acção indirecta negativa (em que se verifica um tratamento brutal das plantas com o objectivo de se dar o lugar a outras) e b) uma acção directa positiva (visível sobretudo em relação aos animais dos quais depende a sobrevivência económica do grupo, criando-se, entre o homem e esses animais um laço de afectividade). Estas atitudes seriam semelhantes às que se têm perante os elementos sociais que impedem a manutenção da estabilidade do grupo e perante os elementos que, ao contrário, são os garantes dessa estabilidade.

121 Ver nota 30, supra.

122 Por “termo” entendemos toda a área cuja exploração é feita directamente pela população da aldeia. Esta área acaba, como é óbvio quando começam a predominar terrenos que pertencem às aldeias que confrontam imediatamente com Carlão. “Predominar”, porque não é objectivamente possível determinar um limite rigoroso de posses territoriais, isto porque alguns terrenos são adquiridos pela aldeia vizinha (por compra ou herança) ou pertencem às duas aldeias (quando se dá o caso dos proprietários serem cônjuges originários de ambas as aldeias. Um trabalho mais profundo sobre a posse da terra seria aqui muito útil, mas, este assunto não é de importância fundamental para a problemática que estamos a debater.

não coincidem com os da freguesia. Além do enquadramento do estudo do termo carlonense nas premissas dos estudos regionalistas da cultura, pretendemos que o mesmo seja analisado sob a perspectiva das divisões funcionais apresentadas no estudo de Brian O’Neill. Esta assimilação metodológica deriva do facto de considerarmos que uma classificação do espaço em zonas concêntricas perfeitamente definidas – tal como foram apresentadas nos estudos clássicos da regionalização cultural – é irreal, não correspondendo à configuração da aldeia. Entendemos, pois, que, ao invés de encontrarmos zonas funcionais concêntricas, encontramos sim uma composição tentacular do espaço, em que a referência acaba por ser principalmente a orientação dos eixos viários, que facilitam o acesso aos terrenos e, por isso, funcionam como conferidores de valor funcional. O espaço social é, portanto, *relativamente* estático, visto que, a sua utilização de acordo com a referência dos eixos viários combina a sua estaticidade com a mobilidade. Vejamos então como se organiza o espaço social carlonense.

2.1.1. O espaço social: principais configurações, classes e tipos

A diferenciação do espaço da aldeia deve hoje ser entendida com base na definição política do mesmo.¹²³ Apesar desta nova formalização do espaço, que data dos meados da década de 90, continua a ser possível definir tipos de espaços, como, aliás, o confirma a existência de tais documentos.

123 Com a introdução dos Planos Directores Municipais, concretamente com a estipulação de Plantas de Ordenamento, o espaço social (e mesmo o natural) é hoje, mais do que nunca, uma construção política – e, por consequência, simbólica, pois que a sua classificação faz-se de acordo com critérios de valorização que confrontam dois tipos de racionalidade: a local e a nacional ou mesmo comunitária. Este aspecto leva-nos a ter de considerar a efectiva importância das políticas culturais (Machaqueiro, 2002), que, ao determinar os critérios de divisão funcional do espaço, estão a condicionar todo um modelo de organização, que tanto pode ser tomado no sentido conservador (como instrumentos de manutenção da arquitectura e organização espacial tradicionais) como no sentido reformista (como instrumentos que impedem a assunção de novas formas de exploração e de ocupação do espaço, o que, afinal, faz parte da evolução “natural” dos modos de organização social). A conservação e a mudança apresentam-se, então, como termos de uma tensionalidade que gera, muitas da vezes, problemas de expansão social (como é o caso dos impedimentos de construção de habitações em terrenos situados fora da aldeia que não possuam 4000 m² – nas áreas que não fazem parte da Reserva Agrícola Nacional –, ou 25000m² – nas Zonas Verdes.

Sendo assim, e utilizando uma nomenclatura que não é conforme à determinada pelos PDM's, é possível distinguir cinco tipos de espaço consoante a sua utilização (uso diferencial do espaço): o espaço privado, o espaço público, o espaço colectivo, o espaço ritual e o espaço doméstico. Estes cinco tipos de espaço podem ser agrupados em duas configurações principais: a urbana e a rural. Por seguimento, e visto que consideramos como critério de distinção do espaço social as relações problemáticas (ou tensionais – o *pathos* social) que se organizam em processos de identificação com formas de participação social específicas, dividimos essas configurações em três classes maiores, a saber, o espaço económico, o espaço político e o espaço simbólico. Esta classificação segue as reflexões apresentadas na introdução deste trabalho (pág. 24, supra), segundo as quais os espaços tendem a ser classificados de acordo com a predominância de determinada função, substituindo-se assim a sua fixidez física pela flexibilidade problemática que se engendra no seu seio.

Para correspondermos os tipos de espaço às possibilidades sociais da sua problematização, resolvemos associá-los tendo em referência esta especialização funcional. Assim, a classe de espaços predominantemente económicos agrupa os tipos de espaço privado, colectivo e doméstico; a classe de espaços predominantemente políticos engloba os tipos de espaço público, colectivo e doméstico e; a classe de espaços predominantemente simbólicos é composta pelos tipos colectivo, ritual e doméstico.

Uma das peculiaridades deste modelo é considerar o espaço doméstico como o comutador das ligações entre as manifestações verificadas nos restantes; visto que este, ao funcionar como um espaço de socialização de excelência, condensa as modalidades de manifestações sociais possíveis.

Para melhor se compreender a nossa proposta de análise, apresentamos um diagrama que procura sistematizar as configurações do espaço social, as suas classes e os seus tipos:

ESPAÇO SOCIAL		
CONFIGURAÇÃO	CLASSES	TIPOS
RURAL/URBANO	ECONÓMICA	PRIVADO COLECTIVO DOMÉSTICO
URBANO	POLÍTICA	PÚBLICO COLECTIVO DOMÉSTICO
URBANO/RURAL.	SIMBÓLICA	COLECTIVO RITUAL DOMÉSTICO

Tabela 1: Configuração, classificação e tipologia do espaço social

O modelo apresentado (Tabela 1) pressupõe, obviamente, que o espaço social é formado por interpenetração de todas as formas especiais que ele assume, como tal, devemos considerar o mesmo como um instrumento teórico que apenas serve o fim de fazer a destrição de aspectos que estão combinados na realidade. Como já sobejamente referimos, o espaço é mais do que uma construção social, ele é uma construção simbólica. Sendo assim, e porque a noção de *simbólico* implica a associação de aspectos distintos numa mesma forma, apelamos ao leitor que considere este modelo como uma representação destituída de contexto. Este será apresentado a partir de agora.

2.1.2. A configuração rural do espaço social

Dentro do modelo proposto, começaremos por apresentar o espaço rural, que é o espaço económico por excelência, visto que garante a subsistência da aldeia (esta, por sua vez, agrupa os outros tipos de espaço que consideramos no ponto posterior).

O espaço rural é, também ele, um espaço composto. A diferenciação verificável entre as áreas que o compõem relaciona-se com as actividades que aí se desenvolvem, sendo praticamente todas de cariz produtivo.¹²⁴ A diferença entre as áreas de produção é, antes de mais, uma diferença entre tipos de produção (relacionados com tipos de produtos). Consideramos portanto que as actividades que se desenvolvem em espaço rural divergem, apesar de todas elas assentarem num plano comum de obtenção de sustento. Ao divergirem, essas práticas exigem que se utilizem técnicas de produção diferentes, relacionadas com o trabalho que é necessário empreender para cultivar determinado produto em particular. Em conjunto, a diferença entre as técnicas aplicadas para a produção de cada tipo de produto agrícola formalizam a diferença de conhecimentos sobre o próprio trabalho agrícola. O nosso argumento (que decorre da nossa problemática) é que a diferenciação das práticas traduzidas em conhecimentos concretos sobre as condições de produção de determinado tipo de terreno agrícola, resultam em modos de confrontação especiais entre o tipo de conhecimento e o tipo de terreno, o que leva, inevitavelmente, a uma consciência do processo de adequação entre os trabalhos agrícolas (as práticas) e os objectivos que essas práticas pretendem atingir (o suprimento das necessidades alimentares e/ou financeiras). Essa diferenciação pode ser verificada pela existência de quatro áreas principais de diferenças práticas: o vinhago, os lameiros e cortinhas, a veiga e a floresta (Figura 4).

124 A classificação deste espaço como "económico" não significa que nele apenas se desenvolvam práticas de produção ou exploração de recursos. Na verdade, como veremos no capítulo posterior, no espaço rural existem lugares de memória que excedem a dimensão económica. Continuamos a alertar que, quando dizemos que o espaço rural é eminentemente económico, não estamos a dizer que ele é exclusivamente económico.

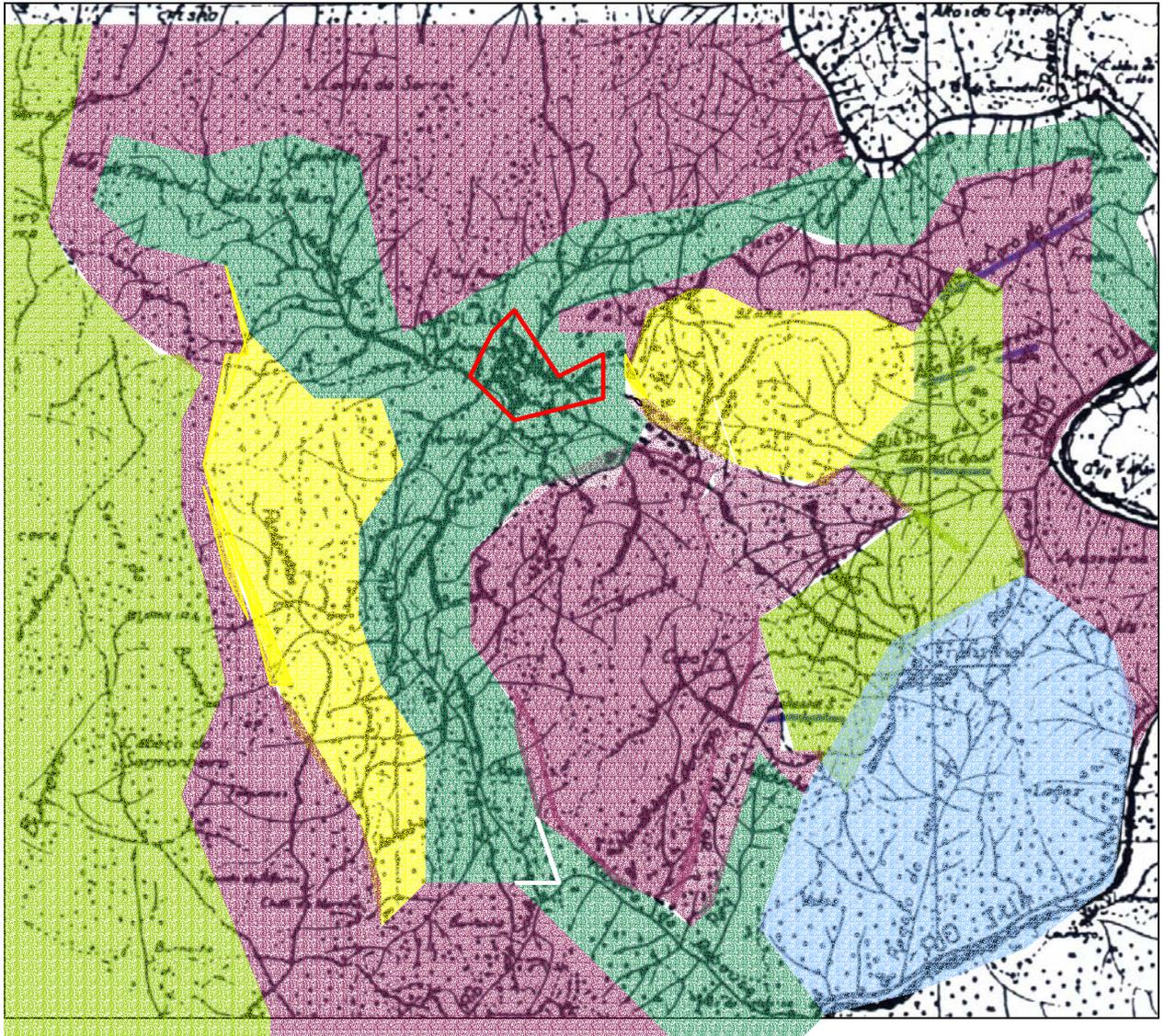


Figura 4: Perspectiva irradiante do espaço: diferenciações no espaço rural.

	Aldeia		Floresta
	Vinhago		Veiga
	Lameiros e cortinhas		Espaço da aldeia de Franzilhal

Para apresentar as práticas que têm lugar no espaço de configuração rural, a melhor forma é organizá-las temporalmente, a maneira, aliás, pela qual se efectivam as práticas como comportamentos historicamente referenciados a um espaço concreto (tornando assim o espaço, enquanto plano de inscrição de actividades, em *locale*, ou lugar de memória, i.e., espaço historicizado e com sentido). Como é óbvio, e visto que tratamos de práticas enquadradas pelo trabalho agrícola, a estrutura temporal que melhor representa o conjunto dessas práticas é o ano agrícola, que

corresponde ao tempo que medeia entre o tempo das sementeiras e o tempo das colheitas. Durante o ano agrícola, cada área do espaço rural vai ser sujeita à presença de técnicas e conhecimentos adequadas ao tipo de produção que aí se faz. Sendo assim, propomos estudar cada área de produção agrícola particular em referência às práticas concretas que aí têm lugar.

No primeiro capítulo vimos quais os produtos agrícolas que constituem a força económica da aldeia de Carlão que, ademais, são praticamente os mesmos que garantem a subsistência económica de toda a Região Demarcada do Douro, embora haja um deles que se destaca dos demais: o figo. Poderíamos ser levados a considerar o vinho como o produto que mais importância económica teria, mas, como vimos, a letra de classificação do vinho de Carlão, dentro da Região Demarcada do Douro, não lhe permite ser enquadrado nas principais escolhas para ser transformado em Vinho do Porto.¹²⁵ A vinha, por ser uma área de produção não apenas de vinho mas também de figo e amêndoa, merece, portanto, uma atenção prioritária.

a) O Vinhago

Como podemos ver na Figura 4, a área rural ocupada pela vinha é a que ocupa maior espaço. A razão de tal predominância prende-se com as condições naturais que tornam esta zona uma das que constituem a região demarcada mais antiga do mundo.

As práticas que se relacionam com a produção do vinho são das práticas de trabalho agrícola que exigem um maior grau de sofisticação. Por detrás desta valorização do trabalho da vinha está a valorização simbólica do produto. Esta valorização pode encontrar o seu sentido nas próprias comemorações rituais. Como se sabe, o vinho foi o motivo do primeiro milagre de Jesus Cristo e o seu último legado simbólico (a transubstanciação, o mistério que mais tem ocupado os exegetas e os

125 A classificação do vinho da Região Demarcada do Douro faz-se com base numa escala de graduação que vai da letra D (o vinho com menos açúcar) à letra A (o melhor vinho, apenas produzido na região do Peso da Régua e de Santa Marta de Penaguião. O vinho carlonense fica-se pelas letras D e C, sendo, por isso, preterido em favor de outros vinhos cuja produção se faz mais a sul. Devido a esta baixa graduação, o vinho aqui produzido é sobretudo utilizado para consumo o que, diga-se, lhe fez ganhar relativa fama no seio dos consumidores. A verdade é que apesar de dar origem a um fraco Vinho do Porto, o vinho de consumo de Carlão é de excelente qualidade. Tal aspecto é reconhecido há milhares de anos, como comprovam alguns vestígios arqueológicos estudados principalmente por Brochado de Almeida ("O Aro Arqueológico de Carlão – Alijó: o cultivo da vinha na época romana", Estudos Transmontanos, 5: 217-287).

teólogos em geral).¹²⁶ “Plantar a vinha, devidamente, [adianta Gattegno] é reproduzir o Paraíso. Isso equivale à fundação de um reino. A viticultura corresponde à função cultural do homem no jardim do Éden.” (op. cit.: 123). Uma das anedotas mais ouvidas no meio dos viticultores é a seguinte:

Conta-se que um dia, estando Jesus a beber um cálice de vinho, virou-se para Pedro e perguntou-lhe:

_ Diz-me, Pedro, qual a árvore que fornece suco tão inebriante?

Pedro, com medo que Jesus amaldiçoasse a videira, respondeu:

_ A figueira, Senhor.

Ao ouvir isto, Jesus sentenciou:

_ Então, que essa árvore produza duas vezes ao ano!

Esta anedota apresenta-se sobretudo como uma etiologia da razão pela qual as figueiras produzem duas vezes ao ano, mas serve também para representar o valor que o vinho tem para o homem, como se a sua manutenção lhe correspondesse só a ele. A reclamação do vinho como produto que pertence ao homem faz com que o Escolhido pelo Filho de Deus chegue ao ponto de mentir ao seu Mestre, o que alude para a transposição dos limites da racionalidade no que toca à importância do vinho para o homem.

O princípio que assegura a produção do vinho pelo homem dá origem a que se estabeleçam distinções mesmo dentro da sociedade e da família. Um ponto assente entre os produtores é que a vinha deve ser *educada* pelo homem adulto, ou pelo menos, que demonstre responsabilidade naquilo que faz. Nunca se viu uma mulher, por exemplo podar a vinha, nem tampouco um rapaz de tenra idade. Para fazer tal trabalho é preciso *ter a ciência da videira*,¹²⁷ coisa que as mulheres e os garotos não

126 Como refere David Gattegno, “Pela sua presença num terreno, a vinha atesta a sua relação ininterrupta entre este e as origens da cultura humana aí estabelecida. Ela constitui o seu pleno desenvolvimento, no sentido em que a modalidade humana não deve parar enquanto não encontrar, por inspiração, ou por reprodução ritual, as condições de excelência da Terra primordial. É por isso que trabalhar na vinha é o florão dos trabalhos agrícolas. O primeiro gesto de Noé, e o único mencionado, foi plantar uma vinha, beber o seu vinho, de se embriagar e encontrar-se nu (Gênesis, IX, 20-21). Ele recuperava assim a inocência paradisiaca.” (“Símbolos”, Hugin, Lisboa 2000: 123).

127 As expressões em itálico, quando apresentadas na fase da observação (salvo referência em contrário), são imputadas aos informantes.

têm. Um trabalho ainda mais importantes e cuja exclusividade de desempenho é atribuída apenas a alguns é a enxertia.¹²⁸

A enxertia é o trabalho que começa o ciclo de vida da videira. Por isso mesmo, ela representa uma espécie de epifania do “americano”. Este é o embrião da vinha. É com ele que começa a cadeia operatória que enforma o trabalho relacionado com a vinha e com o vinho. Vejamos então como se desenrola o ano agrícola da vinha e do vinho.¹²⁹

O trabalho da vinha começa com a plantação do “americano”. Este, criado em viveiro, é normalmente mergulhado pela raiz em valas com um metro de profundidade e cerca de meio de largura (alguns dos vitivinicultores fazem furos profundos no terreno, com um ferro de pedreiro e metem o “americano” nesse orifício). Atulha-se a raiz com rama de pinheiro e giestas, tanto aquela como estas acabadas de colher, estando ainda verdes e viçosas e entope-se a vala. A partir daqui espera-se até que o “americano” rebente (até que nasçam pamos¹³⁰). Normalmente não é preciso regá-lo, pois este trabalho é executado em pleno Outono, quando a chuva se encarrega de humidificar a terra. O rebentar dos pamos faz-se mais ou menos por alturas de Março. Fica assim o “americano” a enfortalecer-se sensivelmente durante um ano. Por alturas de Fevereiro corta-se a pluma (vides que não foram podadas das videiras com cuja casta se quer enxertar o “americano”), a fim de se proceder à enxertia.

A enxertia, como vimos, é um dos trabalhos mais melindrosos da vinha, exigindo perícia e sabedoria. O enxertador começa por verificar se os instrumentos que vai usar estão em condições. Afia o canivete, verifica se a rafia é resistente e procura terra macia para depois “atacar” o enxerto.

128 O trabalho de enxertia é, tradicionalmente, feito por poucos homens da terra; casos há em que o enxertador provém de outra terra. Este trabalho é tão importante que exige conhecimentos profundos das castas escolhidas para tornar o americano (espécie de casta indefinida) em videira. Além disso, tem de ser feita com um canivete próprio, só utilizado para a enxertia, sob pena do enxerto secar. Os cuidados que o enxertador tem com as suas ferramentas é fundamental para que os seus enxertos resultem. Um enxertador cujos enxertos sejam bem sucedidos adquire mesmo um estatuto especial no que concerne ao trabalho na vinha.

129 As cadeias operatórias que apresentarmos serão tocadas levemente, pois um trabalho sobre as mesmas seria o suficiente para desenvolver uma análise mais intensiva. Lembremo-nos que essas apresentações devem salientar acima de tudo a estreita relação que o homem tem com o meio e como entre os dois termos desta relação se criam formas de conhecimento flexíveis, que reflectem as adaptações do conhecimento do homem às alterações apresentadas pelo meio. Estas adaptações, sendo manifestações de conhecimentos em novas situações, conhecimentos esses que estão acumulados na memória colectiva, resultam assim numa sabedoria, i.e., numa forma de consciência de si.

130 Botões de folhas que nascem nos “olhos” (saliências da vide, que se encontram no lugar onde terminam os respectivos segmentos desta) do “americano”.

Estando tudo em ordem, o enxertador escolhe o local onde vai cortar o “americano”, local esse que deve ser onde o caule da planta oferecer confiança para a operação (não podendo ser muito fino, a não ser que o “americano” esteja fraco¹³¹). As técnicas de enxertia podem ser várias, mas a opção mais comum é cortar uma fenda no “americano” (que deve ser rigorosamente central, percorrendo o cerne). Esta técnica pressupõe que a pluma tenha sido antecipadamente cortada em segmentos curtos (de cerca de dez centímetros) e afiada numa das extremidades em formato de lâmina. Após esta preparação, a pluma passa a denominar-se “garfo”. Este é então metido na fenda do “americano” e pressionado, de maneira a que os cerne das duas partes fiquem perfeitamente coincidentes e devidamente justos. Estando o “garfo” e o “americano” devidamente ajustados, rodeia-se o local da junção com rafia, que tem de ser bem puxada e pressionada contra a mesma, de maneira que o enxerto fique solidamente fixo.

Após o trabalho de enxertia, feito unicamente pelo enxertador, segue-lhe o “atacador”, alguém que vai “atacar” a terra macia contra o enxerto. Este trabalho, apesar de não exigir os conhecimentos do da enxertia propriamente dita, tem de ser feito com algum conhecimento, pois o seu resultado pode ditar o sucesso do enxerto. Assim, o “atacador” tem de começar a pressionar a terra (que deve estar limpa de pedras) contra o caule, de maneira a que este fique uniformemente rodeado. À medida que se for distanciando do caule, a terra deve ficar menos compacta, de forma a permitir que a terra compacta do interior do enxerto receba ar e água. No fim deste trabalho rega-se o enxerto, que vai sendo acompanhado, ao longo do ano, com sucessivas regas (mas não muitas, para não apodrecer o enxerto) e com *mondas*.¹³²

O sucesso do trabalho de enxertia só se vê passados uns meses, mais ou menos por altura de Junho, mas só em Outubro (por altura da poda) é que se pode retirar a terra da sua volta.

Entretanto, outros trabalhos vão sendo feitos na vinha que já está formada. Por alturas da enxertia, estão a nascer os pampas nas videiras. A primeira coisa a fazer é espampá-las. Espampar as

131 No caso de o “americano” ser muito delgado deixa-se para enxertar no ano seguinte.

132 Retirar, à mão, as ervas daninhas que foram nascendo na terra que rodeia o enxerto.

videiras consiste em retirar-lhes os *pampos ladrões*, que são aqueles que nascem na cepa e que retiram força às varas (vides, embora o nome “vide” se use quando a vara foi retirada da videira, na poda, como se a vide fosse a vara morta). Ao mesmo tempo enxofram-se os pampos verdadeiros (os que nascem das varas), para evitar o míldio, que se gera com a humidade matinal da Primavera. Os tempos que se seguem são de prevenção das doenças, com sulfatagens sucessivas que se prolongam praticamente até à vindima.¹³³ Antes da colheita, mantém-se o trabalho de espampar os “pampos ladrões” para que as uvas possam receber em pleno a força que provém da cepa e adquiram maior quantidade de sumo.

Uns dias antes da vindima faz-se da desfolhagem das videiras, que consiste em retirar da videira as folhas que se situam abaixo dos cachos, de forma a receberem maior luz solar e assim atingirem maior doçura antes de serem colhidas. É importante que a desfolhagem não se faça acima dos cachos, para que o calor do Verão não queime os mesmos.

Segue-se a vindima. Esta é hoje feita com métodos cada vez mais modernos. Os cestos artesanais e as dornas de aduelas já não se vêem. A própria vinha é concebida para se poderem deslocar tractores e carrinhas por entre os bardos (carreiras de videiras unidas ao mesmo aramado). As dornas de ferro têm, na maior parte das vezes, timbrada de lado a marca da adega para onde vão as uvas cujo destino é o mercado. Apenas uma pequena parte das uvas é utilizada para produzir vinho para consumo próprio. Esta produção é feita em adegas particulares (praticamente todos os produtores têm uma adega com as ferramentas necessárias para a transformação das uvas em vinho. As uvas são hoje inicialmente esmagadas em esmagadores mecânicos que na maioria são eléctricos, todavia, o trabalho humano de pisar as uvas é insubstituível. Grupos de pessoas (mais homens que mulheres) pisam as uvas em movimentos ritmados e sincrónicos. Este trabalho prolonga-se por um ou dois dias (ou mais, consoante a quantidade de uvas que estiverem no lagar e consoante o tamanho deste). Após este trabalho, o vinho fermenta e faz subir o mosto (formado pelos

¹³³ Em relação às doenças da vinha, de referir que ainda permanece na memória colectiva os tempos da filoxera, parasita que apareceu por volta de 1868 e que dizimou cerca de 20.000 hectares de vinha na Região Demarcada do Douro. Este desastre foi muito doloroso para a região, cuja população vivia praticamente do trabalho que as quintas do Douro proporcionavam.

*canganhos*¹³⁴ e pelas cascas das uvas), o que denomina *manta*. Mal se descubra que a manta levantou é necessário baixá-la, pisando-a e empurrando-a para o fundo do lagar, para que o vinho aumente de graduação (*para que fique com mais força*). Depois deste processo, deixa-se que a manta volte a subir, deixando o vinho limpo sob ela e pronto para envasilhar. A *vasilha* é feita, na maioria, manualmente, abrindo-se o lagar deixando-se que o vinho corra para a pia, que é um pequeno tanque que faz parte do lagar e que se localiza do lado de fora. Se a vasilha se fizer manualmente, usa-se um almude (um cântaro que leva precisamente um almude e trasvaza-se o vinho para a balsa (recipiente na forma de alguidar em que o fundo tem um diâmetro maior que a boca e do qual sai um tubo que se encaixa no orifício da pipa, do tonel ou da cuba). Este processo é principalmente utilizado por pequenos produtores. Os médios ou grandes produtores usam um motor eléctrico de sucção que tira o vinho da pia (ou até directamente do lagar) e o projecta para a vasilha.

Se as vasilhas forem de madeira, é necessário acondicioná-las previamente. Este trabalho é demorado e deve ser começado quando as uvas estiverem quase maduras. A primeira coisa a fazer é *atestá-las*, i.e., pô-las na posição vertical, em cima de um suporte de madeira, e deitar-lhe água tanto na *testeira* (parte da frente da pipa), como na retaguarda. A água vai inchando a madeira e corrigindo algumas folgas entre as aduelas. A pipa está *teste* quando a água que se derrama nas duas extremidades não some. Em seguida as pipas são lavadas, quer utilizando correntes de metal, que se metem pelo orifício do batoque, ficando a ponta fixa no lado de fora, e balançá-las vigorosamente, para que a corrente vá desfazendo as camadas de borras do vinho que as encheu no ano anterior. Se as pipas tiverem portinhola (abertura à frente, na *testeira*) são normalmente lavadas por alguém que caiba na mesma, normalmente um rapaz de pouca compleição física. Depois deste trabalho, deve-se *atestá-las*.

Depois disso, é necessário pô-las no local definitivo onde vão receber o vinho, dentro da adega. Estão assim, abertas (sem portinhola) até o vinho estar quase pronto a ser envasilhado, para serem arejadas e perderem ao odor mais activo. Pouco tempo antes do envasilhamento, põe-se a

134 A parte interior do cacho, já sem uvas.

portinhola, que é ajustada com sebo. Todo este trabalho finaliza o processo de produção do vinho. Todavia, ainda há um importante passo a dar na vinha que, significando o fim do *ano vindimo*, é simultaneamente o começo de um outro: a poda.

Após a vindima, as videiras ficam um tempo sem sofrer actividade, mas não muito... Depois de o Outono se encarregar de as despistar da folhagem, faz-se a poda, que é um dos trabalhos mais importantes a desenvolver na vinha. A poda deve ser feita por alguém que tenha experiência, sob pena de *tolher* as videiras. Assim, dependendo do facto de ser poda de ramada ou de bardo, a videira deve ser podada de acordo com certas regras. Se se quiser que a videira lance as varas para longe (como é o caso da ramada) devem-se cortar as varas mais atrasadas (que se situam em zonas da cepa localizadas mais abaixo) e os olhos (locais onde despontarão os *pampos*, e, por consequência, as varas) devem ser deixados na zona mais avançada da vara (os outros são aparados com a tesoura), em número que pode variar entre os 6 e os 3 (o número de olhos a deixar deriva do tipo de casta, da força da videira e do tipo de terreno); se a videira for de bardo, convém deixar os olhos na zona situada mais atrás, na vara (a localização dos olhos, assim como o seu número, deve respeitar os mesmos princípios da videira de ramada, além desses factores, as videiras podem ser encaminhadas de acordo com o número de arames que formarem o bardo (que são normalmente dois).

Outra maneira de orientar as videiras é *camiando-as*. Esta técnica consiste em enterrar parte da vara e deixar que, pelos seus olhos sejam criadas raízes, que vão permitir, mais tarde, destacar a vara da videira, dando-se assim origem a uma nova videira. Utiliza-se a camiação quando se querem preencher falhas no bardo, estendendo as castas existentes até que a falha deixe de existir.

O trabalho da poda foi em tempos feito por especialistas: os coroceiros.¹³⁵ O verdadeiro valor que estes trabalhadores tinham devia-se à sua experiência na *arte da poda*. *Um bom podador deve*

¹³⁵ Os coroceiros eram os podadores que trabalhavam nas grandes quintas do Douro. Eram assim chamados porque usavam uma coroa (uma capa feita de colmo que os resguardava das intempéries). O facto de serem imunes aos acidentes do clima fazia com que eles não perdessem dias de trabalho, sendo os únicos trabalhadores das quintas do Douro que tinham esta vantagem. A grande maioria dos trabalhadores das quintas, quando chovesse ou nevasse não ganhavam o dia, pois não trabalhavam. Devido a esta peculiaridade, conta-se, em jeito de anedota, que os coroceiros eram os únicos trabalhadores que não podiam enganar as esposas com a falta de vencimento. Diz-se que as mulheres deles tinham uma cabaça em casa onde, por cada dia que eles trabalhassem (ou passassem na quinta), metiam um feijão. Quando o marido voltasse, elas despejavam a cabaça e, contando os feijões que lá tinham metido, exigiam ao marido o mesmo número em dias de vencimento.

saber fazer a vindima. Da sua competência deriva a boa ou má produtividade da vinha. Se deixarem poucos olhos na videira, esta pode ser sub-aproveitada; se deixarem muitos, a videira produz muito mas de pouca qualidade, esgotando-se a sua potência em poucos anos.¹³⁶ Mas a sabedoria do podador não está apenas relacionada com a alta ou baixa produtividade das videiras, ela também está na previsão que ele tem da organização da videira de acordo com o aramado. Esta previsão tem a ver com a proximidade que a vara tem do arame e com a direcção que se quer dar às futuras varas (além da gestão do tempo de produção possível da videira).¹³⁷

A organização da videira, feita pelo podador, está directamente relacionada com o trabalho que segue o da poda: a *erguida*. A erguida é o processo de prender no arame as varas deixadas pelo podador. Se este não tiver calculado o trabalho da erguida pode fazer com que algumas varas da videira partam, pois elas têm, muitas das vezes, de ser forçadas para o arame, modelando-se a sua forma a partir da cepa para a ponta, e, lentamente, dirigindo-as para o arame onde se vão prender. Se essa modelação for difícil de fazer, a vara pode partir, diminuindo grandemente a capacidade de produção que a videira tem (*tolhendo-se a sua força*).

O trabalho da erguida é moroso, pois todas as varas têm de ser presas solidamente, para assim se evitar que, quando os pampos nascerem, eles não sejam partidos pela força da trepidação que o vento ou a chuva provocam na videira. Todavia, esta solidez deve ser engenhosa. Se se apertar a vara com um material cuja distensão não permita um certo grau de flexibilidade, a vara (ou a cepa) podem *ficar esganadas*, à medida que o tempo as faz engrossar. Por isso, o melhor material para *erguer as videiras* é o junco seco (ou o colmo), previamente humedecido, para não partir.

Como o trabalho da erguida completa-se o ciclo da vinha. Contudo ainda podem ser feitos outros trabalhos, especialmente durante o Inverno. A *escava* é um deles. Este trabalho consiste em retirar a terra que envolve a cepa até encontrar a fenda do enxerto. Quando se encontra, devem

136 Diz-se que a poda foi inventada por um burro, que comeu as varas de uma videira, tendo esta, naquele ano, produzido cachos grandes com bagos grandes.

137 O tempo de vida da videira pode ser prolongado se o podador souber retirar à videira as partes da cepa que não permitem a continuidade de produção. Muitas das vezes, o facto de cortar a vara mais à frente ou mais atrás (podendo, neste caso, englobar a cepa) pode fazer com que partes da videira – que estão a sobrecarregar a sua força – sejam cortadas, podendo, a própria videira, dirigir a sua potência de produção para outras varas mais saudáveis.

aparar-se as raízes que nasceram do garfo do enxerto, de maneira a que a videira vá buscar os seus nutrientes unicamente à raiz profunda (a do “americano”), mantendo-se a sua força de produção. Ao mesmo tempo, costuma-se adubar a videira, mas não se pode deixar o adubo muito junto da cepa, pois pode queimá-la. O adubo deve rodear a cepa, de forma que seja naturalmente infiltrado na terra e seja transportado até à raiz profunda. Estes procedimentos poderão fazer com que a videira continue a produzir vinho de boa qualidade durante muitos anos, sendo facilmente encontradas algumas plantas que têm mais de 50 ou 60 anos.

O trabalho da vinha ocupa todo o ano agrícola. A quantidade de procedimentos, de técnicas, de conhecimentos e de ferramentas fazem com que possamos, com toda a justiça, considerar o trabalho do vitivinicultor uma cultura e uma arte. Os conhecimentos do homem da vinha excedem em muito o que aqui foi apresentado. Como sabemos, o vinho, um elemento ritual, pode, ele próprio, ser o objectivo do ritual. O constante bailado que o trabalhador desempenha à volta das suas cepas, do seu lagar e da sua adega transformam o vinho no centro de toda uma vida e de toda uma economia (como é o caso de toda esta região do Alto Douro Vinhateiro). O simbolismo do vinho pode ser encontrado nas mais variadas formas e pode condimentar os mais variados rituais, funcionando mesmo como laço de agregação social e como cimento de relações duradouras e importantes (de notar a importância que esta bebida tem à mesa, animando refeições e formalizando negócios). Além destes aspectos do vinho, é sabido que à sua volta gira um vasto conjunto de pessoas, desde o produtor e o consumidor, ao escanção, ao provador e ao confrade. Como diz Gattegno, “(...) o estado da vinha simboliza a natureza, tradicional ou descuidada, de uma civilização.”¹³⁸

Como vimos, o vinhago apresenta-se como um espaço de práticas agrícolas especiais que

138 “Símbolos”, Hugin, Lisboa 2000: 123.

possui uma importância fundamental tanto no que concerne à sua função política como à sua função social e simbólica. O vinhago é, na realidade, um campo de formação social e cultural. Aqui se aprende a conhecer os princípios pelos quais a terra opera e transmitem-se ensinamentos que podem servir de garantia de subsistência económica às novas gerações.

Este aspecto formativo do cultivo da vinha e do vinho estende-se ao espaço doméstico não apenas pela via dos ensinamentos que têm lugar no campo mas também porque os produtos aí colhidos são transformados em casa. A importância da transmissão das memórias sobre o trabalho relacionado com a vinha e o vinho passa assim para a casa, que, como veremos quando estudarmos o espaço urbano, é extensível às várias dependências que complementam o lugar de habitação, como é o caso da adega.

É precisamente na adega que é costume receber os amigos para “beber um copo”. O ambiente que rodeia esta autêntica fábrica de saberes e sabores torna-se mais social quando se presenteiam os amigos com um vinho com um bom travo. A qualidade do vinho é um dos aspectos mais importantes em Carlão. O bom vinho reflecte uma *boa ciência* da vinha e do vinho e partilhá-lo é o verdadeiro símbolo da hospitalidade e da amizade. Nesta região é quase impossível falar de mau vinho, por isso, a diferença entre “os vinhos” é sobretudo uma diferença de técnicas e de saberes.

A condição essencial de projecção de prestígio social é a generosidade em fornecer este néctar, é por esta razão que se costuma dizer que *nunca se oferece um copo de vinho, dá-se*. Uma questão importante a tomar em conta – e que pode relacionar-se com esta generosidade socialmente essencial para manter a solidariedade – é o acompanhamento do copo com uma bucha (comida). Esta, quanto mais caseira for, melhor.

A acompanhar o vinho (que reflecte o conhecimento dos homens) figura quase sempre o pão de centeio, o fumeiro e o queijo (que reflecte o conhecimento das mulheres). Tal complementaridade, mais do que projectar prestígio, significa um bom entendimento económico entre homem e mulher. Cada um, na sua especialidade, contribui para que, no final, o prestígio

adquirido seja atribuído à casa, que é reconhecida pela aldeia como farta.¹³⁹

b) Lameiros e cortinhas¹⁴⁰

Em matéria de manutenção económica da casa, os lameiros e as cortinhas funcionam como as áreas de produção que oferecem maior segurança. Além de terem sempre água, a maior parte dos produtos consumidos pela casa provêm de lá.

Do lameiro provêm sobretudo o milho (um cereal que precisa de muita água), abóboras e penso para os animais. Embora a produção de lameiro só se faça uma vez por ano, o terreno nunca está abandonado. Vejamos como a memória social rentabiliza ao máximo as condições que os lameiros oferecem.

b') Os lameiros:

Pelas características próprias deste tipo de terreno, o lameiro é utilizado para produzir milho (com a tendência de cada vez mais se abandonar o costume de cozer pão em casa, o lameiro está a ser usado para a produção de batata, todavia, a produção de milho continua a predominar neste tipo de terreno).

O milho foi em tempos a base da dieta alimentar local, mas hoje, o pão mais procurado é o

139 Esta questão faz lembrar as estratégias igualitárias (se bem que verificadas ao nível doméstico) que Marques Guedes descobriu quando concluiu que os Atta das Filipinas, no sentido de evitarem a hierarquização social, projectavam nos seus cães de caça o mérito de determinado caçador adquirir mais peças de caça que os seus vizinhos ("Representações religiosas e igualitarismo político entre os caçadores e recolectores Atta de Kalinga-Apayao, Filipinas", Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 10: 123-153). Ao deslocar o mérito da caça para os seus cães, os caçadores evitavam criar tensões internas, que aconteceriam se reclamassem para si o mérito de terem adquirido mais peças de caça. Esta estratégia, além de garantir a estabilidade do grupo, evitava que se operassem distinções sociais, visto que a caça, enquanto actividade económica essencial para a tribo, poderia causar diferenças de prestígio. Todavia, o pretensão igualitarismo projectado no vinho e na bucha em Carlão é apenas aparente. Na verdade, nos espaços de centralidade social (os locais onde normalmente os elementos da aldeia se reúnem para terem dois dedos de conversa) comenta-se a qualidade do vinho dos vizinhos, o que denota um certo tipo de diferenciação social, embora simbolizada.

140 O que os lameiros têm em comum com as cortinhas é o facto de se situarem nas zonas mais húmidas do terreno destinado à produção agrícola, sobretudo nas margens dos rios e riachos. As principais diferenças entre estes dois tipos de terreno são que aqueles se distinguem destas pelas suas maiores dimensões e pela maior profundidade das suas terras, além de que podem não ser murados ("emparcelamento"); enquanto isso, as cortinhas tanto podem situar-se nas margens dos riachos que passam mais perto da povoação, como podem ficar muito perto da própria casa (hortas), além disso, são normalmente murados ("parcelamento"). Outra diferença importante é que o lameiro é normalmente utilizado de forma extensiva e especializado na produção de um único produto (monocultura), enquanto as cortinhas são utilizadas sempre de forma intensiva e nelas se cultivam vários produtos (policultura).

de trigo, comprado ao padeiro, directamente na mercearia ou na carrinha do vendedor ambulante. Seja como for, interessa-nos explorar tanto a produção do milho como a da batata.

Antes de fazer a vessada (sementeira do milho) amanha-se a terra. Primeiro limpa-se a terra do penso que aí foi semeado no ano anterior (que depois é transportado para as eiras, ou para as penedias, ou ainda para outros terrenos amplos, aí deixa-se secar pelo calor do sol de Março, ata-se aos molhos e arruma-se nos palheiros, para depois, quando não houver pasto nos campos, servir de alimento para o gado), em seguida estruma-se a terra.

Depois de preparar a terra, lavra-se e, por cima, semeia-se o milho. Ao mesmo tempo semeia-se algum feijão, principalmente de estaca (o milho serve de estaca). Finalmente grada-se a terra. Depois deste trabalho procura-se a semente que não tenha sido enterrada pela grade e mete-se na terra com um pau, fazendo-se um buraco com o mesmo, empurrando-se a semente para dentro dele e tapando-se em seguida com terra.

Quando o milho estiver a despontar (o feijão nasce mais tarde), *arrala-se* (rareia-se) de forma a ficarem só as plantas definitivas (de modo que de uma planta à outra fique espaço suficiente para se caminhar no meio do milho quando ele já for adulto, para se poder sachar e regar). O milho que é retirado é utilizado para alimentar o gado (podendo ser seco ao sol ou verde, neste último caso denomina-se *relva*). Depois deste trabalho deixa-se crescer o milho e, quando já tiver cerca de meio metro de altura, depois de *levar o primeiro sacho*, que retira as ervas daninhas, semeiam-se abóboras.

Estando o milho grande (já com as espigas a nascer) sacha-se novamente. O objectivo deste *segundo sacho*, além de retirar novas ervas daninhas, é semear a erva (feno), que, antes de crescer, serve de pasto para o gado. Passados uns tempos, quando as espigas já tiverem o grão a amadurecer, *escana-se* o milho. Este trabalho consiste em retirar a parte de cima do caule da planta (a parte acima da espiga mais alta, pois pode haver plantas que tenham mais do que uma espiga) e despir toda a planta de folhas supérfluas. Com a cana e as folhas fazem-se pequenos molhos (um por planta), os *fachucos*, que se penduram na planta para secarem.

Depois de se escanar o milho, a espiga fica totalmente exposta ao calor do sol, que se encarregará de amadurecer o milho. Entretanto, à medida que os pés de feijão forem amadurecendo, vão sendo retirados, bem como as abóboras. Quando o milho estiver maduro arranca-se pelo fundo, e leva-se para a eira. Enquanto isso, no terreno apenas ficaram as últimas abóboras e o feno, que vai crescendo livremente até amadurecer e ser cegado, posto a secar e arrumado no palheiro, para servir de alimento para o gado durante a noite e durante o Inverno.

Estando o milho na eira, desfolha-se e malha-se. Houve tempo em que estas últimas fases do trabalho eram autênticas festas, quando ainda se usavam as eiras comunais (espaços colectivos). Porém, com o avançar dos tempos e a vulgarização das técnicas, a malhada passou a ser feita por malhadeiras mecânicas e a desfolhada é levada a cabo pela família proprietária do milho.¹⁴¹

Como vimos, além do milho, também se cultivam nos lameiros feijões, abóboras e penso. Este aspecto deriva duma mentalidade económica profundamente enraizada na memória colectiva carlonense, que se cristalizou na forma de costume, de tal forma que a produção em lameiro se tipificou e apresenta hoje uma capacidade extraordinária de aproveitamento das possibilidades de produção que o terreno oferece. Na verdade, os lameiros são, muitas das vezes, rodeados com uma carreira de videiras, que, devido a situarem-se em terrenos mais húmidos e com fraca exposição solar, produzem um vinho menos maduro (não é possível falar de vinho verde nesta região).

Mas, há outros casos em que se produz batata nos lameiros. A grande vantagem deste tipo de terreno para esse produto é que praticamente não são necessárias regas. Todavia, a população prefere semear as batatas em terrenos menos profundos e, por isso, mais secos, alegando que a batata aí produzida é mais gostosa.

141 Praticamente todas as casas têm propriedades rurais, razão pela qual sugerimos, na nossa problemática, que se classificassem os espaços de diferenças práticas com base no critério da participação dos indivíduos nas problematizações sociais que tivessem lugar no espaço social. Uma classificação do espaço social feita de acordo com os critérios de diferenciação de classes sociais – como o fez Brian O'Neill – seria irreal.

b”) as cortinhas

Como referimos (ver nota n.º 140) as cortinhas são terrenos utilizados para o cultivo de vários produtos, normalmente de baixa produção. Aqui produzem-se batatas, hortaliças (couve, nabiça e alface), legumes (tomate, pepino, cebola, etc.) e fruta (especialmente o figo, a maçã, a laranja e a pera). Estes terrenos são verdadeiros mini-mercados, fornecendo à casa os produtos de consumo imediato ou cuja duração é limitada no tempo. Todos estes produtos exigem técnicas, ferramentas e conhecimentos diferentes, pelo que as cortinhas e as hortas são autênticos laboratórios de uso da terra.

A batata requer um tipo de produção muito semelhante ao do milho. Todavia, verificam-se algumas diferenças. Tendo-se preparado a terra,¹⁴² estruma-se a mesma. Antes disso, já a batata de semente foi preparada (se for muito grande, o que normalmente não é o caso, pois para a semente escolhe-se a batata de dimensão média, ficando a maior para consumo, parte-se cada uma em tantas partes quantas forem possíveis formar com dois grelos). A batata própria para semear (em rigor, deve-se dizer-se plantar, embora em Carlão se fale de *sementeira da batata* e não “plantação da batata”, o que, aliás, é comum verificar-se noutras terras) foi preparada durante o ano. Por volta de Janeiro ou Fevereiro, foram-lhes retirados os grelos, de maneira a que, quando a sementeira se fizer, a batata tenha grelos pequenos e fortes e a mesma não esteja mole porque, entretanto, os grelos lhe foram retirando a força.

No acto da sementeira, abre-se o rego – ou com arado ou com enxada – e rapa-se para o mesmo a camada de erva que cobre a *terra crua*, juntamente com o estrume e com um pouco de adubo. Põem-se então as batatas no rego devidamente compassadas (de maneira a não impedirem o pleno crescimento entre si) e faz-se novo rego, cobrindo-se o anterior com a terra retirada para o

142 A preparação da terra é feita da mesma maneira que a executada para semear o milho, mas existem algumas diferenças que convém ter em conta. Antes mesmo dessa preparação, cega-se a ferrã (centeio verde, que serve de forragem para o gado) e depois fazem-se as bordas (este trabalho consiste em rapar a camada vegetal – numa largura aproximada de meio metro – que limita o terreno e que é impossível de atingir com o arado, além disso, mesmo que o rego que vai levar as batatas seja aberto com a enxada, é necessário tombar a terra para a borda – no primeiro rego aberto – e não é aconselhável que aí existam ervas pois, além de um trabalho assim ser um trabalho porco, as ervas que ficam por debaixo da terra e que continuam “agarradas” à terra depressa despontam e se tornam visíveis, podendo encher a terra trabalhada com sementes, provocando assim uma epidemia de ervas daninhas). Nos lameiros também pode acontecer de se “fazerem as bordas”, só que, visto tratar-se de um terreno de grandes dimensões e bastante húmido, tal trabalho apenas serve um objectivo estético.

abrir.

Sensivelmente uma semana depois grada-se a terra. Antes disso foram semadas nabiças, cuja semente vai ser enterrada pela grade. Depois deste trabalho desenham-se as *embelgas*¹⁴³ e as tornas, que devem ser desenhadas de acordo com a inclinação do terreno (ver diagrama).

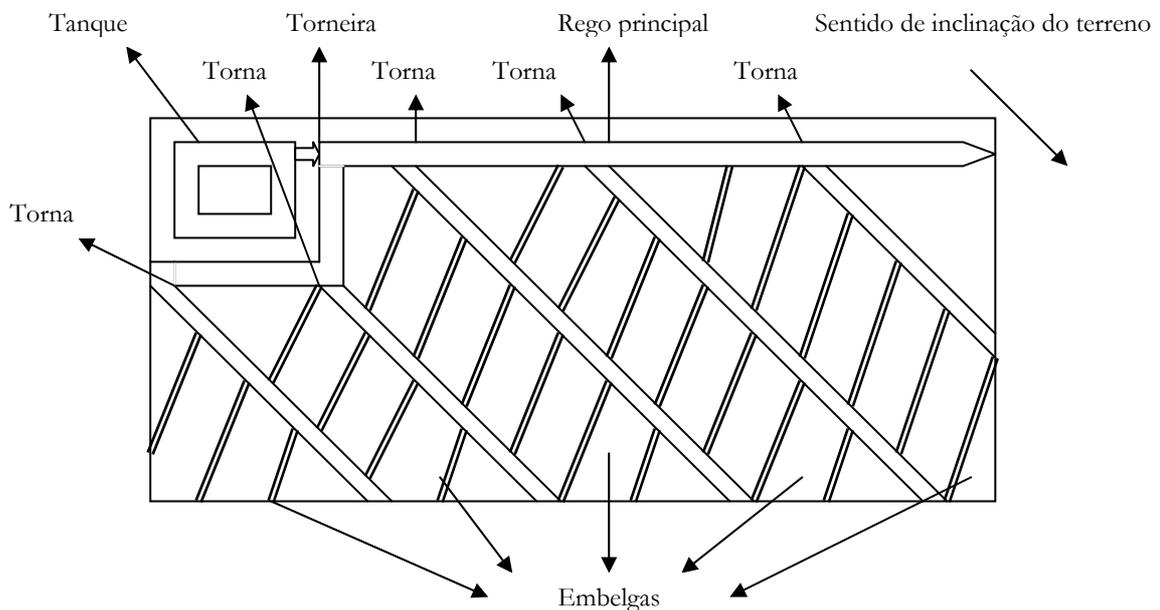


Diagrama 1: Sistema de rega por tornas e embelgas

O trabalho de desenhar as tornas e as embelgas, como se pode verificar, exige conhecimentos sobre a disposição do terreno, o tipo de produto e o sistema de rega. Este é mais um dos exemplos que ilustram bem a adaptação que existe entre o homem e o meio. A lógica desta

143 Não encontrámos esta curiosa palavra em nenhum dicionário. Por "embelgas", o lavrador entende as secções limitadas por regos (que são desenhadas nos terrenos cujo produto lá semeado seja regado a pé, i.e., um tipo de rega diferente da que se faz por exemplo para irrigar as hortaliças e legumes, produtos em que a rega é feita com regos, visto que a orientação das plantações tende a ser rectilínea e perfeitamente organizada, no caso das batatas e do milho, e também em virtude de os terrenos utilizados para estes tipos de produções serem de maiores dimensões, é praticamente impossível fazer regos por cada "linha" de plantas, sendo, portanto, muito mais fácil fazer chegar a água a toda a secção a partir de um mesmo ponto de entrada de água), que abrangem áreas de terreno mais ou menos uniformes. Cada conjunto de embelgas forma uma torna, um rego mais importante de condução da água. Para melhor esclarecimento, ver o diagrama apresentado.

adaptação faz-se por aproveitamento das possibilidades que o terreno proporciona, o que exemplifica na perfeição o nosso pressuposto inicial geral, segundo o qual, o homem retira das possibilidades de utilização do meio esquemas mentais que, por sua vez contrariam os contrangimentos provocados pelo mesmo. Os sistemas de irrigação comprovam que há uma adequação entre as representações e as coisas representadas.

Depois de maduras, as batatas são arrancadas. O utensílio utilizado é normalmente a enxada de ganchos, embora ultimamente se use o arado ou o arrancador. Porém, estes dois aparelhos são preteridos em favor da enxada porque deixam muitas batatas na terra o que, para uma racionalidade apoiada pelo princípio de maximização dos proventos fornecidos pela terra, é inadmissível.

Nos terrenos mais pequenos, sejam eles cortinhas ou hortas, os tipos de actividades são menos pesadas (leia-se, menos industriais). As sementeiras ou plantações variam grandemente, assim como variam também as técnicas utilizadas. No geral, a preparação da terra segue os mesmos passos das que se verificam nos lameiros (o que normalmente distingue as configurações das culturas são os sistemas de rega).

Vimos já como se regam as plantas enquadradas em terrenos amplos e onde predomina um tipo de produto. Além destas duas características de cultivo, o próprio sistema de sementeira ou plantação é diferente. Como a sementeira em lameiro ou cortinha é feita em média ou grande escala (respectivamente), a configuração da planta é mais ou menos aleatória, o que impede um tipo de rega diferente da do sistema de tornas e embelgas. A aleatoriedade da disposição das sementes na terra impossibilita qualquer tentativa de utilização de um sistema de rega por regos paralelos. Em contrapartida, o tipo de sementeira ou plantação nas cortinhas e hortas é feito de maneira mais cuidada, dispondo-se a semente ou planta na terra de forma que se mantenha uma certa sistematização da cultura.

Esta preocupação irá revelar-se muito vantajosa, visto que facilitará o trabalho. Além da

maior morosidade com que se fazem as sementeiras e as plantações nos terrenos pequenos, há mais três factores que podem condicionar a disposição das plantas nas cortinhas e hortas: a extrema divisão do terreno, que, visto combinar várias culturas, precisa de ser bem organizado; a necessidade de se evitar pisar a terra e lesar as plantas (por exemplo, se o sistema de rega por tornas e embelgas fosse aplicado nestes pequenos terrenos haveria necessidade de percorrer os talhos (courelas) causando-se mal às plantas, como por exemplo as couves, as alfaces ou as cebolas); e o facto de o sistema de rega por tornas e embelgas não permitir a criação de depósito para a água, sumindo-se esta rapidamente (o que pode trazer problemas para as plantas cultivadas nestes terrenos, que precisam de absorver grandes quantidades de água).

Para se contrariar estes problemas, o sistema de rega por regos paralelos é a melhor solução (ver diagrama). Com esta técnica de regadio minimizam-se aqueles constrangimentos e maximiza-se o aproveitamento de água.¹⁴⁴

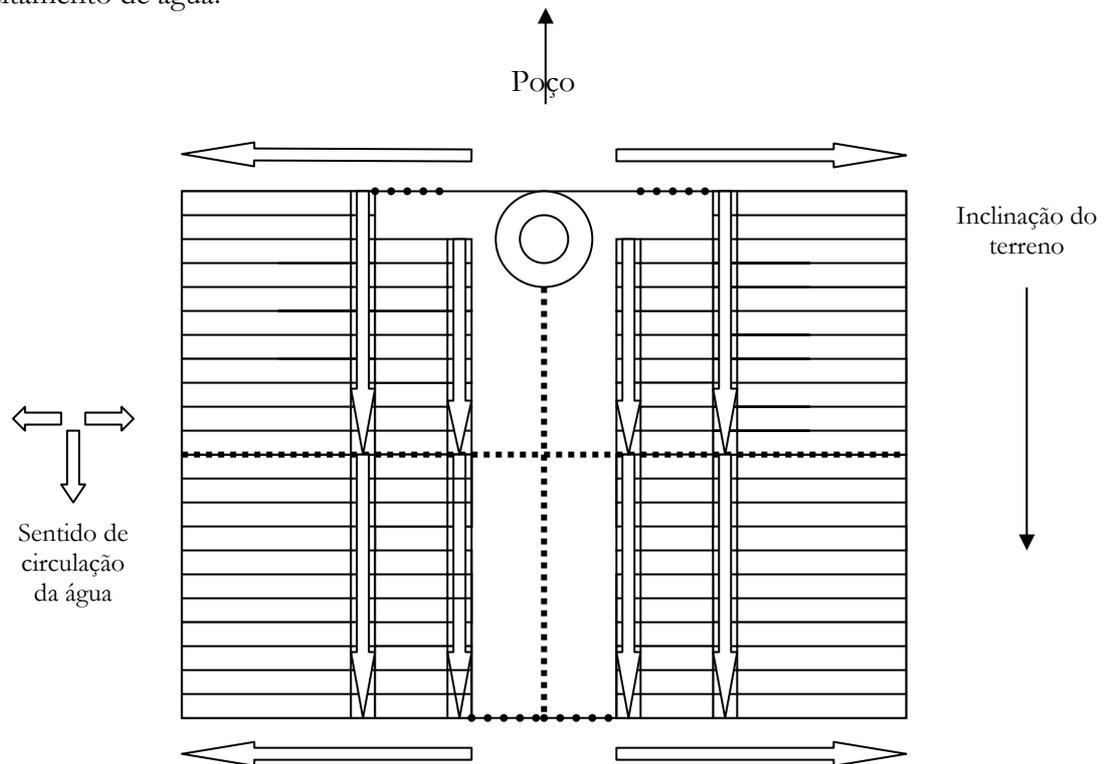


Diagrama 2: sistema de rega por regos paralelos

¹⁴⁴ Normalmente os terrenos de regadio, como os lameiros, as cortinhas e as hortas, têm água de partilha, em que os consortes usufruem da mesma de acordo com um calendário preciso e convencionado ao longo das gerações. Por esta razão, é necessário que a água seja aproveitada ao máximo porque, muitas das vezes (quando o número de consortes é elevado), o seu usufruto pode ser intercalado de vários dias, o que, no pico do Verão, pode ser muito custoso para a manutenção da saúde das plantações. Os poços (ou poças), bem como os regos comuns dos consortes são os únicos espaços colectivos que conhecemos no espaço rural em Carlão.

Como já dissemos, estes terrenos garantem o consumo diário, pelo que alguns dos produtos que aí se desenvolvem são colhidos conforme as necessidades, até porque vão amadurecendo em tempos diferentes. Um sistema de rega como o apresentado tem a vantagem de evitar que se pisem os produtos, além de permitir classificar mais facilmente as secções do terreno.

Os terrenos de regadio como os lameiros, as cortinhas e as hortas são, por norma, os mais importantes para a manutenção da necessidade básica da alimentação. Eles teriam sido mesmo os que originalmente atraíram as populações e que garantiram as condições necessárias para a sua fixação. Deste modo, é sem grande risco que podemos argumentar que, especialmente as cortinhas e as hortas (principalmente as localizadas no Vale da Barca e no Verdial), teriam sido as referências iniciais para se considerar a escolha do sítio de fixação original da primeira comunidade humana no lugar que é hoje Carlão. Ademais, a sua extrema divisão pode significar isso mesmo. Ou seja, devido à necessidade de todos os elementos do grupo (ou mesmo as famílias que o constituíam) terem acesso à garantia de um excedente alimentar, é de supor que tal concorrência pela garantia desse excedente fosse responsável pela divisão do espaço de cultivo. Não é estranho, portanto, que consideremos estes espaços como aqueles que estiveram na origem das construções sociais mais antigas sobre a apropriação do espaço. A sofisticação dos sistemas de aproveitamento das condições naturais que estes terrenos – situados à borda dos rios e riachos – reflectem, não pode ter uma origem recente na história de Carlão. De facto, tais sistemas devem ter sido elaborados durante muito tempo pelo conjunto social.

Uma outra consideração sobre a importância primordial destes terrenos prende-se com a capacidade que eles têm de fornecer alimento também aos animais domésticos. É sabido pela antropologia como é importante a relação que o homem mantém com os animais domésticos, sobretudo com o gado bovino, que lhe possibilita o aproveitamento das capacidades produtivas da terra (pela força de trabalho que eles representam). Este aspecto é muito importante, pois vai dar

origem à própria noção de poder (quem possuía as forças de trabalho controlava o acesso aos recursos, ficando os restantes elementos sociais dependentes da vontade dos donos do gado). Além de representar a força produtiva por excelência, os animais também forneciam proteínas, revolucionando a própria economia comunitária, visto que, com a sua domesticação, o homem não mais teve de sentir a instabilidade provocada pela necessidade de caçar os animais para melhorar a sua dieta alimentar (pelo menos enquanto recurso alimentar vital). Um outro aspecto, referido por Handricourt e comprovado pelos antropólogos estruturalistas que fizeram trabalhos enquadrados naquilo a que se chamou o regionalismo cultural, a relação entre o homem e os animais domésticos (e também os selvagens, como se pode verificar nestes trabalhos) assumiu uma dimensão eminentemente simbólica.¹⁴⁵ No dizer de Handricourt (1962), a relação de afectividade entre o homem e a natureza consolidou-se com a descoberta da agricultura e consequente domesticação dos animais. O homem teria estabelecido laços de coexistência afectiva com as espécies que domesticou, laços esses que seriam da mesma ordem dos que prevaleciam na esfera social. Esta asserção indica que a relação afectiva estabelecida entre o homem e os animais assumiu mesmo a dimensão cognitiva. O homem projectava nos animais e na natureza em geral as modalidades que ele utilizava para se conceber a si próprio, à sua sociedade e à sua cultura. A diferença entre cultura e natureza, ao invés de ser de natureza seria de grau. Isto é o que parece comprovar Descola quando afirma que...

“(...) it is not unreasonable to suppose that the modes of representation of the interactions between human beings and nature are themselves supported by a few cognitive universals, particularly those that order the semantics of “life-forms.”¹⁴⁶

A comprovar a importância que os animais domésticos têm para a consciencialização da cultura, uma importante parte dos emblemas culturais de Carlão são retirados dos animais, como é o

145 Especialmente Douglas (1960), Bulmer (1967), Tambiah (1969) e Sperber (1973).

146 Philippe Descola, “Societies of nature and the nature of society”, op. cit.: 10.

caso do fumeiro, dos queijos e do sarrabulho. Além disso é óbvia a importância que o gado ovino tem para a população devido ao fornecimento de matéria-prima para os agasalhos de Inverno. Como podemos ver, a racionalização económica estende-se para muito além do espaço. Contudo, a nossa problemática procura desenvolver os aspectos dessa racionalização que directamente possam intervir na construção simbólica do espaço, onde se desenha a matriz primária do sentimento de pertença.

Os outros terrenos que constituem a classe dos espaços predominantemente económicos devem ter sido utilizados em tempos mais avançados, aparecendo já como garantias de uma outra forma de entender a própria continuidade social e a expansão dos horizontes territoriais. A veiga é um deles.

c) A veiga

Como os outros espaços apresentados até agora, a veiga serve de contexto a práticas de produção económica precisas. A veiga é a área do território destinada ao provimento alimentar que tem a terra mais seca. Ela situa-se entre a área dos lameiros e a das cortinhas (principalmente estas, porque, como deixámos antever, e como reveremos, a área das hortas não tem uma única localização, podendo situar-se próximo das cortinhas, mais junto aos lameiros que ladeiam a Ribeira de Carlão e que se estendem pelo Vale da Barca e pelo Verdial, ou no terreno imediatamente adstrito ao espaço doméstico).

Na veiga produzem-se essencialmente cereais que não precisem de água, principalmente o centeio, que tem três utilidades principais: fornecer farinha para fazer pão (que pode ser exclusivamente de centeio, ou composto por farinha de milho e de centeio, o mais vulgar), palha para forrar as lojas dos animais e colmo, que pode ser usado para *erguer* as videiras, fazer vencilhos e cobrir telhados (além destas utilidades, o colmo é utilizado para chamuscar o porco, na altura da matança).

O cultivo do centeio começa com a preparação da terra, que se faz normalmente no final do Verão (Setembro). Como as veigas são terrenos que em princípio não são murados, não é necessário *fazer as bordas*. A preparação consiste apenas em estrumar o terreno e adubá-lo. Seguidamente realiza-se a lavra (*da terra crua* ou *de restolho*, se o terreno produziu centeio no ano anterior). Para o efeito usa-se um arado que não faça regos profundos (antigamente usava-se o arado de pau, ou de rabo) pois, por norma, a terra destes terrenos é pouco profunda, o que a torna mais seca.

Após a lavra, semeia-se o centeio, de maneira a que o grão fique uniformemente espalhado pelo solo. Finalmente, grada-se a terra duas vezes enterrando-se assim a semente.

A esta fase segue um longo período de crescimento em que o agricultor não intervém. Só lá para o fim de Maio ou princípios de Junho é que o centeio está maduro e pronto a ser segado. Começa então a fase mais trabalhosa do ciclo do centeio.

A segada é feita por um grupo de segadores cuja dimensão procura adequar-se ao tamanho da seara (que vulgarmente não é muito grande). Este empreendimento apenas se processa desta forma se a técnica de segar o centeio se basear no uso da ferramenta tradicional (a foicinha, ou *seitoira*). Caso não se use esta ferramenta (que é cada vez menos utilizada, seguindo o caminho do cultivo do próprio cereal, que muitas das vezes é semeado apenas para se obter mais semente para depois semear na terra onde se produziram as batatas, com o objectivo de produzir penso para o gado), utiliza-se ou a gadanha ou uma ceifeira mecânica.

Se as ferramentas utilizadas forem a foicinha ou a gadanha, os segadores são acompanhados pelos apanhadores, que juntam o centeio em gabelas e atam-no em molhos ou fachtas, cujo perímetro, tomado no sentido transversal, corresponde ao comprimento do pé de centeio. Esta medida é fácil de atingir pelos atadores, pois o vencilho que ata o molho é feito pelo próprio centeio, de maneira que as espigas do mesmo fiquem expostas, para serem malhadas.

Já a malhada é feita ou manualmente ou mecanicamente. Depois de retirado o grão, alguém se encarrega de seleccionar o colmo, separando-o da palha. O colmo é seleccionado de acordo com

a resistência, a perfeição e o comprimento do caule do centeio. Depois de separado da palha, o colmo é atado em molhos e arrumado num lugar separado da palha, dentro do palheiro.

Antigamente, a fase final da produção do centeio era uma autêntica festa. Tudo começava na segada. Depois, os molhos eram empilhados na eira em medas, o que conferia a esse espaço uma beleza particular, podendo-se comparar, com um simples olhar, as diferenças de produção entre os vizinhos. Algumas medas atingiam alturas enormes, sendo formadas por muitas dúzias de molhos de centeio. Quando se fazia a malhada, as medas iam descendo lentamente, enquanto os malhadores batiam sofregamente com os malhos nas espigas e os canelhos arrastavam grandes montes de palha para dentro dos palheiros. A própria arrumação da palha dentro do palheiro era motivo de enorme brincadeira.

Além da produção do centeio e aveia (esta em menor quantidade), na veiga produz-se também a amêndoa, o figo e a azeitona. Todos estes frutos já conheceram melhores níveis de produção. Hoje, é sobretudo o figo que continua a manter a posição de símbolo de Carlão.¹⁴⁷

O figo de Carlão é famoso, tanto fresco como seco. Esta forma é, apesar de tudo, a predominante, pois o figo não se aguenta muito tempo fresco. Todavia, a qualidade do figo seco depende do clima que fizer aquando da sua colheita. Se o tempo estiver húmido, ele será mais fraco. Mas, independentemente destas vicissitudes, o figo carlonense mantém-se fiel à qualidade que originou a sua fama, sendo sempre melhor do que a maioria dos que se produzem no concelho e mesmo na região do Alto Douro Vinhateiro.

Quanto à azeitona, houve tempo em que a produção era de tal sorte que a aldeia tinha um moinho mecânico que era usado por todos. O azeite da freguesia, apesar de produzido em menor quantidade, continua a destacar-se pela sua qualidade, devida sobretudo às benesses que a posição altaneira das oliveiras ocupam no território. Esta altitude a que se gera a azeitona carlonense impede

147 O figo está representado no brasão da freguesia, o que diz muito sobre a sua importância económica.

que as oliveiras e a própria azeitona sejam atacadas por parasitas e doenças várias, o que faz com que o azeite aqui produzido continue a manter a sua excelente qualidade.¹⁴⁸

Como acabamos de ver, a veiga apresenta-se como uma área de produção agrícola que complementa a produção que tem lugar nas outras áreas de produção agrícola. A sua grande força apoia-se especialmente no figo e no azeite, embora a amêndoa seja também um fruto muito apreciado nos meios comerciais. Esta complementaridade torna a aldeia de Carlão economicamente forte, demonstrando ter alternativas que podem suprir acidentes conjunturais verificados no campo da produção agrícola.

Mas, para que este mosaico de recursos económicos fornecidos pelo meio possa ser total, é preciso não minimizar as vantagens naturais que a sua área florestal oferece.

d) A floresta

A área florestal é um complemento importante às outras áreas do tipo predominantemente económico. A exploração da madeira de pinheiro e da cortiça apresenta-se como um complemento económico importante.

Embora incipiente de momento, a exploração de madeira de pinheiro continua a ser sobretudo alvo da atenção de jovens empreendedores. Quanto à exploração da cortiça, ela representa uma importante parte do valor acrescentado dos recursos naturais da região. A cortiça e seus derivados têm como destino principal a exportação o que, visto este tipo de recursos apresentar uma boa capacidade de renovação, pode servir de garantia económica no futuro. Outra utilidade reconhecida à cortiça de toda a região da Terra Quente Transmontana é o fabrico de rolhas. Visto que a Região Demarcada do Douro necessita deste tipo de recursos em grande quantidade, muito

148 Deve referir-se que o melhor azeite do mundo, segundo o Presidente da Cooperativa do Azeite de Murça, é o da zona de Murça, que começa logo na margem esquerda do Rio Tinhela que, como sabemos, confronta com o termo da freguesia de Carlão. Esta classificação foi atribuída numa prova cega (em que as garrafas de azeite não tinham qualquer identificação, fosse de que tipo fosse) realizada em Bruxelas em 2000.

ainda se pode fazer neste campo.

Além das finalidades referidas, os recursos florestais são importantíssimos para fertilizar os solos, cuja capacidade de produção já vimos ser bastante satisfatória. Daqui, o lavrador leva a caruma do pinheiro e a folha de carvalho e outras árvores, como o eucalipto, que vão forrar as lojas dos animais e tornar-se, passados uns tempos, num poderoso fertilizante natural.

As áreas imediatamente adstritas à floresta, os matagais, são as principais fontes deste precioso recurso, e ainda por cima a maior parte dos mesmos são baldios, o que faz com que todas as pessoas possam aí recorrer para buscarem a matéria-prima do estrume.

O aproveitamento destes recursos, aparentemente sem valor, torna os campos carlonenses muito férteis. Este aspecto é muito importante, pois, ao mesmo tempo que objectivamente garante a manutenção da capacidade produtiva dos solos, subjectivamente fecha o ciclo de conhecimentos essenciais sobre as riquezas proporcionadas pelo meio. Numa aldeia como esta, em que a predominância económica se concentra no sector primário, nada se desperdiça. Esta adaptação do homem ao meio continua a demonstrar-nos que existe uma intensa troca simbólica entre os dois principais agentes de cultura. O carlonense, ao longo dos tempos, tem sabido tirar o melhor partido económico da natureza, zelando, simultaneamente, pela saúde do ambiente. Através desse respeito pelo meio, ele garante a continuidade do usufruto dos benefícios concedidos por ele. Do balanço da relação entre os constrangimentos provocados pela natureza e os benefícios que ela distribui resulta um saldo francamente positivo a favor do homem e da sustentabilidade das potencialidades do meio e dos recursos naturais que ele oferece. Tal racionalidade nasce, evidentemente, da capacidade que o homem tem de conhecer a natureza e de tornar esse conhecimento como um princípio de acção. Continuamos a ver demonstrada a identificação entre os modelos práticos engendrados pelo homem e o meio onde eles se efectivam.

2.1.3. A configuração urbana do espaço social

Quando apresentámos os critérios de classificação e tipificação do espaço social, no início deste capítulo, referimos que os espaços sociais deveriam ser entendidos como áreas de diferenças práticas. Definimos então que, à luz do conceito de *locale*, identificávamos os tipos de práticas com os tipos de espaço. Essas práticas, quando verificadas, assumiriam a dimensão participativa. Por outras palavras, os agentes sociais, ao participarem (ao se envolverem empaticamente) com os espaços e com os agentes que os rodeiam nesses espaços, estão implicitamente a identificar-se com a forma social que esses espaços assumem, quer dizer, com as possibilidades práticas que podem desenvolver nesse contexto. Esta participação social é visível através do *hexis* corporal (ou a apresentação do corpo), que traduz a adopção de modalidades sociais especiais de comportamentos em sociedade. Entendemos, como Bourdieu, que o agente social tem consciência, através da adopção das estruturas sociais a que se sujeita quando se situa em determinado cenário social, da sua posição no espaço social em questão. Assim, partimos do princípio que a participação social é uma tomada de atitude consciente perante as problemáticas simbolicamente produzidas em determinado contexto dramático que os agentes sociais envolvidos na partilha do espaço social produzem e representam. Este *pathos* social é, portanto, um lugar de memória, pois que cimenta a fluidez de sentido. Por sua vez, o sentido que emerge do confronto de representações e de objectos que surgem durante o drama é sempre um convencionalismo, por isso, é negociado entre os agentes sociais e entre estes e a estrutura que constrange os seus movimentos.

A inteligência dos agentes em participar no sentido (*a illusio* de Bourdieu) é que determina o grau de envolvimento no sentido e, por, conseguinte nesse convencionalismo. Esta capacidade de racionalizar as possibilidades de participação é o mecanismo que os agentes têm ao seu dispor para resolverem participar no sentido ou, pelo contrário, recusarem tal participação.

Consoante a sua decisão assim será a sua participação e assim será a sua adopção de determinado contexto ou cenário social. Esta possibilidade que os agentes sociais têm de aceitar ou

recusar envolver-se em determinado *pathos* social é relativa. Eles podem não aceitar o convencionalismo mas sentirem-se obrigados a participar, como o contrário também é possível (eles podem pretender alterar o convencionalismo gerado pelo cenário social, mas não o poderem fazer, sentindo-se também aqui obrigados a participar, ou serem levados a isso através do confronto interno engendrado por eles próprios, em que avaliam a diferença entre os prémios sociais que lhes são apresentados como horizonte e as sanções que lhes podem ser dirigidas pelo conjunto dos agentes com os quais o agente em referência interage).

Esta possibilidade que o agente tem de calcular o seu grau de participação em determinado sentido formado no grupo social e, em contrapartida, o grau de obrigação que ele tem em participar nesse sentido constitui, no conjunto, a problemática que reflecte simultaneamente a sua posição de agente social com relativa autonomia e os constrangimentos declarados pelo grupo em que se insere. É com base neste duplo aspecto que Giddens (1991) fala de dupla estruturação, um processo conflitual em que agente e estrutura se estruturam mutuamente. Comprova-se assim que as identidades pessoais não estão assim libertas de toda a trama tensional que tem lugar no meio social.

A participação no sentido que o grupo estabelece como próprio para cada cenário social deriva assim de considerações subjectivas sobre a adaptação ideativa entre os sujeitos. Um agente social, não podendo contornar os convencionalismos, encontra dentro de si a forma de os evitar. Este evitamento é, bem entendido, a não presença. É por isso que nós consideramos a participação no sentido social que se estabelece em determinado espaço social concreto como o critério de diferenciação das práticas. Ao mesmo tempo, a participação social estabelece o grau de solidarização territorial, como Morel & Thiesse denominam o bom entendimento entre os agentes sociais que frequentam determinado espaço.

Brian O'Neill descobriu que quanto mais elevado fosse o estatuto social da pessoa menos tenderia a participar nos eventos sociais, evitando “misturar-se” com outras pessoas que não pronunciassem o seu discurso social de acordo com a gramática que estrutura o sentido das suas práticas.

Posto isto, desenvolveremos este ponto da observação tendo em conta a participação das pessoas nos diferentes tipos de *pathos* sociais que se estabelecem no espaço urbano carlonense. Um apontamento prévio, todavia, é necessário. Entendemos que os tipos de *pathos* que se verificam no espaço social urbano são estruturados em referência a modos típicos de participação. Por outras palavras, as participações sociais, conformadas com o espaço físico geram sentido social, resultando, em conjunto, em lugares de memória; quer dizer, a prática juntamente com o espaço conferem uma identidade ao agente que aí se envolve, que, por repetição de tais condições tensionais (mas não puramente dialécticas) as tipifica na memória sob a forma de modos de agir (lembremo-nos do que diz Bourdieu) que vão adquirindo uma modularidade que excede a imediatez do espaço e do discurso. Essa modularidade acaba por se radicar em modos de ser (ou de dever ser), i.e., em esquemas de acção devidamente sedimentados na memória, concedendo às práticas uma multidimensionalidade simbólica que se reflecte em esquemas cognitivos da acção (à imagem dos guiões de cinema).

De modo sucinto, pensamos encontrar-se aqui as condições teóricas que nos fazem entender as modalidades de participação em esquemas elaborados de comportamentos e discursos em espaços concretos e delimitados problemáticamente como as maneiras pelas quais os agentes sociais se aproximam ou distanciam dos modelos sócio-culturais convencionados pela memória colectiva, a verdadeira responsável pela classificação e categorização do espaço social.

Este enquadramento teórico serve um objectivo epistemológico. Na verdade, em Carlão, embora seja possível – com muito esforço de adequação – distinguir algumas pessoas pela sua maior disponibilidade económica e financeira, é contudo impossível tentar classificar o conjunto dos agentes sociais em tipos de comportamento ou de vida distintos (sem que, com esse esforço de adequação, se tenha, de alguma forma, forçado a realidade). Optamos, portanto, por não encarar o conjunto dos agentes sociais como um campo social internamente homogéneo e uniforme. Ao invés de vermos as pessoas que moram em ou *pertencem* a Carlão como um grupo global, uma sociedade,

preferimos adoptar uma *visão granulada* da realidade.¹⁴⁹

Vejamos então como se apresentam os espaços de diferenças práticas (ou de solidariedades territoriais) no espaço urbano de Carlão.

Quando apresentámos a classificação e tipologia do espaço social (ver Tabela 1, supra), classificámos o espaço urbano como predominantemente político e simbólico. Por correspondência distinguimos quatro tipos de espaço social, segundo as problematizações (conjuntos de guiões possíveis, se quisermos) que aí tinham lugar: o espaço público, o espaço colectivo, o espaço ritual e o espaço doméstico. Optamos por começar por apresentar este último, devido sobretudo à sua intensidade significativa, devida à concentração de tensionalidades que originam problematizações que percorrem as três classes do espaço social, a lembrar, a económica, a política e a simbólica.

a) O espaço doméstico

É muito difícil conceder maior pendor a algum destes conjuntos problemáticos. Na verdade, o espaço doméstico encerra tensionalidades variadas e multidimensionais. De tal forma a sua análise é complexa que não pretendemos alargar-nos muito na mesma (o que, aliás também não faremos em relação aos restantes outros três tipos de espaço sociais urbanos).

O espaço doméstico, a casa, engloba dependências para além do lugar específico de residência, peculiaridade verificada também por O'Neill.¹⁵⁰ Ao invés de chamarmos casa ao espaço doméstico, preferimos chamar *casal*, o conjunto formado pelo local de residência e das casas adjacentes, que, normalmente, englobam as lojas dos animais, os cobertos onde se guardam as alfaias

149 Como refere Pereira Bastos, é necessário fazer uma antropologia geral, irredutível ao somatório das antropologias regionais e das antropologias temáticas. É necessário consagrar uma parte importante à teorização "(...) viabilizando a construção de modelos não-simplificadores (Morin 1977: 21-22) das tensionalidades estruturais-dinâmicas do complexíssimo puzzle antropológico, bem como a detecção das peças em falta no estado actual do conhecimento científico, tornando a antropologia numa ciência do sentido (ou da falta de sentido) da(s) história(s) humana(s), capaz de dar conta das suas dimensões instrumentais, dramáticas e criativas, indissociavelmente articuladas." (Eppur si muove: nota introdutória a uma antropologia dos processos identitários", *Ethnologia*, 12-14: 11-35, pág. 14.

150 Op. cit.: 156.

agrícolas e o penso para os animais (caso se tenham), a adega e a horta.¹⁵¹

Quando apresentámos o espaço rural “Vinhago”, estudámos as funções económicas do espaço da adega (e mesmo sociais, como local para onde se convidavam os amigos para beber um copo). Do mesmo modo tínhamos já considerado a presença das lojas dos animais (e a sua função enquanto fornecedor de adubo orgânico para fertilizar as terras). Sendo assim, ficar-nos-emos aqui por apresentar, se bem que de forma sucinta, o espaço de residência.

A arquitectura da casa (agora isolada do conjunto do casal) carlonense é predominantemente de planta típica transmontana, i.e., é formada por rés-do-chão¹⁵² e 1º andar. Este é o lugar de residência da família e o acesso ao mesmo faz-se por uma escadaria exterior, que culmina num alpendre, que era, no passado, o lugar típico de contacto com o exterior social. Uma das peculiaridades que observámos desde logo em Carlão foi o facto de as pessoas da casa terem por costume sentar-se na soleira da porta de entrada, ou então nas escadas de acesso ao piso superior. Nos locais onde as residências se encontram perto umas das outras, as vizinhas passam longas horas (especialmente aos Domingos) sentadas nesses locais a conversar. Aqui põe-se a conversa em dia e as mulheres e algumas crianças aproveitam para indagarem sobre as novidades sobre as respectivas famílias (principalmente sobre os elementos que estão fora). Este é o verdadeiro espaço de transmissão da memória familiar.¹⁵³

A zona de habitação é normalmente constituída por uma cozinha ampla (o verdadeiro centro da casa, que tem, em lugar estratégico, a lareira, onde tradicionalmente se reúne a família), uma sala (apenas utilizada quando há visitas que não possam estar confortavelmente na cozinha ou que sejam relativamente distantes da família) e pelos quartos – servidos por corredor, obviamente – (os locais mais “secretos” da casa).

A arquitectura típica tem sido preterida nas novas construções, cuja configuração se presta a

151 Este último espaço foi já estudado. Na altura inserimo-lo na configuração rural do espaço, embora tenha sido apresentado não de acordo com a sua localização específica, mas sim com a predominância problemática económica.

152 O rés-do-chão é normalmente composto pelos arrumos – caso não exista o coberto – e pela adega (se o espaço oferecer boas condições para guardar o vinho (uma das condições principais é ser fresco).

153 Muxel, A., “Individu et mémoire familiale”, Nathan, Condé-sur-Noireau 1996.

outro tipo de equipamentos e outras condições de conforto. A lareira tem sido substituída pelo aquecimento central, a pedra pelo betão, as escadas passam a situar-se no interior e o rés-do-chão utiliza-se sobretudo para garagem. O alpendre, por sua vez, mantém-se; todavia, a sua função tradicional de ponto de contacto com o exterior foi substituída pela ornamentação com vasos de flores de grandes dimensões que impedem que esse tipo de comportamento se faça.

Na ilustração da famosa colecção Calvin & Hobbes, publicada diariamente no jornal Público, os dois amigos constataam que a arquitectura das casas tem mudado. Eles associam essa mudança, como pretendemos também frisar, à mudança das referências culturais e dos ideais de bem-estar. Hoje, especialmente as gerações mais jovens, procuram na sua casa um refúgio do mundo, onde possam ficar distantes das naturais conversas entre vizinhos e se entreguem a actividades de outro tipo.



Figura 5: A mudança da problematização no espaço de residência vista por Calvin & Hobbes

As mudanças de arquitectura implicam mudanças de problematização do espaço e vice-versa. As preocupações, quando se constrói uma casa, passam a ser o espaço exterior e mesmo virtual. Hoje é comum, sobretudo entre os mais jovens “marcar-se encontro na Internet”! Os espaços e as relações estão assim a alterar-se à velocidade de Kilobytes por segundo. É, portanto, natural que se verifiquem cortes de comunicação entre os agentes sociais, principalmente entre gerações diferentes.

Hoje o espaço de vizinhança tende a ser substituído pelo espaço cibernético. As pessoas tornam-se mais próximas de outras pessoas que se situam a milhares de quilómetros de distância do que de pessoas que vivam na casa ao lado. Esta interrelação entre o espaço e as referências culturais

é cada vez mais visível. As referências culturais são ampliadas ao nível global, a um nível tão extenso como a própria rede de transmissão de informações. Enquanto as vizinhas estão a conversar nas soleiras das portas, o “novo homem” está a viajar no fundo do mar ou no meio do deserto da Austrália, tudo sem sair do lugar e sem ter de convencer ninguém do seu ponto de vista.

Estes aspectos comprovam que os meios de transmissão de informação são dos principais indutores de mudança social.¹⁵⁴ Os meios de comunicação (principalmente a televisão) e os meios de transmissão de informação (com destaque para a Internet) conseguem hoje num dia aquilo que antigamente se verificava num espaço de tempo bastante alargado. As principais mudanças verificadas socialmente derivam da descontinuidade mnemónica entre os vários agentes sociais; é por isso que agora, mais do que nunca, estão criadas as condições para a formação de memórias atomizadas, circunscritas ao indivíduo. A informação ameaça, portanto, tornar-se num critério fundamental de diferenciação social. Esta questão também esteve na origem do facto de considerarmos que as distinções internas operadas no seio dos grupos sociais são mais da ordem dos problemas que dos territórios. Mais do que nunca, a constatação de Louis Dumont¹⁵⁵ sobre a assunção dos ideais individualistas tem razão de ser. Os indivíduos (de faixas etárias baixas, bem entendido) divorciam-se da participação social e política e refugiam-se em modelos de concepção da realidade que não se coadunam com as tradições transmitidas ao longo das gerações. Mais do que uma necessidade de inventar tradições, assiste-se hoje ao imperativo de as criar.

b) O espaço colectivo

O espaço colectivo é aquele que é partilhado por grupos de pessoas que reúnem condições particulares de usufruto do mesmo. Quando estudámos o espaço rural, vimos que no caso dos

154 Entendemos que a par destes a emigração (e mais recentemente a imigração) e o turismo funcionam como os principais “transportadores” de novas referências de sentido social.

155 Dumont, Louis, “Ensaio sobre o individualismo – uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna”, Publicações D. Quixote, Nova Enciclopédia, Lisboa, 1992.

sistemas de rega por regos paralelos o poço ou a poça de onde os consortes se serviam para regar a sua cortinha ou horta era um espaço colectivo (bem como os regos que se situam em terrenos que não pertencem àquele que rega). Ora, este exemplo de espaço colectivo agrupa todas as características do mesmo. Assim, ele é usado por certos grupos de pessoas, que estão unidos entre si por laços especiais de uniformização de condições de uso, além disso, apesar de todos se servirem do mesmo espaço, ele não pertence a ninguém. Uma outra característica é que tal espaço existe para beneficiar o conjunto em detrimento do indivíduo.

Pelas razões apresentadas, este tipo de espaço situa-se entre o espaço privado e o espaço público, ele pertence a um grupo (e não a um proprietário) e não pode ser utilizado por todos os agentes sociais que constituem um grupo social alargado. Além do mais, o espaço colectivo foi constituído pela tradição, baseando-se na memória do hábito e, por isso, o seu uso implica o cumprimento de regras (cristalizadas por usucapião). Os comportamentos a ter aí devem, portanto, seguir um regulamento, carácter que concede ao espaço o estatuto de garantia da instituição, que é a sua utilização por quem de *direito*. Os espaços colectivos existentes em Carlão, além dos regos e poças de conselho (baseadas em regras de partilha igualitária da água), também podem ser classificados de acordo com as problematizações que aí se configuram. Assim, além daqueles, podemos considerar como espaços colectivos os espaços imediatamente extensíveis aos espaços domésticos de co-vizinhança (por este termo entendemos aqueles tipos de vizinhança que devido à proximidade das residências têm de usar um mesmo espaço, como por exemplo os pátios de distribuição e os acessos comuns. Estes últimos podem também encontrar-se no espaço rural, especialmente na forma de acessos. No caso dos terrenos que têm água de partilha, é necessário que o acesso à fonte da água seja livre a todos os consortes envolvidos; da mesma forma, existem caminhos que apenas podem ser utilizados por algumas pessoas, como aqueles que permitem o acesso de um terreno passando-se num caminho que é propriedade de alguém.¹⁵⁶

156 Neste último caso, o caminho não é público, pois não o pode usar qualquer pessoa, mas apenas aqueles que necessitarem dele para um único fim: o acesso ao seu terreno. Este direito é previsto pela lei. Qualquer terreno que se interponha entre outro e um caminho público deve dar passagem aos proprietários que estão impedidos de fazer o acesso ao caminho público directamente.

c) O espaço público

Considera-se “espaço público” todo aquele cujo usufruto seja um direito de todos. Apenas o espaço doméstico e o espaço colectivo não são espaços públicos (ressalvando-se, evidentemente o caso dos espaços privados ou propriedades).

Dentro deste tipo de espaço, cuja problematização é predominantemente política, situam-se os equipamentos públicos tais como a Escola Básica do 1º Ciclo, a Escola Básica 2/3, o Centro de Saúde, o Posto Médico, O Jardim de Infância, o Centro de Dia e o Centro Cultural. Além destes espaços edificados, ainda são públicos: o Campo de Futebol, a Igreja, a Capela de Nossa Senhora dos Remédios, o Cemitério e todos os espaços de acesso, como caminhos para os terrenos, ruas, pontes, etc.

Este tipo de espaço é multifuncional por excelência, podendo a sua problematização variar consoante o evento que aí tenha lugar. Aqui situa-se o espaço de centralidade social, que se prolonga sensivelmente do Largo da Igreja até ao Centro Cultural. Kevin Hetherington estudou aprofundadamente este tipo de espaço e, recorrendo a Shields (1992) adiantou uma definição do mesmo. Assim, o espaço de centralidade social é um espaço...

...that provides a focus for the articulation of identity and sense of belonging. Social centrality involves the identification of key sites that provide a wilful concentration which creates a node in a wider landscape of continual dispersion (...)¹⁵⁷

O espaço de centralidade social condensa em si as maiores manifestações culturais de dado

157 Hetherington, Kevin "Identity Formation, Space and Social Centrality", Theory, Culture & Society, Vol. 13(4): 34.

grupo social. A sua função reguladora é evidente. Aqui concentram-se as referências práticas e as problematizações possíveis de acontecerem no espaço público. Além das manifestações do quotidiano, que funcionam como o cimento que une o grupo (ou os grupos) a um mesmo tipo de racionalidade e reflectem os ideais comuns dos agentes sociais, no espaço de centralidade social definem-se políticas de acção conjuntas, determinam-se os limites dos comportamentos e sancionam-se os desvios. A participação adquire uma dimensão total. Todos os elementos encaram este espaço como o fazedor de memória social e, ao mesmo tempo, como o local da transmissão dos enquadramentos que definem os mecanismos reguladores da estabilidade do grupo. Este é o lugar de memória por excelência, ele está prenhe de sentido.

Todavia, a noção de espaço de centralidade social implica que seja concebido um espaço de marginalidade ou de liminaridade (Turner, 1982). O facto de o espaço de centralidade social representar o núcleo duro da estrutura pode funcionar no sentido da dispersão, sobretudo para aqueles que querem contrariar a ordem vigente. A forma que eles têm de evitar os constrangimentos daquele barómetro social é construir fora dele um espaço anti-estrutural, onde possam expandir os seus ideais de confrontação com a ordem. Os jovens são normalmente aqueles que se distanciam da “velha ordem” do espaço de centralidade social, eles tendem a deslocar-se desses espartilhos construindo um lugar de não-memória (ou anti-tradição). O facto de poder emergir um espaço que contraria a ordem vigente não significa que o mesmo se situe aquém ou além da cultura. Na verdade ele é uma consequência da cultura, uma resistência aos modos tradicionais de a enquadrar. Como apontou Howard Becker,¹⁵⁸ o facto de haver grupos que não se identificam com as referências culturais promulgadas pela tradição, leva a que surja *de facto*, uma nova cultura, enquadrada noutra matriz de normalidade social. No caso de Carlão, os jovens usam como contraponto ao espaço de centralidade social um outro espaço, situado na margem da aldeia a que chamam “circo”.¹⁵⁹ O lugar que eles frequentam não tem esse nome, este foi escolhido talvez para traduzir as novas atitudes e ideais que não se conformam com os antigos. No circo, como é do conhecimento geral, vêm-se

158 Becker, H., “Outsiders - études de sociologie de la déviance”, Métailié, Paris 1985 (1963).

159 Este “circo” corresponde à heterotopia de Foucault (1977; 1986).

coisas extraordinárias, que rompem com o sentido vulgar da normalidade. Possivelmente o espaço escolhido pelos jovens, é, simultaneamente, um lugar de memória (de uma memória nova) e um espaço de liminaridade, simultaneamente um lugar de agregação e um símbolo de distanciamento ou mesmo de ruptura com a velha ordem. Este espaço de novidade foi denominado de “ espaço de liminaridade” por Turner porque mantém os participantes num plano de incerteza cultural, como nota Hetherington,

“In the liminal phase, acts of transgression occur, inversions of everyday practices take place and through this a weak initiand is empowered. In the final stage of a rite of passage, the person is reintegrated back into society as a new person.”¹⁶⁰

Além de funcionar como garante do *status quo*, o espaço de centralidade social é camaleónico. Ele transforma-se e adquire sentidos diferentes conforme as situações. Ele é um espaço simbólico por excelência. Nunca, decerto, o simbólico e o político estiveram tão interpenetrados como no espaço de centralidade social. Ele corresponde precisamente ao local onde se realizam as mais importantes comemorações (ou pelo menos de onde partem). Assim, acontece ali a Feira mensal, a Feira dos Produtos da Terra, acende-se ali a Fogueira de Natal e dali partem as procissões por alturas da festa em honra de Santa Águeda e de Nossa Senhora dos Remédios. É também aqui que se encontram as tabernas e os cafés, o Centro Cultural, a Igreja Matriz, o Clube e o talho. Esta é uma área onde fervilha a cultura carlonense, representando o mostruário dos costumes, das relações problemáticas e das tensões que perpassam toda a normalidade social.

Neste espaço público desenham-se as principais estratégias de continuidade ou mudança social e representa-se na sua maior forma as referências da identidade. Este é também, em certa

160 Hetherington, op. cit.: 38.

medida, um espaço ritual.

d) O espaço ritual

Podemos considerar o espaço ritual como aquele que é usado para comemorações cujo objectivo se prende com o seu simbolismo religioso.

Estes espaços são: a Igreja Matriz, o Cemitério, a Capela de Nossa Senhora dos Remédios e o Calvário. Todos estes espaços têm a peculiaridade de porem em comunicação o mundo humano e o supra-humano. Dos quatro mencionados destacam-se a Igreja Matriz e o Calvário.

A Igreja Matriz, porque representa a presença do numinoso, do sagrado e porque é o espaço que provoca mais constrangimentos, seja em alturas do desempenho do ritual da Missa, seja durante os dias ou momentos ordinários. A presença do Santíssimo Sacramento é motivo suficiente para que o lugar seja respeitado em todas as alturas e circunstâncias.

A função da Igreja não se reduz ao ritual sagrado. Aqui reúne-se a comunidade, a *ekklesia*, representando o templo também um papel social de importância incontornável, fomentando a união e lembrando a necessidade de complementaridade de esforços e de solidariedade.

Por sua vez, o Calvário adquire uma importância fundamental na altura da Quaresma. Durante este tempo é representada a Via Sacra, cujo texto figura em anexo a este trabalho.¹⁶¹ Fora esse tempo sagrado e de meditação, o Calvário remete-se à sua presença silenciosa, passando a ser apenas um espaço público sem que lhe seja atribuída nenhuma significação especial (aparte a de representar o caminho que Jesus percorreu para o Calvário).

¹⁶¹ Um aspecto importante deste texto, e que faz dele uma referência da identidade local, é o facto de ser todo escrito em verso, razão pela qual atrai muitas pessoas de fora aquando da Via Sacra.

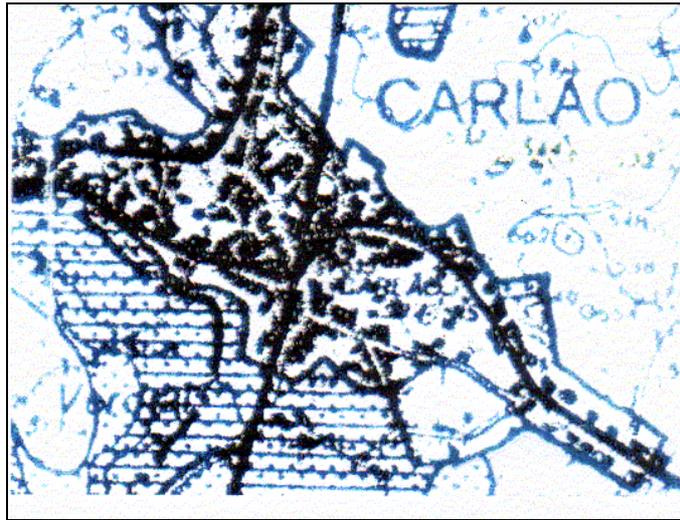


Figura 6: O espaço irradiante: perspectiva estática do espaço urbano

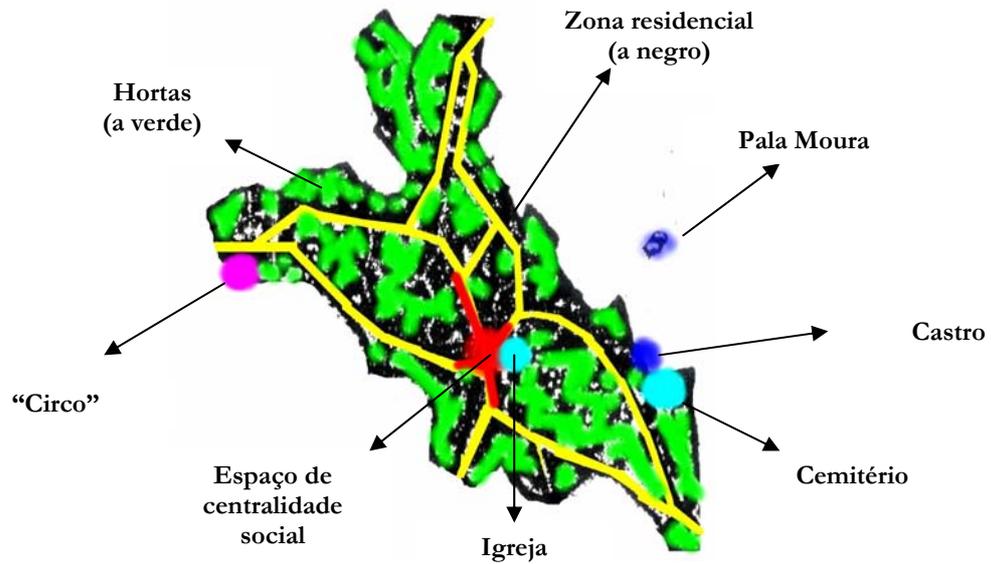


Figura 7: Os espaços sociais no espaço urbano

2.2. O espaço itinerante: perspectiva dinâmica

Anteriormente dissemos que o espaço itinerante era um espaço de conhecimento, em que o agente social que o percorre vai tendo noção dos lugares por onde passa e vai identificando as referências que encontra. A mobilidade é considerada como um ingrediente fundamental da

identidade, como tem comprovado Filomena Silvano (ver Introdução, supra).

É percorrendo o espaço por via dos seus itinerários que o estrangeiro se familiariza com as referências culturais carlonenses, da mesma maneira que é através deles que o autóctone desenha e efectiva a sua relação com o espaço físico e social. O itinerário é assim um componente essencial da interiorização de esquemas operativos e guiões que depois vai eleger como os mais representativos do seu estilo de vida; pode mesmo considerar-se que os itinerários são caminhos que permitem atingir os objectivos práticos que os agentes sociais definem para si.

Importa, pois, entender este tipo de espaços, por natureza intersticiais (que põem em comunicação diferentes tipos de espaço), como os conferidores de características particulares a cada agente social tomado na sua especialidade. Este, através da comunicação repetitiva que vai estabelecendo com o espaço que percorre, vai seleccionando itinerários sociais de acordo com a sua adopção de problemáticas sociais.¹⁶² A empatia gerada entre o agente social – e mesmo o grupo social – e o meio que percorre vai-se lentamente sedimentando na forma de consciências de acção, i.e., o agente (ou grupo) vai descobrindo e repetindo as possibilidades problemáticas de cada espaço. Deste modo, pode dizer-se que é especialmente através do espaço dinâmico que os grupos vão construindo as representações do espaço de pertença. Essas representações vão classificar os espaços estáticos e associá-los num modelo de apresentação da realidade, associando simultaneamente a esta as modalidades de práticas que vão sendo apreendidas.

¹⁶² Esta comunicação que se gera entre o grupo (ou agente) e o espaço que ele percorre e usa configura as características que nós concentrámos na imagem do bosão. Os caminhos e outros espaços de comunicação constituirão assim sistemas de representação do espaço que formalizam na consciência e na memória a características de cada espaço de diferenças práticas. É a esta capacidade de articular diferentes espaços sociais e de pôr em confronto as representações e as coisas que o espaço itinerante possui que faz com que ele tenha de ser reconhecido como um plano de articulação que efectiva na realidade visível as associações electivas que as próprias representações estabelecem entre si.

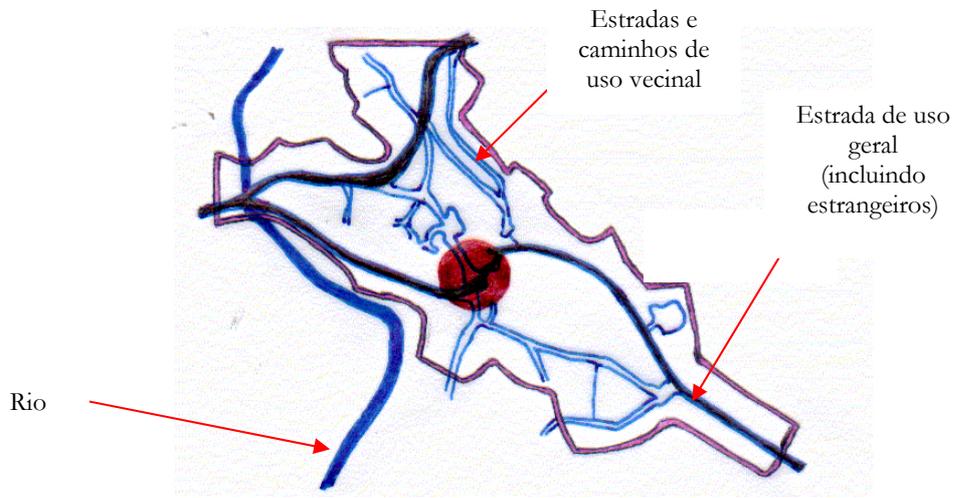


Figura 8: O espaço itinerante de Carlão: perspectiva dinâmica

Capítulo 3

OS ESPAÇOS ARQUEOLÓGICOS

*Omne ignotum pro magnifico est**

1. Arqueologia e identidade cultural: uma aproximação obrigatória

Os espaços arqueológicos que existem em Carlão são vários e variados. Como referimos inicialmente foi a sua presença que nos despertou o interesse para estudar esta aldeia. A nossa preocupação inicial era estudar a importância simbólica destes espaços. À guisa de pressuposto inicial, procurávamos saber se estes locais eram representados pela cultura carlonense, tanto sob a forma escrita ou gráfica como na forma de motivos (neste caso, como componentes referenciais de histórias, contos e, especialmente lendas¹⁶³). Foi precisamente aqui que surgiu a preocupação de estudar a localização destes espaços no território e a correspondência entre esta localização e a valorização que as representações faziam dos mesmos. Para que tal empresa fosse possível importava saber se os locais eram bons ou maus para a população. Partimos então de dois princípios de análise principais: 1) que a presença de tais espaços na forma de representações atestava a sua importância enquanto referências de identidade; e 2) que a análise do conteúdo das representações

* Tudo o que é desconhecido é tido como maravilhoso (Tácito In "Vida de Agrícola").

¹⁶³ Sabe-se que uma característica fundamental das lendas (e que as distingue de outras formas de tradições orais) é o facto de elas estarem sempre articuladas com o espaço, o que as torna localizáveis.

onde eles figurassem revelaria a sua valorização (ou positiva ou negativa).

Porém, uma dificuldade, em particular, derivaria desses princípios de análise. Ela prendia-se com a necessidade de entrar num terreno que não é o objecto da antropologia e que tem sido evitado pelos investigadores, i.e., o campo da arqueologia. Apesar do esforço de alguns investigadores sociais em enveredar por este campo de estudo, a dimensão arqueológica da cultura tem sido votada para um plano secundário, não havendo um verdadeiro movimento científico que considere a importância dos vestígios arqueológicos na formação da memória colectiva e das próprias referências culturais.¹⁶⁴

O nosso trabalho não tem pretensões de analisar intensivamente o material arqueológico de Carlão, o objectivo deste capítulo é apenas apresentá-lo para, a partir daí, passar-se para a consideração da sua importância para a representação da identidade cultural local. Este objectivo está, aliás, explícito na nossa introdução. Pretendemos, sobretudo, apresentar os lugares de memória que sejam valorizados pela população local como referências de memória. Com esta apresentação queremos criar o contexto necessário para podermos passar para a segunda parte da investigação, que versa precisamente sobre a representação da identidade. Considere-se este capítulo como a ponte que une as duas partes da problemática que propusemos, a relembrar: o espaço e a mente (ou as coisas e as representações delas, para utilizar os mesmos termos que usámos inicialmente).

Começaremos por apresentar aqui precisamente o espaço arqueológico mais sugestivo devido à sua maior antiguidade: a Pala Pinta. As considerações sobre a sua antiguidade foram feitas quando falámos das origens do povoamento da região, pelo que, aqui, ficaremos por apresentar o

¹⁶⁴ A aproximação entre a arqueologia e a antropologia tem sido uma das principais preocupações de Vitor Oliveira Jorge (curiosamente um arqueólogo), que tem estudado a arqueologia no contexto da formação da história dos povos e da sua manutenção com referência a um passado comum (ver sobretudo: "Arqueologia e antropologia portuguesas: uma aproximação indispensável", in Jorge, Vitor Oliveira e Iturra, Raul (coords.) *Recuperar o espanto: o olhar da antropologia*, Afrontamento, Porto 1997: 23-37; Jorge, Vitor Oliveira e Jorge, Susana Oliveira "Theoretical underpinnings of Portuguese archeology in the twentieth century", in Ucko, P. (ed.), *Theory in Archeology. A world perspective*, Routledge, London: 251-262. Além dos trabalhos de Oliveira Jorge, ver também Vieira, António Bracinha, "Representação s Símbolo na Arte Parietal Paleolítica", *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, 391-413; e Rodrigues, Maria C. Monteiro, "A Representação do Conhecimento no Discurso Arqueológico: Exemplo de um Baixo-Relevo Mitraico", *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*: 451-463. Um dos trabalhos mais interessante feito sobre este problema vem de Espanha: Varela, José, "Antepasados, Guerreros y Visiones – Análisis antropológico del Arte Prehistórico de Galicia", *Servicio de Publicacións de Deputación Provincial de Pontevedra*, Pontevedra 1995.

seu conteúdo simbólico (ou gráfico).

Para estudarmos as representações gráficas da Pala Pinta seguimos as sugestões de análise propostas por Maria Monteiro Rodrigues,¹⁶⁵ embora utilizemos apenas uma parte do seu modelo. Assim, começaremos por descrever os elementos que constituem o conjunto pictográfico e confrontaremos os motivos que o constituem com representações dos mesmos motivos já estudadas. Como já referimos, as análises aqui apresentadas servem apenas o propósito de informar o leitor sobre o quadro geral do conteúdo das representações, não tendo nunca como objectivo retirar conclusões sobre as mesmas.

Antes de mais, apresentemos o conjunto de vestígios arqueológicos que polvilham o termo de Carlão, cujas características são apresentadas na Tabela 2:

Vestígio arqueológico	Características
Pala Pinta	Conjunto pictográfico com motivos que na sua maioria representam discos solares
Castro	Castro amuralhado com duas linhas de defesa
Lagares	Escavações nas rochas feitas para a transformação das uvas
Antas e menir	Construções tumulares
Moinho de azeitona	Moinho mecânico (arqueologia industrial)

Tabela 2: Vestígios arqueológicos do termo de Carlão e suas características gerais

Na sua generalidade, os vestígios arqueológicos conhecidos provêm do Neolítico. A Pala Pinta é o vestígio mais importante e aquele que é mais conhecido.

Ela deu origem a vários trabalhos de investigação (ver o capítulo sobre o povoamento de

¹⁶⁵ Op. cit.: 454.

Carlão, supra).¹⁶⁶ Ela aparece também como marca (existe uma rádio local sediada em Alijó que se chama “Pala Pinta”) e é estudada num contexto muito mais amplo do que a dimensão geográfica nacional, aparecendo como um dos conjuntos pictográficos que são estudados comparativamente.

De um desses estudos recuperámos uma tabela comparativa entre símbolos solares (ver Anexo 3, infra). Esta tabela foi apresentada no ciclo de conferências de Arqueologia que teve lugar na Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro nos finais de 2001. Ela apresenta uma tipologia dos símbolos astrais operada por Dubal. Podemos ver, comparando-a com as figuras abaixo, que os motivos solares da Pala Pinta se situam na classe 4 (eclipses solares) e algumas das formas têm semelhanças com os motivos da classe 9 (cometas/explosões de supernovas). Uma das representações gráficas que aparecem na Pala Pinta tem muita correspondência com a classe 10 (conjunções), dando a ideia, que no conjunto, a Pala Pinta representa um mapa celeste, onde figuram acontecimentos extraordinários.

Vejamos algumas das figuras que aparecem na Pala Pinta e que sugerem que esta era um local cujo sentido social para as comunidades de antanho extrapolava o simples valor artístico do local.



Figura 9: Representação solar da Pala Pinta (classe 4 da tipologia de Dubal)

¹⁶⁶ Uma das ideias que temos e que achamos que corresponde à realidade é a da projecção dos vestígios arqueológicos para o exterior geográfico. Entendemos que um símbolo (vestígio arqueológico ou não) é tanto mais representativo da cultura do local em que ele se encontra quanto mais ampla for a área em que é conhecido. Chamamos a isso – na falta de melhor designação – a área de influência dos símbolos (influência a nível cognitivo, entenda-se). Esta influência que os símbolos projectam para o exterior não existe por si só, é necessário que haja instrumentos de divulgação e projecção dos mesmos. De facto, não deixa de ser curioso que muitos carlonenses (mesmo os que possuem mais idade) não saibam, sequer, onde se situa a Pala Pinta, embora considerem a sua existência um dado adquirido. É importante, portanto, que se entenda que o próprio exterior é um projectador da cultura local (isto verifica-se pelo interesse que as pinturas rupestres suscitam sobretudo nos meios académicos, como o comprovam os trabalhos de análise realizados sobre o simbolismo das mesmas).

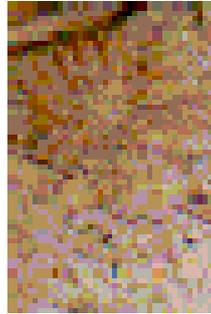


Figura 10: Representação solar ou estelar da Pala Pinta (classe 9? da tipologia de Dubal)

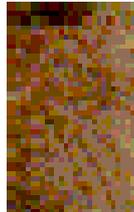


Figura 11: Representação solar ou de cometa da Pala Pinta (classe 4 ou 9? da tipologia de Dubal)

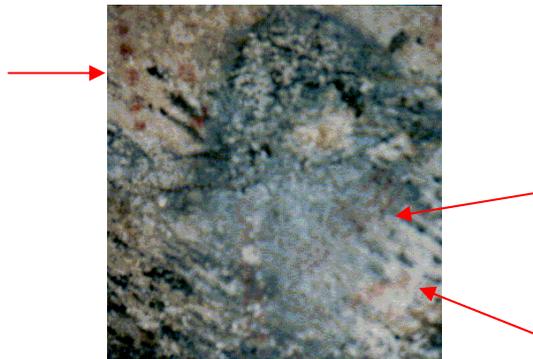


Figura 12: Representação astral da Pala Pinta (classe 10 da tipologia de Dubal)

A Figura 10 tem uma configuração que se assemelha a uma espiral, o que, segundo José Varela, pode dar a entender que este era um local de culto mágico-religioso, o que, a ser verdade,

faria luz sobre os sistemas de representação do mundo e do espaço envolvente, remetendo mesmo para a questão da prática de rituais xamânicos em Carlão, por altura do seu povoamento.¹⁶⁷

A Figura 11 é bastante interessante. Tanto pode ser associada ao tipo dos eclipses solares, como pode simplesmente representar as benesses que o solar concede a esta região. Essas benesses parecem ser representadas na forma de chuva (ou de raios solares que fecundam a terra). Uma das considerações a ter em conta aqui é que a Pala Pinta se situa na encosta que limita a freguesia a oriente, já a descer para o Rio Tua. É localmente reconhecido que esta área é uma das que têm melhor exposição solar. Aqui situam-se mesmo as vinhas que produzem o melhor vinho da freguesia e, como o vitivicultor *sabe*, é o calor do sol que concede o açúcar à uva (que dá ao vinho maior graduação, ou seja, maior concentração de açúcar). Também é do conhecimento local que a freguesia que se confronta com a de Carlão e que se situa nesta encosta (Amieiro), foi em tempos escolhida para aí se plantarem espécies de laranjeiras que foram importadas de diferentes partes do mundo, resultando que as melhores laranjas (leia-se, as mais doces) da região são produzidas nos terrenos de Amieiro. De facto, as espécies de laranjeiras aqui existentes são inúmeras e produzem em grande quantidade e qualidade.

A Pala Pinta tem ainda outros pictogramas que não estão bem definidos, devido à sua configuração abstracta. O enigma manter-se-á por muito tempo, se é que alguma vez se poderá entender o *sentido* das representações simbólicas na sua totalidade. O facto dessas representações terem sido feitas em tempos muito recuados dificulta muito a tarefa de as estudar. Figuras deste tipo não abundam, mesmo que se verifiquem, felizmente, em muitos locais do mundo.

167 Op. cit.: 95 e segs. José Varela adianta a hipótese – após ter estudado gravuras feitas nas rochas na Galiza – de as figuras em forma de espiral e em forma de linhas paralelas onduladas (que também são visíveis na Pala Pinta, embora não tenhamos aqui nenhuma imagem em condições de exposição) denotarem a ingestão de matérias alucinogénicas ou psicadélicas por parte de quem as pintou, o que, sendo verdade, confirma o carácter sagrado do local e pode significar que as pinturas foram feitas por um Xamã (que, como se sabe, faz digressões pelo além por indução desse tipo de substâncias, especialmente cogumelos. Para testar esta hipótese seria necessário fazer um estudo classificatório dos cogumelos existentes nesta região e comprovar o seu efeito psicotrópico: um trabalho interessante e que poderia fornecer-nos pistas importantes para estudar as figuras da Pala Pinta.).

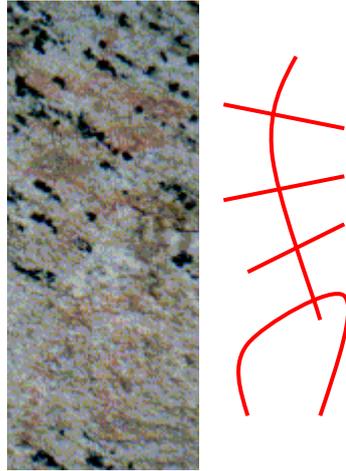


Figura 13: Representação do habitat natural (supostamente)

Uma das figuras é a que se apresenta a seguir (Figura 13). Alguns carlonenses acham que representa o homem (principalmente o senhor Pinto, de quem falaremos na segunda parte deste trabalho), mas, a nós, parece-nos difícil que esta figura represente a figura humana, pois, as figuras rupestres que representam o homem são mais exactas nos pormenores. Além de não estar representada a cabeça, existem três linhas horizontais (ao que deveria corresponder apenas uma (se representasse os membros superiores). Por outro lado, os membros inferiores não costumam apresentar curvatura.¹⁶⁸ Em virtude desta desadequação, somos levados a ver este grafismo como um conjunto formado por dois motivos independentes, mas aqui associados com naturalidade. Assim, arriscamo-nos a sugerir que o traço vertical e os três horizontes formam, em conjunto, um motivo que pode representar uma árvore (cujo simbolismo é imenso), enquanto que o traço curvo da parte inferior do conjunto pode representar uma rocha. Esta sugestão baseia-se na simples analogia que fizemos entre o grafismo e o habitat em que ele se encontra, que é rochoso e florestado (ainda mais florestado seria antes da transformação dos montes em vinhas). Por essa razão, achamos que a Pala Pinta, no seu conjunto pictográfico representará uma espécie de mapa universal, formado por elementos que associam o céu à terra, em que a função fecundadora do Sol torna a Terra fértil e prenhe.

¹⁶⁸ Estas considerações baseiam-se sobretudo nas comparações deste motivo com motivos humanos que datam sensivelmente da mesma época e que são apresentados por José Varela (Op. cit.: 64).

Um outro pictograma interessante é o da Figura 14. Quando falei com o senhor António Pinto sobre este símbolo, ele disse que achava que ele representava um tridente. Na verdade, a análise dele foi metonímica (baseada na interpretação objectiva da figura). A análise simbólica obriga a que se procurem correspondências objectivas de representações abstractas, o que faz com que tenhamos de indagar se realmente o tridente será um símbolo próprio das representações mágico-religiosas (como estas parecem ser). Este símbolo, que nós resolvemos denominar “psi”, por analogia à letra grega, remete para o campo do humano (lembremo-nos do “psi” de Freud), o que, um pouco abusivamente, nos leva a “obrigar” este símbolo a representar o homem, complementando-se assim o quadro das representações como se de uma cabala se tratasse, ficando representados no conjunto pictórico da Pala Pinta a natureza, o espaço celeste e o homem, e fechando-se, deste modo, o ciclo dinâmico da vida. Não queremos, obviamente, defender a verdade destas interpretações, elas apenas valem enquanto formalizações de dúvidas e é assim que queremos que elas sejam entendidas.



Figura 14: Representação abstracta de difícil interpretação

Um outro vestígio arqueológico importante é o castro de Carlão, do qual já falámos. Localmente ele é designado por “castelo”. De facto, no brasão de Carlão (que não tivemos oportunidade de apresentar em imagem), o castro é representado como um castelo situado em cima de um rochedo.

Independentemente desta aparente contradição, o castro foi, sem dúvida, uma importante construção, não apenas devido às suas dimensões, mas porque também são visíveis os locais de

implantação das casas e dos acessos. Nas rochas vêem-se orifícios que serviam para aí cravar os paus que suportavam as cabanas. Além da existência de cabanas em madeira (que poderiam, dado a sua situação no conjunto arquitectónico, ser postos de vigia) existem ruínas e fundações de antigas casas de pedra. A acrescentar a estes dados, é de supor que por aqui passaram sucessivos povos, a julgar pelo achado de uma estatueta de bronze e de uma lâmina de sílex.

Hoje, esta construção é a mais representativa de Carlão, estando inscrita precisamente no centro do brasão local (ocupado também por representações dos sóis da Pala Pinta).

Já fora do povoado, nas encostas do conjunto das serras Borneira/Estante, encontram-se vestígios de uma anta e de um menir, que têm passado despercebidos pelos investigadores. Isto talvez se explique pelo facto de esses vestígios se encontrarem derrubados (e talvez desde há muitos séculos a esta parte). Estes vestígios atestam a continuidade da população nestas paragens ao longo da história, o que comprova, novamente, a imensa importância que este território tinha para as populações que por aqui passaram.



Figura 15: Pedras que outrora formaram um anta ou dólmen

O mesmo parece comprovar a existência de um menir, que também está derrubado. A presença destes lugares de memória do conjunto Borneira/Estante não é estranha, pois sabe-se que próximo deste local, um pouco a Norte, existiu outro castro (já situado fora do termo de Carlão). O derrube das antas e do menir pode indiciar a existência de uma guerra entre clãs ou tribos vizinhos. Um aspecto que parece ter sido comprovado é que esse castro foi destruído pelo fogo (Brochado,

op. cit.). Falta saber se o incêndio que aconteceu foi o resultado de alguma guerra. A ser verdade, o derrube dos agora monumentos pode ter ditado o fim das referências culturais dessa população, que assim viram os seus locais de culto ser dessacralizados. Este acontecimento pode ter acontecido na época de Roma. De facto, existem relatos de Estrabão a confirmar a existência de guerras, quer entre clãs vizinhos, quer entre os grupos que aqui estavam e os exércitos romanos. A romanização pode, assim, estar na origem da destruição deste centro populacional.



Figura 16: Menir derrubado

Carlos Brochado indica que o castro foi abandonado porque a população teria mudado de lugar de implantação, para o vale (o *sítio* de Carlão). Mas, como se sabe, as origens do castro de Carlão são anteriores a esta fase. Sendo assim, não é de excluir que existissem rivalidades entre as duas povoações (a do vale e a da serra), o que poderia também estar na origem do desaparecimento desta.

Depois de termos analisado a localização dos vestígios arqueológicos, constatámos que a mesma não é aleatória. Se verificarmos a localização geral dos vestígios, chegamos à conclusão que os mesmos se situam sensivelmente nos limites do termo de Carlão, o que remete para a delimitação simbólica do espaço conhecido, para a qual os antropólogos estruturalistas chamaram há muito a atenção. Não deixa de ser interessante que a lógica de distribuição dos referenciais simbólicos no

espaço podem ter correspondido aos limites do espaço conhecido, ou pelo menos politicamente apropriado, como se fossem demarcações do território (ver Figura 18).¹⁶⁹

Podemos ver que os locais simbolicamente valorizados se situam sensivelmente nas quatro principais orientações do espaço (Este, Oeste, Norte e Sul, respectivamente). Assim, como podemos ver no mapa, a delimitação simbólica de Carlão está completa.

Enquanto os locais de significado estritamente simbólico delimitam o espaço nas suas confrontações com o exterior, o castro, cuja significação é mais histórica que simbólica, situa-se precisamente no centro do espaço conhecido. Esta centralidade é correspondida no próprio brasão da localidade, que, como já referimos, apresenta o castro como um dos principais emblemas da cultura, posicionando-o no centro.

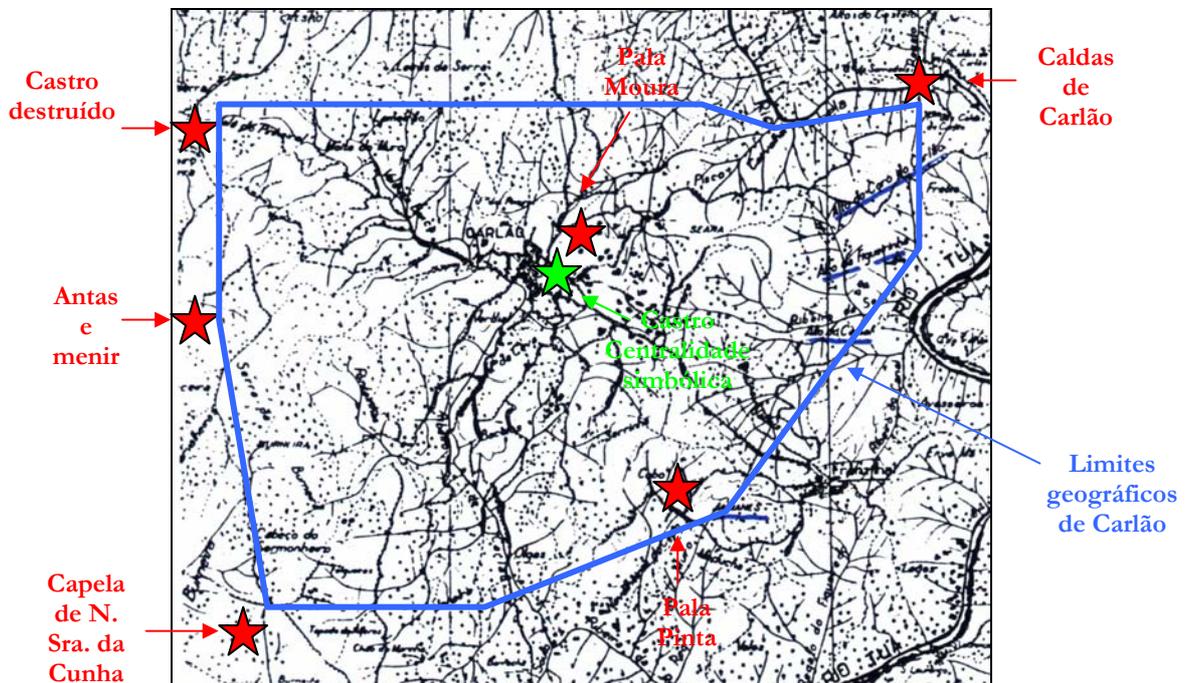


Figura 18: Localização das “fronteiras simbólicas” de Carlão

¹⁶⁹ A definição das fronteiras simbólicas depende de alguns critérios: As Caldas podem situar-se entre o “mundo conhecido” e o “mundo desconhecido” porque, como veremos quando estudarmos as representações, próximo daí aconteceram coisas estranhas, a Capela de Nossa Senhora da Cunha é uma referência no espaço, pois além de ser um sítio religioso (o que alude para o simbolismo do espaço) tem muita importância subjectiva (uma das revoltas da população de Carlão deriva do facto de essa capela originalmente ter a porta orientada para a povoação e, há uns anos atrás, essa porta foi virada para Alljó, que se situa do lado oposto, o que deu origem a um descontentamento geral) e a Pala Moura, o “local de residência” da moura encantada de Carlão, situa-se precisamente nos limites do espaço urbano.

Para entendermos melhor esta simbolização das fronteiras importa rever os critérios usados pelas principais teorias estruturalistas para estipular a distinção entre o mundo conhecido e o mundo desconhecido (ou o espaço de identidade e o espaço de desidentidade, o lugar do Outro). Um alerta que fazemos desde já é que estas ideias – hoje difíceis de serem verificadas, por força da tendência à projecção das identidades culturais no exterior e também da infiltração de outros modos de integração que derivam da mobilidade das pessoas e do sentido, cada vez mais global – devem ser entendidas em referência ao passado. Apesar disso, um estudo deste tipo é justifica-se aqui porque os lugares apresentados continuam a exercer na cultura local uma certa força simbólica, não apenas pela sua configuração, que contrasta com os lugares “normais”, mas, e sobretudo, pelos acontecimentos estranhos que se *verificaram* aí e que continuam a influenciar a mentalidade carlonense.¹⁷⁰

Seguindo a ideia proposta por Edmond Leach (1978), a organização das sociedades pressupõe um conjunto de princípios integradores da acção que se definem num contexto mais amplo do grupo e se desenrolam em referência a um espaço e a um tempo mítico. A significação dos factos sociais implica, especialmente nas sociedades neolíticas, uma articulação de vários níveis cognitivos e por isso é um conjunto polissémico de representações. Os princípios integradores são portanto inter-estruturais e manifestam mesmo os vectores de organização da realidade e de conceptualização (formalização) do mundo.

Esta natureza simbólica dos valores integradores dos fenómenos reveste-se abstractamente numa forma de classificação peculiar, que parece atribuir características aos fenómenos mediante a sua posição em relação com o todo-mundo. As aparentes similaridades e mesmo identidade (que devem ser entendidos como processos de distinção dos fenómenos e das coisas) entre a natureza e a

¹⁷⁰ Estes acontecimentos anómalos serão apresentados quando virmos as histórias e lendas, que acontecem principalmente nos locais apontados no mapa (que apenas não são verificáveis no castro destruído, ao pé das antas e menir e na Capela de Nossa Senhora da Cunha – embora se conte que esta capela se inclui numa lenda segundo a qual, a Nossa Senhora da Cunha é uma das sete irmãs: conta-se que, nesta região existem sete santas que se “vêem” umas às outras: Nossa Senhora da Cunha (Carlão/Alijó), Nossa Senhora da Assunção (Vila Flor), Nossa Senhora dos Aflitos (Pópulo), Santa Bárbara (Santa Eugénia), Nossa Senhora da Piedade (Sanfins do Douro), Nossa Senhora da Ajuda (Murça) e Santa Maria Maior (Alijó). O que permite que elas se vejam é o facto de estarem todas situadas num ponto alto, dos muitos que embelezam esta região.

cultura, entre o homem e o seu meio, manifestam-se pela definição de referências físicas como postos fronteiriços entre o normal e o anormal.

A anomalia surge desde logo como a principal preocupação nas discussões que resultaram das análises simbólicas levadas a cabo pelos trabalhos de inspiração estruturalista. Segundo esses trabalhos é mesmo aqui que se encontra o fulcro da explicação do mundo e da sua conceptualização e racionalização.

Sperber (1968) vê nas "representações conceptuais" as categorias utilizadas pelas sociedades para armazenar o mundo na memória. Ora este trabalho de armazenamento não é simples, a memória tem de ser distintiva dos fenómenos e arrumá-los mediante um processo de diferenciação cumulativa, formando autênticos núcleos de interpretação do mundo e capacidades funcionais de antecipação das situações, um saber. Este saber é o resultado de um conhecimento acumulado pela experiência no espaço e no tempo, um espaço e um tempo participados anacrónica e sincronicamente. O mundo do aqui e agora constrói-se com referência a um mito longínquo e por isso as acções não se podem dissociar dos seus atributos simbólicos e os sinais de evocação do passado parecem conter um tanto de ambiguidade.

Para Leach esta ambiguidade deve-se à atribuição simbólica, por metonímia a um passado remoto, à interpretação de um índice (partícula física e imóvel, definida à partida como parte integrante do contexto da comunicação ritual) como se fosse um símbolo. Essa referência a um passado faz-se por electividade dinâmica entre os campos de relações intrínsecas de significado. De acordo com este autor, a comunicação envolve categorias e procedimentos que transbordam para aquilo que não é objectivo. A partir de certo ponto as categorias parecem, por meio de "transformações", misturar-se e conceber idiomas que desafiam a lógica da comunicação visível apreendida em termos racionalistas e darem azo a que se efectuem ligações entre campos da língua aparentemente autónomos e definidos. Este problema parece resultar na tal ambiguidade de alguns fenómenos, que existe, porque se unem campos de sentido conscientemente estanques. O campo de contiguidade mantém-se na forma de exterioridade em relação ao sujeito, num primeiro plano de

identidade do grupo e é representado pelas referências externas a ele, pelos "lugares de significação" metonímica. Aqui se desenrola o princípio da organização objectiva dos rituais e aqui se fazem corresponder os fenómenos às suas causas (quer dizer, às suas oposições) e constrói-se um campo de referências conceptuais que legitimam os fenómenos (corresponderia ao mundo dos "verbos" ou o Predicado de Cassirer (1953). Os espaços que limitam o campo semântico dos grupos adquirem assim uma função simbólica, que tem como principal objectivo limitar a própria concepção do "nós".

O símbolo é para Leach a *definição* por natureza, implica a racionalização de determinados atributos, é como que se fosse a crítica sobre os fenómenos (analogamente ao estudo de Cassirer sobre as suas formas simbólicas, poder-se-ia definir este campo como o dos "nomes") e que por isso exige um "tratamento" de identificação, de comparação e distinção. Por um trabalho de comparação poder-se-ia passar do mundo físico e objectivo para o mundo das estruturas profundas do sujeito (e do grupo) e assim estabelecer identidades (similaridades) entre os fenómenos *em-si*, empiricamente dados e as representações ou os fenómenos *para-si*, racionalmente atribuídos. Segundo o autor a ambiguidade da comunicação provém precisamente da mistura entre estes dois campos.

Se isto acontece passamos para um terreno de categorias ambíguas onde impera a conotação dos termos e criamos aquilo a que ele chamou o "tempo de ninguém". Leach defende mesmo que está aqui a chave para interpretar as *performances* rituais, principalmente no que toca aos ritos de passagem. A existência de um espaço ambíguo e de um tempo ambíguo parece determinar a existência de períodos de significação transitórios, em que não há uma definição de estatuto entre um período anterior e um período posterior ao do rito de passagem:

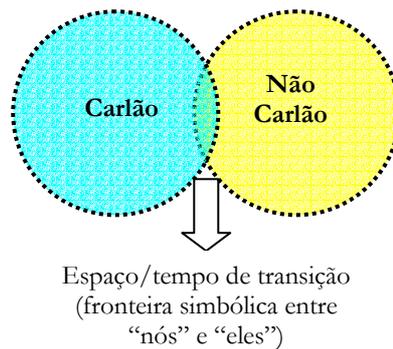


Diagrama 3: Espaço de identidade, espaço de desidentidade e fronteira simbólica

O diagrama de Euler apresentado por Leach pretende aqui servir o efeito de demonstrar um campo intermédio entre a situação A e a situação não-A. No ritual, estudado por Leach, esta posição intermédia é um espaço que detém um tempo próprio, um tempo de indefinição de estatuto que determina a existência de um plano ambíguo na passagem de um contexto de comunicação para outro.¹⁷¹ Para este antropólogo todos os fenómenos para cuja compreensão necessitem da definição de um contexto próprio, conhecem a indefinição dos seus limites, este princípio remete-nos mesmo para a própria definição de fronteiras entre as categorias conceptuais. Não existem, refere Leach, categorias que expliquem um estado intermédio, visto que também não há uma definição explícita do seu contexto. Sem se encontrar um contexto indubitável não se pode atingir uma identidade dos fenómenos indubitável, ou seja, os fenómenos que se situem fora de um contexto convencional só podem decorrer em termos sociais em atribuições metafóricas.

171 Este diagrama está aqui adaptado e é o ponto de partida na sua "Cultura e Comunicação - A Lógica pela qual os Símbolos estão Ligados - Uma Introdução ao uso da Análise Estruturalista em Antropologia Social", Biblioteca de Ciências Sociais, Zahar Editores, RJ, 1978 (1976); é um modelo abstracto que segundo o autor recorre já de Mulder e Hervey, 1972 e, com algumas alterações introduzidas por Leach. O principal uso que fazemos aqui do diagrama de Euler deriva da sua possibilidade de representar de forma simples o simbolismo de certos espaços (e tempos) que são sobretudo espaços (e tempos) de confronto entre um estado e outro. Este diagrama, aplicado à questão da identidade relacionada com o espaço permite-nos considerar os espaços arqueológicos como espaços anómalos (veremos que as significações inerentes a estes espaços derivam de uma espécie de flexibilização da realidade, que replica em termos materiais o que a mente produz. Não é simples coincidência o facto de apenas próximo destes locais acontecerem coisas estranhas. Na verdade, estas coisas estranhas produzem "vazios de significação", do mesmo modo que os espaços arqueológicos funcionam como um interface de mundos que têm uma natureza distinta, uma posição de confronto que se verifica não apenas entre o interior e o exterior, a identidade e a desidentidade, mas também entre o "eu eu" e o "eu outro", entre os dois "mins" que, de acordo com Fernando Pessoa eram a causa da verdadeira questão essencial: Quem sou eu?. Perguntava ele, no seu género muito particular: "Quem é eu? Quantos sou? O que é este abismo que há entre mim e mim?"). Nós consideramos que as fronteiras, mesmos as definidas objectivamente, são porosas; como diz Silvano, falando do ethnoscape de Appadurai, a fronteira é "tida como uma linha que separa espaços estáveis, mas como um espaço intermédio, derrapante, poroso (...)" ("Antropologia do espaço – uma introdução", Celta, Oeiras 2001); é por isso que apresentamos um diagrama em que os espaços são limitados por fronteiras tracejadas, em que há interpenetrações entre o espaço interior e o exterior, um pouco como as ideias, que saem da mente e nela entram.

O que se passa com o ritual enquanto modelo de reprodução da cultura é o mesmo que se passa com a identidade. Para nós, o diagrama associa o espaço às representações, e vice-versa, cuja prova é o próprio ritual de confronto de identidades com diferentes valorizações sociais.¹⁷²

Ledrut afirma que...

“ É impossível considerar separadamente os espaços, as suas representações e as individualidades sociais. Eles estão em interacção constante.”¹⁷³

172 Veremos, quando estudarmos as representações em particular, que os acontecimentos anómalos que tiveram lugar nestes lugares devem ser entendidos como acontecimentos rituais, especialmente se considerarmos que antes do acontecimento o indivíduo implicado tinha um modo de encarar a realidade e, após o acontecimento, passou a ter outro. Veremos também que, especialmente no caso da Pala Moura, os acontecimentos de confrontação entre o sujeito e a moura são antes de mais processos de transformação identitária – o que aliás Maria Del Mar Llinares defende (“Mouros, Animas, Demónios – El imaginário popular gallego”, Akal Universitária, Madrid 1990) Para esta investigadora, além da transformação da moura (que é um motivo sempre presente nas lendas sobre mouras encantadas), o confronto entre o jovem e a moura simboliza o confronto entre dois potenciais cônjuges, verificando-se aqui uma nova transformação, que é antes de mais uma transformação da identidade (no casamento há mesmo uma transformação do estado civil, que se reflecte no documento de identidade civil, o Bilhete de Identidade).

173 1980: 65 (citado por Silvano, op. cit.: 51).

SEGUNDA PARTE

A REPRESENTAÇÃO DA IDENTIDADE

Raciocinamos e inteligibilizamos o mundo em conformidade com os dados fornecidos pelos sentidos. Estes podem sofrer condicionamentos consoante o quadro de referências culturais.¹⁷⁴

Segundo Castoriadis, a imaginação cria representações, finalidades e afectos, portanto, é com toda a justiça que lhe reservamos aqui um lugar. Esta criação é entendida pelo filósofo José Gil como um acto estético por natureza.¹⁷⁵ Para o atingir a noção do estético é necessário que o corpo percorra três fases de tratamento da natureza: a percepção de formas triviais, a noção de estrutura espacial e a interpretação de unidades de forças em movimento, a fase em que surge verdadeiramente a percepção estética. Após ter consciência deste processo, o indivíduo tomará o sentido das coisas como algo inteligível e constituirá um saber sobre o mundo, o que José Gil chama de *practognose*.

No capítulo anterior vimos como as significações simbólicas podem gerar essas três formas de relação com o mundo. A criação de representações da realidade é a forma que o nosso cérebro tem de tornar presente o que está ausente, tornando possível substituir a realidade física por formas mentais que são mais facilmente articuláveis e flexíveis, de tal forma que se realizam associações, lógicas ou analógicas entre umas coisas e outras. Esta capacidade de associação de ideias e coisas não deriva de uma irracionalidade, como o fazem crer os teóricos racionalistas: a imaginação, que

174 Santos, João Soares, "Os sentidos, o sentido e as normas", Vértice, 76: 43-55.

175 Gil, José, "Imaginar a Imaginação", in AAVV, Do mundo da imaginação à imaginação do mundo, Fim de Século, Lisboa 1999, pp. 53-66: 53.

permite a associação de elementos à partida com naturezas diferentes, tende a uniformizar os eventos e as coisas num plano onde as contingências do mundo físico não entram. É por isso que, mais do que uma demência, imaginar é brincar com a realidade, emprestar-lhe uns sentidos e retirar-lhe outros. A conferição de sentido ao mundo provém precisamente da capacidade que o corpo tem de gerar a invenção através da imaginação, situando-se assim no plano do enquadramento de racionalidades posteriores. Quando as populações associam os limites do espaço aos limites da imaginação nada mais estão a fazer do que a aplicar na realidade o que parece racionalmente impossível. Sendo assim, a imaginação aparece como a mãe das artes e do engenho, envolvendo a própria razão.

A ideia de a imaginação ser capaz de atribuir sentido à realidade provém dos tempos em que os românticos se degladiavam com os iluministas.¹⁷⁶ Durante muito tempo, a maior parte das coisas que hoje têm o estatuto de verdade antropológica foram vistas como irracionais. Este aspecto tinha implicações de várias ordens; uma delas era etiquetar o conhecimento do povo de irracional, de demente. Foi preciso esperar para que se descobrisse que a nossa mente tem tendência a abusar da realidade, que o nosso corpo é mais do que uma entidade pensante (como o entendia o cartesianismo), é uma entidade sentinte, como o entende António Damásio (que provou que o nosso corpo antes de pensar sente).¹⁷⁷

Sendo assim, a imaginação tem o poder criador e transformador de realidades. Entende-se, portanto, que a imaginação está por detrás dos processos cognitivos. Ou seja, é ela que confere o sentido (ou o seu limite) à realidade; e é também ela que estende os limites da razão. Se assim não fosse, não surgiriam ideias e ideais, que são sempre coisas impossíveis antes de se tornarem possíveis. Jeremy Bentham advogava a hipótese de tudo ser uma construção da imaginação, tendo a realidade um estatuto imaginário e revelando-se sempre como ficções, porque nada se pode

176 Shweder, Richard A., "A rebelião romântica da antropologia contra o Iluminismo, ou de como há mais coisas no pensamento para além da razão e da evidência", *Educação, Sociedade & Culturas*, 8: 135-188. Vide também Tambiah, S. "Multiple orderings of reality: the debate initiated by Lévy-Bruhl" (disperse), 1990.

177 O conceito "corpo sentinte" é utilizado pelo filósofo francês Jean-Luc Marion e foi encontrado por nós num artigo publicado no *Jornal de Notícias* de 31 de Outubro de 1999.

considerar como estando completo e, como diria Giambattista Vico, só o que é feito é que é verdadeiro.

Esta reflexão inicial vem criar o mote para os dois capítulos finais deste trabalho, que explorarão precisamente essa capacidade de imaginar que o homem tem, e que é, verdadeiramente, aquilo que o distingue dos restantes seres.

Tanto as artes como as comemorações são entendidas por nós como os principais modelos de representação da cultura, pelo que estes dois últimos capítulos do trabalho procurarão comprovar essa função de projecção cultural.

Abordaremos inicialmente a capacidade estética que os carlonenses têm, quer criando representações artísticas da realidade, tornando-a, mais uma vez, uma construção simbólica e com um sentido que extrapola os limites da mesma, quer modelando discursos que reflectem precisamente os limites do entendimento, passando-os da natureza para a cultura através de um trabalho mental que confere a dimensão maravilhosa aos lugares, tornando-os não apenas lugares de memória, mas também lugares de delimitação da identidade cultural e individual, dois dos tipos de identidade social mais interessantes de estudar.

Capítulo 1

AS ARTES

É a imaginação que possui uma primazia ontológica, não o “real” ou a “razão”. De facto, o social-histórico nada mais é do que a solidificação do imaginário humano, o que equivale a dizer que a história é expressão de criatividade.¹⁷⁸

Uma palavra que justifica a existência do espaço orça o primado da oralidade, porque só a palavra é que pode dar sentido ao espaço e validá-lo.¹⁷⁹

A necessidade de emoções está por detrás da grande valorização que a arte e as comemorações adquirem no nosso tempo. Davydd Greenwood comprovou que as artes e as comemorações são os principais emblemas culturais, que atraem as populações a determinados locais onde elas podem ser contempladas, sendo mesmo dos principais factores de estímulo ao turismo.¹⁸⁰ A tendência que os grupos humanos têm em movimentar-se para conseguir contemplar as artes e as comemorações advém daquilo a que António Ferro (o grande dinamizador do turismo

178 Heleno, José Manuel “Castoriadis: a libertação da imaginação” in AAVV., Do mundo da imaginação à imaginação do mundo, Fim de Século, Lisboa 1999.

179 Godinho, Rafael “Corporeidades – Espaço, Geometria, Visão”, Vértice, 51: 12-21.

180 Greenwood, Davydd (1989[1977]), “Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization”, in Smith, Valene, (ed.) Hosts & Guests – The Anthropology of Tourism, University Pennsylvania Press, Philadelphia: 171-185.

em Portugal e da criação de um “Portugal português”) designou como diferenciação cultural. É a procura do diferente que motiva as pessoas a viajar. A procura de culturas diferentes das que se conhecem revê-se na necessidade de criar motivos de visita, i.e., de demonstração da especificidade cultural, que são precisamente as artes populares e as comemorações, autênticos mostruários da cultura.

Visto *representarem* a cultura, as artes e as comemorações (quando não profissionalizadas, bem entendido) são as formas pelas quais a identidade é consciencializada pelos agentes sociais. Como indica Stuart Hall, “Representation (...) is closely tied up with both identity and Knowledge.”¹⁸¹ As representações estão assim intimamente ligadas com a cultura onde elas são emitidas, elas transmitem uma *visão do mundo* particular. Hall continua dizendo que...

“Also culture is about feelings, attachments and emotions as well as concepts and ideas. The expression on my face “says something” about who I am (identity) and what I am feeling (emotions) and what group I feel I belong to (attachment), which can be “read” and understood by other people, even if I didn’t intend deliberately to communicate anything as formal as “a message”, and even if the other person couldn’t give a very logical account of how s/he came to understand what I was “saying”.”¹⁸²

É por isso, segundo o autor citado, que a cultura deve ser entendida como uma partilha de significados. Esta partilha faz-se sobretudo por imagens e palavras, as principais representações culturais. Assim, “representar a realidade” depende dos mapas conceptuais que regulam as modalidades de interpretação que cada cultura em particular possui. Esses “mapas conceptuais” é que atribuem o sentido ao mundo e conferem a este uma *visão* própria. Com efeito, refere Hall, nem o sentido é pré-existente aos mapas conceptuais (ele não existe no mundo), nem nasce no sujeito

181 Hall, Stuart, (ed.) “Representation – Cultural Representations and Signifying Practices”, SAGE, London, Thousand Oaks, New Delhi 1997.

182 Idem: 2,3.

(ele precisa do mundo e da sua inconstância). Esta apenas se serve das possibilidades que as coisas e os mapas conceptuais lhe permitem compreender. O sentido é, antes de mais, uma construção gradual, nem as coisas nem os sujeitos fixam os significados na linguagem; ele depende da função simbólica dos signos (estes são os “objectos mentais” que são interiorizados e reduzidos à sua invariância pela sociedade, enquanto os símbolos emprestam flexibilidade a esses mesmos objectos e permitem-lhes adequar-se a perspectivas culturais concretas).¹⁸³

Se o sentido depende de três elementos (implicados no processo de identificação), que são o sujeito, a coisa e o mapa conceptual, então o sentido varia de cultura para cultura (relativismo cultural). Isto quer dizer que, ao estudarmos as representações estamos a estudar o sentido que as coisas têm em dada cultura em particular. Por outras palavras, o estudo das representações dirige-nos para o estudo das “visões do mundo”, que é o mesmo que dizer, para o estudo da identidade cultural.

A identidade cultural depende assim da relação intrínseca entre as representações, os objectos (leia-se, mapa conceptual) e as coisas. Esta peculiaridade da representação do mundo levamos, inevitavelmente, à noção de esquemas sociais, os quais são resultantes de um processo de confrontação entre as pessoas e o mundo que as rodeia (e vice-versa).¹⁸⁴

Supõe-se portanto que, sendo escaparates da cultura, as artes e as comemorações pressupõem uma consciência dessa mesma cultura, que é o verdadeiro fundamento da identidade cultural. Mais, visto que representar pressupõe conhecer, as artes e as comemorações são por si só processos de conhecimento da realidade, é por isso que, para se “conhecer” uma cultura importa antes de mais descobrir os segredos que estão por detrás das suas representações, isto é, só a partir

183 À primeira abordagem sobre a natureza das representações, Hall chama “reflexiva” (o sentido assenta no objecto e o sujeito apenas o reflecte); à segunda chama “intencional” (o sentido imprime um sentido específico à mensagem) e à terceira chama “construcionista” (o sujeito depende do mapa conceptual que regula a sua visão do mundo para “retirar”, do confronto entre esse mapa e a realidade, o sentido. (Idem, *ibidem*: 24, 25).

184 “Esquemas sociais” são “(...) cognitive structures which contain Knowledge of the social world.”, “(...) a mental structure which contains general expectations and knowledge of the world.” (Augoustinos, Martha & Walker, Iain, “Social Cognition – An Integrated Introduction”, SAGE, London, Thousand Oaks, New Delhi 1996).

das representações, que é algo visível, é que podemos ousar descobrir o sentido profundo que rege todo processo de construção da realidade social.

Não queremos dizer que, após estes dois capítulos ficaremos a conhecer a cultura de Carlão, para isso é necessário muito mais... Mas, se nos preocuparmos com essa questão, estamos certos que não estes dois capítulos, mas eles precedidos dos anteriores oferecer-nos-ão já algumas pistas sobre o processo de construção da realidade social, tendo em conta que aquilo que até agora dissemos reflecte esse complexo processo pelo qual o carlonense se situa perante o mundo. Descobrir o seu mapa conceptual é um passo que tentaremos dar depois de estudarmos as principais representações da cultura de Carlão. Ao as estudarmos estamos indirectamente a estudar o mapa conceptual que lhes serve de matriz e directamente a analisar a identidade cultural local.

Assim, e para conseguir tal intento, neste capítulo apresentaremos a forma pela qual a arte reflecte a identidade cultural. Sugerimos, como base operatória, que se pense a arte no seu sentido erudito, e não simplesmente tradicional, visto que esta dimensão da arte não é visível em Carlão.¹⁸⁵

Mas, em Carlão existe um tesouro artístico, formado por pinturas, muitas pinturas, que já estiveram em muitos espaços de exposição e levaram a cultura de Carlão até esses espaços, principalmente ao Porto e a Vila Real. O senhor António Pinto, o pintor de Carlão, assume-se assim como um *representador* da cultura local, ao mesmo tempo que a divulga, que a expande além dos limites geográficos, tornando-a confrontável com outros modos de vida.¹⁸⁶

185 Apenas usamos a expressão “arte erudita” para a distinguirmos das artes tradicionais. Falamos em concreto de pintura. A pintura que vamos apresentar é feita pelo senhor António Pinto, um dos nossos principais informadores e uma pessoa de inúmeros interesses, sendo este o que mais tempo lhe toma. O senhor Pinto não é um pintor profissional (é por isso que a expressão “arte erudita” é uma exploração da sua condição de pintor), mas, nas suas pinturas podemos descobrir algumas das principais representações da identidade carlonense. Ele pinta as coisas de Carlão, os cenários típicos; no fundo, ele é um representador da cultura local.

186 Em antropologia do turismo conhece-se a figura do culture broker, como aquele que, sendo autóctone, abre as portas da sua cultura às influências exteriores, causando a intromissão de novas ideias e comportamentos no seu grupo social. O senhor António Pinto pode ser comparado com essa figura, pois também ele atrai pessoas do exterior devido ao transporte que faz da sua cultura para fora dos limites geográficos de Carlão. As pessoas que vêm as suas pinturas decerto se sentirão tentadas a procurar em Carlão aquilo que viram nos quadros. É assim que Carlão se torna um espaço aberto ao exterior, muito para além dos limites da realidade física. É de representações que se trata; no fundo, é do transporte de emoções.

Veamos então como o senhor Pinto representa a cultura local:



Pintura 1: O espaço de centralidade social de Carlão



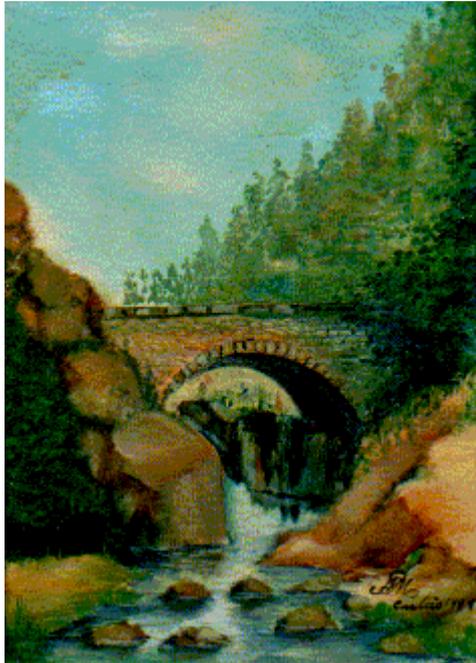
Pintura 2: Vista geral de Carlão



Pintura 3: Rua típica de Carlão, onde se pode ver a arquitectura tradicional



Pintura 4: Vista a partir do limite oriental do termo de Carlão – em primeiro plano vê-se o Rio Tua e o comboio, ao fundo vê-se o vale do Rio Douro



Pintura 5: Ponte romana sobre o Rio Tinhela, no limite Norte do termo de Carlão

Através destas pinturas podemos ver as principais referências paisagísticas de Carlão. Além das que aí são apresentadas, muitas outras existem. Porém estes exemplos servem para comprovar que a representação do espaço pela arte da pintura é uma forma de verificarmos que existe consciência da cultura na população de Carlão, que, na sua generalidade, a obra do senhor Pinto reflecte.

Pelas pinturas podemos verificar que estão representados os principais espaços (e, indirectamente, actividades) que constituem o mapa conceptual carlonense. Quando vemos estes quadros temos de ter em conta que a selecção das paisagens vai de encontro ao que se disse na introdução sobre a concentração da informação em certos pontos que a mente tem tendência a valorizar, como alertámos logo de início (Introdução, pág. 11, supra). Não podemos deixar de reparar que, conforme estes lugares são imortalizados pela mente, outros há que são eternamente esquecidos, simplesmente porque a nossa mente tem tendência a categorizar a informação e torná-la

acessível mediante o impacto que ela tem na nossa memória. É isso que parece dizer Bartlett (1932) quando adianta que as pessoas...

“(...) organize images and information into meaningful patterns and these patterns facilitate information into meaningful patterns and these patterns facilitate later memory recall.”¹⁸⁷

Por sua vez, Augoustinos e Walker referem que...

“Categories impose order on the complexity of the stimulus world, and by doing so allow us to communicate about the world effectively and efficiently.”¹⁸⁸

De facto, o senhor António Pinto representa os espaços que melhor caracterizam Carlão. Na primeira fotografia vemos o centro da aldeia, onde o fontanário marca o ponto de encontro (atrás dele podem ver-se os bancos de jardim onde muitos homens se reúnem e têm longas conversas, ali aprendi a caracterizar as pessoas que passavam, pelo simples facto de que os homens também se servem deste ponto, onde circulam muitas pessoas, para as descrever, dizendo o que fazem e *como* o fazem). Quando se vai a Carlão passa-se quase sempre neste local, o que lhe empresta uma certa capacidade de atracção dos homens locais, que assim vêem quem chega e procuram saber o que ali vêm fazer as pessoas. Ao fundo, à esquerda, é outro ponto de encontro de homens por excelência. É o lugar das tabernas que, como Raul Iturra demonstrou, funcionam como um barómetro social, reflectindo não apenas o universo que lá existe objectivamente, mas também todo o contexto social

¹⁸⁷ In Augoustinos, Martha & Walker, Iain, “Social Cognition – An Integrated Introduction”, SAGE, London, Thousand Oaks, New Delhi 1996: 33.

¹⁸⁸ Idem: 34.

que lhe está por detrás.¹⁸⁹ Do lado direito, ao pé do carro,¹⁹⁰ situa-se a Igreja Matriz (que não foi pintada porque *toda a gente sabe que ela está ali*. O segundo quadro é muito interessante. Podemos ver a aldeia (principalmente o centro) vista do lado sul. A colina mais elevada e arredondada é o castro. Vemos também a torre da Igreja a tapar um pouco do castro, e, para ilustrar o espaço rural, em primeiro plano a vinha (adivinha-se que seja após a vindima) e entre esta e a povoação, as cortinhas, que estavam semeadas de centeio.¹⁹¹ A terceira pintura representa muito bem a rua típica, com arquitectura típica, de Carlão. Em primeiro plano, do lado direito, vemos a casa do pintor. Este quadro, como é bom de ver, foi pintado no Inverno. Uma das características desta região são os montes, com relativa altitude. O quarto quadro mostra a fronteira leste da freguesia, podem ver-se o Rio Tua, o comboio (embora tenha sido adaptado o vapor, apesar da linha ser estreita), o vale do Douro e parte do concelho de Carrazeda de Ansiães. Em primeiro plano, à direita, podemos ver parte do vinhado, que desce abruptamente para o rio, no sítio das Pias da Rebousa.¹⁹²

Para além destas representações artísticas, costumava haver outras sob a forma de artes performativas, concretamente teatro, que passava para o palco episódios da vida quotidiana. Infelizmente, essas artes perderam-se em Carlão, embora sejam visíveis em localidades próximas. A peculiaridade dessas representações assentava no facto de tornarem visíveis as tensionalidades e as problemáticas sociais que perpassam todos os grupos sociais.

Dentro das artes performativas podemos encontrar apenas algumas representações sem significado cultural particular que se desenvolvem no Centro Cultural. Talvez a mais importante arte deste tipo seja a Via Sacra. Embora tal evento não seja normalmente entendido como arte

¹⁸⁹ Iturra, Raul, "Memória e aprendizagem: a construção do insucesso escolar em Vila Ruiva", Escher, Lisboa 1990.

¹⁹⁰ Comentámos a razão da presença do carro na pintura. O senhor Pinto disse apenas que ele estava lá, por isso pintou-o. O facto é que a sua presença vem demonstrar que houve naturalidade a representar o espaço, não o alterando. O senhor com o cavalo é alguém que passa ali amiúde sempre com o cavalo (lembre-mos da repetição, que gera a tipificação), é evidente que o homem não posou para a pintura, ele apenas está ali porque o pintor o associou ao espaço. Já o rapaz, é um sobrinho do pintor, que estava em Carlão de visita (talvez um motivo para se pintar este quadro?).

¹⁹¹ Verificámos que o centeio apenas se semeia na veiga, todavia, este centeio tem como objectivo servir de forragem. Enquanto esta pequeno serve de pasto, quando cresce, cerca de dois meses antes de atingir o estado maduro (ainda sem grão) é segado, seco e arrumado para alimentar o gado durante a noite e no Inverno.

¹⁹² As Pias da Rebousa são um declive profundo cavado pelos riachos que irrigam a freguesia e que, no seu percurso formam acidentes rochosos muito trabalhados e estranhos. Esta peculiaridade fez nascer na memória colectiva a ideia de que aqui vivem bruxas.

performativa, a verdade é que Carlão vive este episódio que particular interesse e empenho. A peculiaridade começa logo com o texto, que é em verso (ver anexo 1) e é lido em voz alta pelo senhor António Alceu Oliveira (a quem chamam o Bintóito, alcunha que, aliás, ele próprio prefere). A acompanhar a leitura, representa-se a Paixão e Morte de Cristo com figuras humanas, acontecimento que atrai muita gente à aldeia, sobretudo turistas.

Além destes mostruários culturais, existem outros que estipulam uma espécie de transição entre a forma artística de representação da cultura e a sua forma comemorativa. Estamos a falar da música e da Feira dos Produtos da Terra, que vai já na sua 4ª edição.

A Banda de Música de Carlão foi fundada em 1991 e encarrega-se de abrilhantar qualquer comemoração com valor social total, como na festa em honra de Santa Águeda (a padroeira) e a festa em honra de Nossa Senhora dos Remédios. A Banda tem também uma função referencial na representação da cultura local; ela é o meio através do qual se ouve a Marcha de Carlão, que, juntamente com o brasão, é a maior representação da identidade cultural. A letra foi escrita pelo Padre Minhava, que é o responsável pela criação de outras marchas no Norte do país, incluindo a de Vila Real.

A Marcha de Carlão concentra os emblemas da cultura carlonense, pelo que achamos por bem apresentar a sua letra na íntegra, (ver Anexo 2) que, decerto comprovará a importância que tais representações têm para a manutenção da identidade cultural local. A música, aliás, é um dos garantes da identidade, sendo, mesmo utilizada como meio de afirmação da identidade étnica (como se pode verificar pela importância que os hinos têm nas comemorações).¹⁹³

Mesmo que não seja na forma de hino, a música é um meio de manutenção da solidariedade dentro dos grupos sociais. Rui Cidra demonstrou recentemente como a música pode servir de estratégia para a construção de identidade.¹⁹⁴

193 Lembremo-nos da preocupação que houve em redigir-se um hino nacional para Timor, aquando da instauração da sua independência, em Maio de 2002.

194 "Ser real": o rap na construção de identidades, na Área Metropolitana de Lisboa", *Ethnologia*, 12-14: 189-222.

Dentro das configurações da arte – ou do sentido artístico – encontram-se ainda as formas escritas da tradição oral (mesmo esta pode ser entendida como a arte de traduzir em formas de simbolização os eventos e processos de vivência em sociedade e entre a sociedade e as coisas). Interessa-nos, neste campo, encontrar referências ao espaço que envolve Carlão. Não quer dizer que não nos interessem outros aspectos da tradição oral, mas para desenvolver o trabalho no âmbito da problemática que propusemos, temos de nos cingir às configurações mentais do espaço, para daí retirar as considerações que a população faz sobre o espaço que a rodeia, especialmente porque se trata de um espaço cheio de hiatos de racionalidade.¹⁹⁵

Descobrimos algumas histórias que se referem directamente ao espaço e que lhe conferem um significado que roça o maravilhoso. A nossa principal informante neste campo foi a Dona Benilde, que demonstrou como a imaginação da população carlonense torna maleável mentalmente os lugares que não são racionalmente interpretáveis de acordo com uma racionalidade tradicional que assenta sobretudo no que se diz sobre certo sítio e não procura analisar esse sítio à luz de considerações balizadas cientificamente. Seja como for, nem mesmo a ciência se pode dar ao luxo de interpretar, por exemplo, aparições de mouras encantadas, do diabo ou de bruxas. A verdade é que, segundo o que se diz,¹⁹⁶ aconteceram coisas no território da aldeia que continuam a alimentar a imaginação e a provocar o fascínio das noites passadas à lareira a ouvir histórias do que aconteceu em *certos* sítios.

Conta então a Dona Benilde que...

“Naquele dia o Padre ia para o Franzilhal e encontrou no caminho, um pouco acima do cemitério, dois lençóis brancos cheios de figos. Ainda não tinha nascido o sol. Diz ele: _ Ai que lindos figos! Olha, não é pecado

195 Estes hiatos de racionalidade são representados pela estranheza que alguns lugares têm em contraste com os espaços socialmente interpretados como habitat's onde não emergem problemas de operacionalidade.

196 Uma das características da cultura popular é a tendência e considerar os acontecimentos que se diz terem acontecido como acontecimentos reais e que possuem quase um estatuto de dogma.

nenhum, vou tirar meia dúzia deles para comer no fim da missa. E tirou, estava uma cadelinha com ele, que encheu a barriga de figos. Depois, quando ele ia a tirar os figos para comer, encontrar lá libras. Aquilo era um encanto que lá estava. E ele, vendo que a cadelinha estava farta, andou sempre atrás dela, até que ela fizesse o serviço... para lhe apanhar as libras (lá as apanhou todas).”

“Havia uma grade que rodava pelo povo (o que a utilizava deixava-a na leira). Um dia, um rapaz foi buscá-la, mas não a conseguiu levantar. Enervou-se e deu-lhe uma dentada (e a grade foi-se transformando, dentada após dentada, em pessoa que lhe deu metade da sua fortuna - que supriu a sua família até à quinta geração). Os mouros apareciam de noite e encantavam a quem lhes aparecesse. Aos que lhe aparecia o encanto, iam à hora da meia-noite, levavam a criança que não estivesse baptizada e ali faziam uma mistura com sangue e davam-na à criança, ficando ali aquele encanto.”

“Uma senhora andava aos canhotos e, lá para o lado da Pala da Moura, apareceu-lhe uma rapariga muito bela e disse-lhe: _Não tenhas medo. E então perguntou-lhe se era capaz de lhe quebrar o encanto, prometendo-lhe riqueza até à quinta geração: _ Eu estou numa cobra (grande). Para me desencantar, tens de me deixar subir pelas tuas pernas acima até tocar a tua língua na minha. Combinaram então encontrar-se ao meio-dia do dia seguinte. Quando compareceram, a cobra lá foi subindo pelas pernas, mas, entretanto, a rapariga disse: _ Ai, meu Deus! A cobra caiu ao chão e disse: _ Amaldiçoada sejas tu até à quinta geração. Podeis trabalhar bem que nunca ficareis cheios.”

As coisas estranhas também aconteciam nas Caldas de Carlão

Nas Caldas, o senhor Alípio Agostinho estava hospedado nas Caldas. Estava um luar lindo. Apeteceu-lhe fazer o serviço e viu um burrico cinzento

(muito lindo). Foi atrás dele, mas ele só o puxava para o rio, e deixou-o ir. Ficou doente não sei quantos dias, com o medo.

Como podemos ver, o tema mais vulgar é o da moura encantada, que aparecia para os lados do cemitério, perto do castro. Existe lá um penedo que, porque tem uma configuração estranha (*parece uma casa*) e porque se situa perto do cemitério e do castro, estimula a imaginação das pessoas. A estranheza desse local deve ser complementada com a ausência da luz do dia, que é um dos condimentos tradicionais do cenário maravilhoso.

Estas histórias mantêm-se na memória social e continuam a alimentar ideias sobre a existência de uma moura encantada em Carlão que, como todas as outras, prometia riquezas infinitas.

O cenário tradicional da aparição das mouras foi descrito por, entre outros, Consiglieri Pedroso e também por Maria Del Mar Llinares,¹⁹⁷ ambos reconhecendo que a noite (ou a madrugada) e as palas ou as poças são os lugares onde tradicionalmente surgem as mouras encantadas. Quanto ao conteúdo dos relatos, eles incluem sempre uma compensação pela libertação da moura (que está sempre presa) por parte de alguém, que é também sempre um jovem (que acaba por perder a oportunidade porque vacila no último momento, sendo por isso amaldiçoado). Llinares associou estes episódios às estratégias matrimoniais galegas e explorou o habitat da moura, demonstrando que as histórias sobre estes locais são muito pormenorizadas, razão, quiçá, pela qual, em tempos, seria difícil não acreditar na história da aparição de mouras encantadas.

¹⁹⁷ Respectivamente, "Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa e Outros Escritos Etnográficos", D. Quixote, Lisboa 1988; "Mouros, Animas, Demónios – El imaginário popular gallego", Akal Universitária, Madrid 1990.

Capítulo 2

AS COMEMORAÇÕES

“A regra e aquilo que a nega são conjuntos criadores de vida social.”

Jean Cazeneuve

As comemorações são, também elas, mostuários de cultura. Embora não façam referências concretas aos espaços sociais, elas efectivam-se no espaço total, pois são um facto social total, como diria Marcel Mauss. Com efeito a festa, como principal comemoração, acontece em todos os tipos de espaço (de configuração urbana, evidentemente, a não ser que seja um tipo especial de festa, como as romarias, que podem acontecer em oragos fora das localidades.

Foi com este sentimento que estudámos a festa em honra de Nossa Senhora dos Remédios, que, apesar de não ser a padroeira de Carlão, acontece no Verão, o que justifica mais empenho social e mais participação (a festa em honra de Santa Águeda celebra-se em Fevereiro, no dia 5, uma época do ano em que, além de estar frio, o que diminui o seu impacto, também não estão presentes os numerosos emigrantes, que normalmente só vêm para a Festa Grande de Agosto).

A festa começa sempre com o ritual da Missa, ainda na Sexta-feira. Após esta celebração, inicia-se uma procissão de mudança de Nossa Senhora dos Remédios da sua Capela (que se situa dentro do cemitério) para a Igreja Matriz. A noite é animada e preenchida com actividades recreativas várias. No Sábado, pelas 8h00 da manhã faz-se o que chamam de Procissão do Peditório, que consiste na visita de Nossa Senhora a todas as casas da aldeia, onde é recebida com generosidade

pelos residentes, ao mesmo tempo que a Banda a acompanha. Ao meio-dia celebra-se a Missa Solene, acompanhada pela Banda de Carlão e seguida da Procissão. Para a noite fica reservado um dos acontecimentos altos da Festa: a Procissão de Penitência, um cortejo de crentes que, em silêncio, segue o andor de Nossa Senhora, abrindo-se formalmente a parte religiosa da festa. A Procissão termina com o apoteótico encontro de Nossa Senhora com Cristo, a representar o encontro da Virgem com o seu Divino Filho no percurso da Paixão.

O Domingo acorda com o galo, fazendo-se aparecer com nova alvorada de 21 morteiros. Ao meio-dia celebra-se nova Missa Solene. Já a tarde é animada por uma Fanfarras de Bombeiros, e, às 17h30 realiza-se a Majestosa Procissão, acompanhada pela Banda.

Segunda-Feira acabam as festas, todavia, este dia é marcado também por um costume peculiar, a que chamam o Bazar, uma espécie de leilão, que se realiza às 15h00 e que tem como objectivo angariar um complemento financeiro para ajudar a suportar os custos da festa. Às 19h00 faz-se a Procissão do Adeus, que acaba no retorno de Nossa Senhora dos Remédios à sua Capela. Como não poderia deixar de ser, é a Banda de Música de Carlão que tem as honras de fechar a festa religiosa. Segue-se uma descarga de fogo de artifício que introduzirá novamente a festa lúdica, agora a cargo dos conjuntos musicais.

A Festa Grande deve também a sua “grandeza” a uma questão que passa despercebida ao simplesromeiro que ali vai. A verdade é que, nesse mesmo dia, há festa em duas outras aldeias que não distam de Carlão mais do que um quilómetro (Santa Eugénia e Pegarinhos). Nós próprios só soubemos que havia tamanha rivalidade entre as povoações quando, no Verão de 2002 realizámos um Suplemento sobre a Festa de Nossa Senhora dos Remédios para o jornal Notícias de Vila Real. Quando soubemos da coincidência das três festas, tivemos mesmo que ir para as outras povoações e incluir no Suplemento uma descrição das respectivas festas. Foi então que nos demos conta da

intensa azáfama que se vivia nas três aldeias. Nenhuma delas queria ficar atrás das outras nos festejos.

Esta questão é muito importante para o desenvolvimento da problemática que temos em mãos. De facto, a Festa reveste-se de dimensões que excedem as suas reais inspirações. Para lá da intenção de se honrar as respectivas santas, a Festa apresenta-se como uma projecção da rivalidade existente (viemos a saber mais tarde) em todos os campos da vida social. Sendo assim, a festa é também um instrumento político que confere uma espécie de poder simbólico às populações. Além disso, ela é também um instrumento de projecção da identidade cultural local, o que dá origem ao emergir de formas de celebração peculiares em cada uma das aldeias, de tal forma que se torna praticamente impossível a imitação das celebrações.

Um outro aspecto importante que está relacionado com a tomada de consciência cultural é o facto de, em Carlão, não haver uma comissão organizadora das festas devidamente formada pela tradição. A organização das festas é tida como uma obrigação de continuidade da tradição. Os organizadores do ano 2002 explicaram que não há lógica de circulação anual da comissão de festas; para o ano que vem podem ser os mesmos organizadores a encarregar-se de fazer os festejos.

Este aspecto revelou-se mais significativo porque os organizadores eram jovens, e um deles nem sequer reside em Carlão, apesar de ser carlonense (trabalha e vive no Porto). Tal peculiaridade faz-nos pensar que a festa é importante sobretudo para aqueles que sentem as saudades da terra, sendo, por isso, levados a manter a sua realização como forma de recuperarem o tempo em que estiveram fora, fazendo ressurgir anualmente o ambiente que mais caracteriza a aldeia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após termos observado a realidade social carlonense importa retirar algumas conclusões sobre os pontos que directamente se relacionam com a questão que formulámos no início. A questão inicial, que indagava sobre a qual o modo pelo qual o carlonense tomava consciência da sua própria cultura – que, a nosso ver, é a condição necessária para tomar consciência da sua identidade cultural – sub-dividia-se em seis questões que, cada uma por si, procurava abrir um caminho específico para a descoberta da resposta à pergunta inicial.

Vimos então que o espaço físico no qual Carlão se situa é composto por unidades diferenciadas que são aproveitadas de forma distinta pela população. Este aproveitamento organiza-se por práticas uniformizadas pelos objectivos (económicos, políticos ou simbólicos) a que se votam, mas, no seu interior gera-se um conjunto de problemáticas que reflectem as tensionalidades em que os sujeitos que os usam estão envolvidos. Todavia, estas tensionalidades, embora derivem de comportamentos que oscilam entre o equilíbrio e o desequilíbrio relacional, são as verdadeiras garantias de uma transmissão dos saberes acumulados ao longo das gerações. Cada agente social, ao desenvolver o seu conjunto de práticas, contribui para que a própria sociedade funcione.

Todos os tipos de espaço que apresentámos estão sujeitos a estas vicissitudes, mas em todos há uma adequação das práticas à sua configuração. O espaço rural, por exemplo, é um autêntico laboratório onde se produz conhecimento. Quem está implicado nas problemáticas que aí se desenrolam participa na atribuição de um sentido de funcionalidade lógica a todos os pormenores com que a sua actividade se depara. Este é um dos aspectos mais importantes deste trabalho, visto

que comprova que, entre o espaço físico e as práticas se intromete todo um complexo sistema de conhecimentos que são necessários para o bom usufruto das suas vantagens. Mesmo este espaço, eminentemente natural, é construído pelo homem, de forma que os constrangimentos dele derivantes se transformam em formas inteligentes de operar com a realidade (como no caso do trabalho na vinha – um autêntico campo de expansão e aplicação dos saberes – ou no caso dos sistemas de rega, que denotam uma adaptação inteligente do homem às condições do meio, conseguindo resolver situações que o desafiam.

O espaço social, especialmente na sua forma irradiante, é também um local de confronto de ideias e estilos de vida. Desde a mudança na arquitectura das casas até à formação de heterotopias – ou espaços de resistência à estrutura social – as tensionalidades são variadas. Todavia, estão enquadradas numa nova lógica de entendimento da realidade, baseada em questões que têm sobretudo a ver com a intromissão de informações do exterior que são mais rapidamente recebidas que assimiladas ou avaliadas. Também apesar disso, o conflito é apenas latente, não chegando a tornar-se desequilibrador do *status quo*, pelo menos rapidamente.

A moderar as problemáticas talvez estejam os espaços cujo valor simbólico é mais forte. Alguns espaços carlonenses, pelo seu poder de emanção de sentido (tais como a Pala Pinta), funcionam como âncoras da cultura.

Tal como os espaços (seja na sua configuração rural ou urbana) também as representações demonstram sustentar-se num plano problemático. Ou derivam de interpretações regidas por uma lógica analógica, ou são mantidas pela entrega de alguns elementos à obrigação de manutenção da identidade cultural local, que as artes e as comemorações se encarregam de cristalizar.

Posto isto, pensamos que uma questão que ficou demonstrada foi a necessidade de existirem agentes sociais que se envolvem na manutenção das imagens de referência, para que sobrevivam. Ficou demonstrado que a acção destes agentes é a condição necessária e fundamental para que, num tempo em que tudo muda rapidamente, surjam ideais que consigam manter a estabilidade das referências culturais e progridam no sentido da assimilação de novas formas de agregação social.

A questão posta no início é respondida pelos próprios agentes que se empenham em manter as configurações da sua cultura de origem: se não houver iniciativas deslocadas do grosso da população, a cultura local tende a perder as suas memórias e a tornar-se cada vez mais num cultura liminar, no mesmo sentido em que alguns dos agentes sociais experimentam essa liminaridade.

A consideração deste problema é já uma constatação de pertença e uma (re)afirmação da identidade. Sendo assim, persistência e mudança são hoje os elementos que formam a mais perigosa das tensionalidades. Como resolver esta questão?

Não é por falta de emblemas que se observa a crise de identidade provocada por essa tensionalidade. É necessário, sobretudo, que se desenvolvam estratégias que levem as pessoas a consciencializar-se da necessidade de manter as referências culturais, um empreendimento que se adivinha deveras difícil de concretizar. Assim, também nós reflectimos esta crise provocada pela intensa mobilidade de ideias (estas sim, as responsáveis pela alteração do sentido de comunidade que outrora deu origem a Carlão).

A tomada de consciência da cultura só pode ser atingida se se seguirem as pisadas daqueles que já a têm – que são poucos, infelizmente...

Como vemos, ao tentarmos responder a uma simples pergunta, que nos assola a todos, tocámos no ponto crítico da história social da actualidade. Com dúvidas se responde a dúvidas.

Em jeito de síntese das análises desenvolvidas – e visto que, no final de cada capítulo, temos apresentado uma conclusão relacionada com cada conjunto de questões levantadas na introdução, tentaremos aqui elaborar um quadro que ilustre de forma resumida o mapa conceptual que rege a cultura popular carlonense (não sem considerar que esse quadro apenas serve o intento de tornar mais visível o que fomos apresentando ao longo do trabalho).

Tentaremos, na construção deste quadro seguir alguns critérios objectivos. O primeiro é o tipo de espaço, o segundo são os agentes envolvidos com esses espaços, o terceiro são as

adequações entre tipo de espaço e práticas, enquanto actividades simbólicas (como as entendia Cassirer 1965; 1995) representadas por formas linguísticas que traduzem acções traduzíveis em formas verbais¹⁹⁸ e o quarto e último é a localização. Procuramos desta maneira fazer uma extrapolação da análise desenvolvida neste trabalho da atitude simbolista para a cognitiva, visto que, como vimos na sua segunda parte, a representação da identidade e, por consequência, o estudo dos conteúdos das representações, não pode ser divorciada da interpretação do mundo e, por consequência, da sua instrumentalização mental. O que pretendemos com este quadro síntese é demonstrar que o espaço de pertença, a representação da identidade e o conhecimento do mundo são campos interpenetrativos na análise da consciência da cultura. Esta implica a prática, a representação e o conhecimento. Domínios que, a nosso ver, devem ser considerados sempre que se pretender estudar a formação, consolidação e projecção da identidade cultural, que deve ser, também sempre, entendida em termos locais, como este conjunto de esquemas operativos pretende demonstrar. Ao invés de enveredarmos pela construção de um modelo da cultura popular carlonense, optamos pela configuração daqueles esquemas operativos num processo lógico de participação dos agentes sociais nas problemáticas tensionais que o meio, seja natural ou social, possui.

TIPO DE ESPAÇO	AGENTES	PRÁTICAS	LOCALIZAÇÃO
Privado	Proprietário Empregados	Amanho da terra, Sementeira, Colheita	Rural
Colectivo	Consortes Familiares	Rega Exploração (baldios)	Rural
Doméstico	Família Visitas	Alimento, Descanso, Reprodução biológica e cultural, Tarefas várias	Urbano
Público	Todos	Participação ritual, Organização	Urbano Rural (caminhos)
Ritual	Todos	Reza, Diversão	Urbano

¹⁹⁸ A este respeito, tenha-se em conta a ideia de Vladimir Propp sobre as funções que se encontram nos contos maravilhosos – trinta e uma, segundo ele – e o modelo teórico composto por verbos utilizado por Luc Benoist. Respectivamente: "Morfología del cuento", Fundamentos, Madrid 1977; "Signos, Símbolos e Mitos" Edições 70, Lisboa 1999.

BIBLIOGRAFIA

- AAVV., “Do mundo da imaginação à imaginação do mundo”, Fim de Século, Lisboa 1999.
- Afonso, Belarmino, “Ritos de delimitação e sacralização do espaço no nordeste transmontano”, *Brigantia*, Vol. XIII, n.º 3/4.
- Albarello, Luc; Digneffe, Françoise; Hiernaux, Jean-Pierre; Maroy, Christian; Ruquoy, Danielle; Saint-Georges, Pierre, “Práticas e Métodos de Investigação em Ciências Sociais”, Gradiva, Lisboa 1997.
- Alleau, René, “A Ciência dos símbolos” Edições 70, Lisboa 2001.
- Alleau, René, “As origens experimentais do processo analógico; O universo do símbolo; A adivinhação e a interpretação simbólica do cosmos”, in *A ciência dos símbolos*, Edições 70, Lisboa 2001.
- Almeida, Carlos A. Brochado de, “Carlão: Apontamentos breves da Cultura. Cultura do vinho e do figo”, *Estudos transmontanos*, 5, 1993: 227-297.
- Almeida, Carlos A. Brochado de, “O Aro Arqueológico de Carlão – Alijó – O cultivo da vinha na época romana”, *Estudos Transmontanos*, 5: 217-287.
- Anderson, B., “The idea of power in Javanese culture”, in “Culture and politics in Indonesia”, Holt, Itaca, New York 1972.
- Arendt, Hannah, “Verdade e Política”, Relógio D’água, Lisboa 1995.
- Atkinson, Paul, “The Ethnographic Imagination”, Routledge, Londres s/d.
- Augé, Marc, (Dir.) “A Construção do mundo (religião, representações, ideologia)”, Edições 70, Lisboa 2000.
- Augé, Marc, “As formas do esquecimento”, Íman, Almada 2001.
- Augé, Marc, “Le sens des autres”, Actualité de l’anthropologie, Fayard, Paris 1994.
- Augé, Marc, “Não-lugares – Introdução a uma antropologia da sobremodernidade”, Bertrand, Venda Nova 1994.
- Augé, Marc, “Os domínios do parentesco: Filiação, Aliança Matrimonial, Residência”, Edições 70, Lisboa (1975) 1978.
- Augoustinos, Martha e Walker, Iain, “Social cognition – An integrated Introduction”, SAGE, London 1996.
- Baptista, Fernando O., “Estudos em homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira”, INIC, Lisboa 1990.

- Barth, Fredrik, "Towards greater naturalism in conceptualizing societies", in Kuper, A. (ed.), *Conceptualizing Society*, Routledge, London 1992: 17-33.
- Barthes, Roland, "Mitologias", Edições 70, Lisboa 1998.
- Bastos, José Gabriel Pereira, "O conceito de representação. Uma abordagem antropopsicanalítica", *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, 10, Lisboa 1997:51-75.
- Bastos, José Gabriel Pereira, "Portugal Minha Princesa – Contribuição para o Estudo das Representações Sociais Identitárias dos Portugueses", *Ethnologia*, Nova série 1-2, 1994 -1995: 141-162.
- Bell, Judith, "Como realizar um projecto de investigação", Gradiva, Lisboa 1993.
- Benko, Gorges, "A Ciência Regional", Celta, Oeiras 1999.
- Benoist, Luc, "Signos, Símbolos e Mitos" Edições 70, Lisboa 1999.
- Bentham, Jeremy, "An Odyssey of Ideas", Heinemann, London 1972: 17-48.
- Berger, Peter e Luckmann, T., "A construção Social da Realidade", Vozes, (8ª Ed.), Petrópolis 1973.
- Berger, Peter, "Perspectivas Sociológicas", Ed. Vozes, 8ª Ed., Petrópolis 1968.
- Bergson. H., "Matière et mémoire", Quadrige, PUF, (94ª), Paris 1985 (1939).
- Bertaux, D., "Destinos pessoais e estrutura de classe", PUF, Paris 1977.
- Besnier, Jean Michel, "As teorias do conhecimento", Instituto Piaget, Lisboa 2000.
- Bhabha, Homi, "The Third Space", in Rutherford, Jonathan, (Ed.) *Identity – Community, Culture, Difference*, Lawrence & Wishart, London 1990: 207-221.
- Bloch, Maurice, "Hierarchy and Equality in Merina Kinship", *Ethnos* I, 1981.
- Bloch, Maurice, "What goes without saying: the conceptualization of Zafimaniry society", in Kuper, Adam. (ed.), *Conceptualizing Society*, Routledge, London 1992:127-146.
- Bourdieu, Pierre, « Le Sens Pratique », Minuit, Paris 1980.
- Bourdieu, Pierre, "Esquisse d'une Théorie de la Pratique" Droz, Genebra 1972.
- Bourdieu, Pierre, "La distinction, critique sociale du jugement", Minuit, Paris 1979.
- Bourdieu, Pierre, "Méditations pascaliennes", Editions du Seuil, Paris 1997.
- Bourdieu, Pierre, "O Poder Simbólico", Difel, Lisboa 1994.
- Bourdieu, Pierre, "O Que Falar Quer Dizer", Difel, Algés 1998.
- Bourdieu, Pierre, "Raisons Pratiques sur la théorie de l'action ", Seuil, Paris 1994.
- Bourdieu, Pierre, "Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée", *Internationale de Sciences Sociales*, Vol. XIX, 3 : 367 – 388.
- Bremond, Claude, "La logique du récit", Editions du Seuil, Paris 1973.
- Bremond, Claude, "Le message narratif", *Communications*, 4, 1932: 4-32.
- Bruner, Jerome, "Cultura da Educação", Edições 70, Lisboa 2000.
- Bulmer, R., "Why the Cassowary is not a bird? A problem of zoological taxonomy among the Karam of

- the New Guinea Highlands”, *Man*, New Series, Vol. 2, N°1 : 5-25.
- Burgess, Robert G., “A Pesquisa de Terreno – Uma introdução”, *Celta*, Oeiras 1997.
- Caillot, R., “L’Homme et le Sacré”, Gallimard, Paris 1950.
- Cardim, P., (Coord.) “A História: Entre memória e invenção”, Europa América, Lisboa 1998.
- Carlinda Leite, Maria de Lurdes Rodrigues, “Contar um conto, acrescentar um ponto – Uma abordagem intercultural na análise da literatura para a infância”, Instituto de Inovação Educacional, Lisboa 2000.
- Carvalho, Adalberto Dias de, “A educação como projecto antropológico”, Afrontamento, Porto 1992.
- Casal, Adolfo Y., “ Arqueologia, Antropologia e Património”, *Ethnologia*, Nova série 1-2, 1994 -1995: 11-22.
- Casal, Adolfo Y., “Para uma epistemologia do discurso e da prática antropológica”, *Cosmos*, Lisboa 1996.
- Cassirer, Ernest, “El Problema del Conocimiento en la Filosofia y en la Ciencia Moderna”, Vol. I, Fondo de Cultura Económica, 2ª Ed., Buenos Aires 1965.
- Cassirer, Ernst, “Ensaio sobre o Homem”, Guimarães, Lisboa 1995.
- Cassirer, Ernst, “Linguagem, mito, e religião”, Rés, Porto (s/d).
- Cassirer, Ernst, “O Mito do Estado”, Zahar, RJ 1976.
- Changeux, Jean-Pierre, “Os objectos mentais; Antropogénese ; O cérebro representação do mundo”, in *O Homem neuronal*, D. Quixote, Lisboa, 1991: 133-174; 251-272; 273-284.
- Chaves, Luis, “Folclore Religioso”, Portucalense, Porto 1945.
- Coelho, Ruy, “Da Antropologia Simbólica à Antropologia Cognitiva”, *Antropologia Portuguesa*, 7ª Edição, 1989: 5-27.
- Cohen, Anthony P. e Rapport, Nigel (ed.), “Questions of Consciousness”, Routledge, London and New York 1995.
- Cometti, Jean-Pierre, “A imaginação sem o poder – pragmatismo e imaginário social”, in AAVV. *Do mundo da imaginação à imaginação do mundo*, Fim de Século, Lisboa 1999: 29-48.
- Connerton, Paul, “Como as sociedades recordam”, *Celta*, Oeiras 1993.
- Correia, Mendes, “A antropologia nas suas relações com a arte”, Renascença Portuguesa, Porto 1925.
- Correia, Mendes, “Os Povos Primitivos da Lusitânia”, Casa Editora de A . Figueirinhas, Porto 1924.
- Costa, José, “História de Alijó II”, In *Plátano*, (Jornal da Escola Preparatória D. Sancho II), Alijó, 1997: 8-9.
- Costa, José, “Lugares de Memória”: *Carlão e Santa Eugénia*, Notícias de Vila Real, 14/08/02, 2 pp.

- Costa, Maria da Conceição, “No reino das fadas – a importância dos contos de fadas na formação da criança e do jovem”, Fim de Século, Lisboa 1997.
- Costa, Maria José, “Um continente poético esquecido – As rimas Infantis”, Porto Editora, Porto 1992.
- Crespo, Jorge, “A História do corpo”, Coleção Memória e Sociedade, Difel, Lisboa 1990.
- Crespo, Jorge, “O corpo do outro e a sua construção (entre os séculos XV e XVI)”, *Arquivos de Memória*, C.E.E.P., Lisboa 1996.
- D’Andrade, Roy, “The Development of Cognitive Anthropology”, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Damásio, António, “O sentimento de si – o corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência”, 10ª Edição, Europa-América, Mem Martins 2000.
- Dann, Grahan; Nash, Dennison; Pearce, Philip, “Methodology in Tourism Research” *Annals of Tourism Research*, Pergamon Press, Vol. 15, n.º1, 1988: 1-28.
- Denis, Henri, “História do pensamento económico”, Livros Horizonte, 7ª Edição, Lisboa 1993.
- Descola, Philippe, “Societies of nature and the nature of society”, in Kuper, A. (ed.), *Conceptualizing Society*, Routledge, London 1992:107-126.
- Desqueyrat, A., “A Igreja e a Política”, União Gráfica, Lisboa 1963.
- Dias, Jorge, “A Etnologia como Ciência”, *Revista de Etnografia*, 1963.
- Dias, Jorge, “Contactos de Cultura”, in *Ensaios Etnológicos*, Junta de Investigação do Ultramar, Lisboa 1961.
- Dias, Jorge, “O que se entende por Antropologia Cultural”, *Estudos Ultramarinos*, 1959.
- Dilthey, Wilhelm, “Teoria das concepções do mundo”, in *Textos filosóficos*, Edições 70, Lisboa 1992.
- Douglas, Mary, “Animals in Lele religious symbolism,” (sem referências disponíveis)
- Douglas, Mary, “Pureza e Perigo – An analysis of concepts of pollution and taboo”, Routledge and Kayan, Paris, London, 1966.
- Douglas, Mary, “Purity and Danger”, Penguin, London 1966.
- Duarte, Luís Miguel, “História das Mentalidades (algumas sugestões de leitura)”, *Cadernos de Ciências Sociais*, 4: 85-117.
- Dumont, Louis, “Ensaio sobre o Individualismo – Uma perspectiva Antropológica sobre a Ideologia Moderna”, D. Quixote, Lisboa 1992.
- Dundes, A., “From Etic to Emic Units in the Structural Study of Folktales”, *Journal of American Folklore*, LXXV, 1962: 95-105.
- Dundes, Alan, “The Morphology of North American Indian Folktales”, FF Communications, vol. 81,195, Helsínquia 1964.
- Durand, Gilbert, “A imaginação simbólica”, Edições 70, Lisboa 1993.

- Durand, Gilbert, “Les structures anthropologiques de l’imaginaire”, Grenoble 1960.
- Durkheim, Emile. “As Regras do Método Sociológico”, Presença, Lisboa 1991.
- Eco, Humberto, “Seis passeios nos Bosques da Ficção”, Difel, Carnaxide 1994.
- Eisenstadt, S. N., “A Dinâmica das civilizações – tradição e modernidade”, Cosmos, Lisboa 1991.
- Eliade, M., “Os mitos e os Contos de Fadas”, in *Aspectos do Mito*, Edição 70, Lisboa 1986:161-168.
- Eliade, M. “Le Sacré et le Profane”, Gallimard, Paris 1965.
- Elias, Norbert, “Teoria Simbólica”, Celta Editora, Oeiras 1994.
- Entralgo, Pedro, “El cuerpo humano – Teoría actual”, Espasa-Calpa, Madrid 1989.
- Fast, Julius, “Como utilizamos o espaço”, in *A linguagem do corpo*, Edições 70, Lisboa 2001: 27-42.
- Fentress, J., e Wickham, C., “Memória Social”, Teorema, Lisboa 1992.
- Ferreira, Maria Júlia, “A representação da paisagem. Contributos para a semiótica do espaço geográfico”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, 10: 185-200.
- Finazzi-Agró, Ettore, “Sylvae – Os (des)caminhos da memória e os lugares da invenção na Idade Média” in Cardim, Pedro (coord.) *A História: entre a memória e a invenção*, 1998: 61-90.
- Freud, Sigmund, “A interpretação dos sonhos”, Pensamento, Lisboa 1988.
- Freud, Sigmund, “Textos Essenciais da Psicanálise – 1: o inconsciente, os sonhos, e a vida pulsional,” Europa-América, Lisboa 1989.
- Freund, J., “O que é a Política?”, Futura, Lisboa 1974.
- Galey, J.-C. (ed.), “Différences, values et hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont”, Éditions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 1984.
- Gattegno, David, “Símbolos”, Hugin, Lisboa 2000.
- Geertz, Clifford, “O Saber Local”, Vozes, Petrópolis 1997 [1983].
- Giddens, A., “A Contemporary Critique of Historical Materialism” Polity Press, Cambridge 1985.
- Giddens, A., “A estrutura de classes das sociedades avançadas”, Zahar, RJ 1975.
- Giddens, Anthony, “As consequências da modernidade”, Celta, Oeiras 1992.
- Giddens, Anthony, “Modernidade e identidade pessoal”, Celta, Oeiras 1994.
- Giddens, Anthony, “The Constitution of Society”, Polity Press, Cambridge 1986.
- Gil, José, AAVV “Imaginar a Imaginação” in *Do mundo da imaginação à imaginação do mundo*, Fim de Século, Lisboa 1999: 53-66.
- Godelier, M. (org.), “Un domaine contesté: l’anthropologie économique”, Mouton, Paris 1974.
- Godelier, M., “Horizons, Trajets marxistes en Anthropologie”, Maspero, Paris 1973
- Godelier, M., “Rationalité et irrationalité en économie”, Maspero, Paris 1974.
- Godinho, Rafael, “Corporeidades – Espaço, geometria, visão”, *Vértice*, 51: 12-21.
- Goody, Jack “Entre l’oralité et l’écriture”, PUF, Paris 1993.
- Goody, Jack, “A domesticação do pensamento selvagem”, Presença, Lisboa 1985.

- Goody, Jack, "The expansive moment", Chapter I – "The economic and organisational basis of British social anthropology in its formative period, 1930-39: social reform in the colonies" (7-25).
- Gouveia, Batalha, "A Origem dos nomes de Carlão", (*N. Pub*).
- Grácio, Joaquim, "Contos do Vilarelho", Humbertipo, Porto 1986.
- Greimas, A. J., "A descrição da significação e a mitologia comparada", *L'Homme*, 3: 51-66.
- Greimas, A. J., "Du sens, essais sémiotiques", Editions du Seuil, Paris 1970
- Griaule, M., "Le savoir des Dogon", *Journal de la Société des africanistes*, 1, 1952.
- Guedes, A. M., "Representações mágico-religiosas e igualitarismo político entre os caçadores e recolectores Atta de Kalinga Apayao, Filipinas", *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, Nº 10: 123-53.
- Guillaume, Marc, "Les Fonctions sociales du patrimoine", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia, Revista inter e transdisciplinar de Ciências Sociais e Humanas*, Vol. XLI – Fascs, 3-4: 9-15.
- Halbwachs, Maurice, "la mémoire collective", PUF, Paris 1968.
- Halbwachs, Maurice, "Les cadres sociaux de la mémoire", Albin Michel S.A, Paris 1994 (1925).
- Hall, Stuart, "Cultural Identity and Diaspora", in Rutherford, Jonathan, (Ed.) *Identity – Community, Culture, Difference*, Lawrence & Wishart, London, 1990: 222-237.
- Hall, Stuart, "Representation – Cultural Representations and Signifying Practices", SAGE, London, Thousand Oakes, New Delhi 1997.
- Hannerz, Ulf, "The global ecumene as a network of networks", in Kuper, A. (ed.), *Conceptualizing Society*, Routledge, London 1992: 34-56.
- Hess, Remi. and Savoye, Antoine, "Perspectives de l'Analyse Institutionnelle », *Analyse Institutionnelle, Méridiens/Kincksieck*, Paris 1988.
- Hetherington, Kevin, "Identity Formation, Space and Social Centrality", *Theory, Culture & Society*, SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi, Vol. 13 (4), 1996: 33-52.
- Hugues, Everett, "Students Culture and perspectives: lectures or medical and general Education", Lawrence & Kansas: University of Kansas Law School, 1961:28-29.
- Iturra, R, e Sobral, José M, "A domesticação do comportamento selvagem dos europeus", *Ler História*, 3: 81-94.
- Iturra, Raúl, "A oralidade e a escrita na construção do social", *Educação, Sociedade e Culturas*, 8: 7 - 20.
- Jean, Georges, "Le pouvoir des contes", Casterman, 2ª éd., Paris 1991.
- Jorge, Vítor, O., "Arqueologia e antropologia portuguesas: uma aproximação indispensável, in Oliveira, Vítor O. e Iturra, Raul (coords.), *Recuperar o Espanto: o olhar da antropologia*, Afrontamento, Porto 1997: 23-37.
- Kuper, Adam, (ed.), "Conceptualizing society", Routledge, London 1992.
- Laborit, Henri, "Eloge de la Fuite", Robert Laffont, Paris 1976.

- Laval, Christian, « Jeremy Bentham, Le pouvoir des fictions », PUF, Paris 1994.
- Le Breton, David, “La sociologie du corps”, PUF, Paris 1992.
- Leach, E. “Cultura e Comunicação. A lógica pela qual os símbolos estão ligados – Uma introdução ao Uso da Análise Estruturalista em Antropologia Social”, Zahar, RJ 1978 (1976).
- Lefbvre, Henri, “La production de l’espace”, Anthropos, Paris 1974.
- Leitão, F. Rodrigues, “Monografia do Concelho de Alijó”, Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas da Universidade Técnica de Lisboa, Lisboa 1963: 19-64 / 131-143.
- Leite de Vasconcelos, J., “Etnografia Portuguesa”, 9 Vol., Lisboa IN, 1933-1985.
- Lema, Paula Bordalo, “Representações especiais em Geografia: da paisagem como objectivo, às lógicas espaciais e modificações do território”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, 10:97-119.
- Lennenberg, E. H. (org.), “New directions in the study of language”, Mass, Cambridge 1964.
- Leroi-Gourham, A., “O gesto e a palavra”, 2 – Memória e Ritmos, Edições 70, Lisboa 1987 (1965),
- Lévi-Strauss, Claude, “Anthropologie Structural”, Plon, Paris 1969.
- Lévi-Strauss, Claude, “Introduction: Histoire et Ethnologie” e “La notion de Structure en Ethnologie”, in *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris 1974 [1958].
- Lévi-Strauss, Claude, “Le Champ de l’Anthropologie”, in *Anthropologie Structurale Deux*, Plon, Paris 1973.
- Lima, A., “Estudos Etnográficos, Filológicos e Históricos”, 6 Vol., Junta de Província do Douro Litoral, Porto 1947-1951.
- Lima, Mesquitela, “Tentativa de construção de um modelo (teórico) para análises socio-antropológicas em literatura oral, popular e tradicional”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, 10:201-231.
- Llinares, Maria Del Mar, “Mouros, Ánimas, Demonios – El imaginario popular gallego”, Akal Universitaria, Madrid 1990.
- Lopes, G., “A sátira nos cancioneros medievais galego-portugueses”, Editorial Estampa, Lisboa 1994.
- Lorenz, K., “L’Agression”, Flammarion, Paris 1969.
- Loução, Paulo Alexandre, “Portugal Terra de Mistérios”, Ésquilo, Lisboa 2001.
- Luhmann, N., “Sociedad y sistema: la ambición de la teoría”, Paidós Iberica, S.A., Barcelona 1990.
- Mabine, Jean et Vial, Pierre, “Os solstícios – história e actualidade”, Hugin, Lisboa 1995.
- Machaqueiro, Mário, “Políticas da Identidade”, *Ethnologia*, 12-14: 337-354.
- Mackenzie, W., « Pouvoir, Violence, Décision », PUF, Paris 1979.
- Maffesoli, M., “Le temps des tribus”, Méridiens/ Klincksieck, Paris 1988.

- Maffesoli, Michel, “Le “quant a soi” populaire”, *Revista de Etnologia*, 3/4, Outubro 1985/Setembro 1986: 87-101.
- Magalhães, António, “Dr. Horácio Afonso Mesquita – Carlão”, (N. Pub).
- Malinowski, B., “Uma Teoria Científica da Cultura”, Zahar, RJ 1962 (1941)
- Mannheim, Karl, “Sociologia do conhecimento” (Vol. I), Rés, Porto (s/d).
- Marcuse, H.; Popper, K.; Horkheimer, M., “La busqueda del sentido”, Sígueme, Salamanca 1976.
- Marques, António, “Representação e Linguagem”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, 10, Lisboa 1997:13-23.
- Martins, O., “Elementos de Antropologia”, Bertrand, Lisboa 1881.
- Marvin, Harris, “El desarrollo de la teoria antropológica”, (pont. 6,7,8) Siglo Veinteuno, Madrid 1987.
- Meillassoux, C., “Terrains et Theories”, *Anthropos*, 1977.
- Memória Descritiva e Bibliográfica da Vila de Alijó – Parte Histórica, ESE Jean Piaget, História e Cultura dos Povos Europeus, Viseu 1997: 8-18.
- Mendo, Henriques, Reis, João, Rodrigues, Arlindo, Cunha, Maria Filipa, “Educação para a Cidadania”, Edições 70, Lisboa 1999.
- Mercer, Kobena, “Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics”, in Rutherford, Jonathan, (Ed.) *Identify- Community, Culture, Difference*, Lawrence & Wishart, London 1990: 43-71.
- Morris, Charles, “Signos e Valores”, Via Editora, Lisboa 1978.
- Moscovici, S., “Essai sur l’histoire humaine de la nature”, Flammarion, Paris 1968.
- Moura, Maria da Conceição, “Identidades/desidentidades: um diálogo civilizado com “a louca da casa”, *Ethnologia*, 12-14: 357-363.
- Muxel, A., “Individu et mémoire familiale”, Nathan, Condé-sur-Noireau 1996.
- Namer, G., “Posfácio” in Halbwachs, Maurice, *Os Quadros Sociais da Memória*, Albin Michel S.A, 1994 (1925).
- Nora, Pierre, (dir.) “L’ère de la commémoration”, Gallimard, Paris.
- O’Neil, B. Juan e Brtito, J. Pais (Org.), “Lugares de aqui” – Actas do seminário “Terrenos Portugueses”, D. Quixote, Lisboa 1991.
- Palmerim, Manuela, "Of alien kings and ancestral chiefs - An Essay on the Ideology of Kingship Among the Aruwund" - Dissertation submitted for the Ph. D. in Social Anthropology at The School of Oriental and African Studies, University of London, 1994.
- Parafita, Alexandre, “A comunicação e a literatura popular – Um estudo preliminar sobre literatura popular de tradição oral em Trás-os-Montes e Alto Douro”, Plátano, Lisboa 1999.
- Pedroso, Z. Consiglieri, “Contribuições para uma Mitologia Popular Portuguesa e Outros Estudos Etnográficos”, D. Quixote, Lisboa 1988.

- Pedroso, Z. Consiglieri, “Portuguese Folktales”, Londres 1882.
- Picão, J., “Através dos Campos”, D. Quixote, Lisboa 1983.
- Pina-Cabral, J. “Os Contextos da Antropologia, Memória e Sociedade”, Difel, Lisboa 1991.
- Plácido, Manuel Alves, “O povoamento do concelho de Alijó (1115 – 1269)”, *Estudos Transmontanos*, 2, 1984: 35-50.
- Polanyi, K., “La Grande Transformation”, Gallimard, Paris (Trad.1983).
- Poulantzas, N., “A Crise do Estado”, Moraes, Lisboa 1978.
- Propp, Vladimir, “Édipo à luz do folclore”, Editorial Veja, Lisboa, (s/d).
- Propp, Vladimir, “Morfologia del Cuento”, Editorial Fundamentos, Madrid 1977 (1928).
- Quivy, Raymond, Van Campenhoudt, Luc, “Manual de Investigação em Ciências Sociais”, Gradiva, Lisboa 1998.
- Reimão, Cassiano, “A cultura enquanto suporte de identidade, de tradição e de memória”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, 9, Lisboa, 1996: 309-321.
- Renkema, J., “Discourse Studies – an introductory textbook”, John Benjamin Publishing Co., Amsterdam 1993.
- Ricoeur, Paul, “La métaphore vive”, Seuil, Paris.
- Rodari, Gianni, “Gramática de Fantasia – Introdução à Arte de Inventar Histórias”, Caminho, Lisboa 1993.
- Rodrigues, Maria C. Monteiro, “A representação do conhecimento do discurso arqueológico: exemplo de um baixo-relevo mitraico”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, 10, Lisboa, 1997: 451-463.
- Roosens, Eugeen, “The Reuniting of the Wendat Nation – Globalisation, localisation and cultural hybridation”, *Ethnologia*, 12-14: 99-110.
- Ruedell, Aloísio, “Da representação ao sentido – Através de Schleiermacher à hermenêutica atual”, Edípucrs, Porto Alegre, 2000.
- Rutherford, Jonathan (Ed.), “Identity – Community, Culture, Difference”, Lawrence & Wishart, London 1990.
- Rutherford, Jonathan, (Ed.) “A Place Called Home: Identity and the Cultural politics of Difference”, in Rutherford, Jonathan, (Ed.) *Identify- Community, Culture, Difference*, Lawrence & Wishart, London 1990: 9-27.
- Santos, João Soares, “Os sentidos, o sentido e as normas”, *Vértice*, 76: 43-55.
- Santos, Margarida, “Entre o local e o global: a cultura como argumento” *Arquivos da Memória*, 2, 1997.
- Segalen, Martine (Org.), “L'autre et le Semblable”, Presses du CNRS, Paris 1989.
- Segalen, Martine, Ritos e rituais, Europa-América, Mem Martins 2000 [1998].

- Shils, E.A., "Tradition", in *Comparative Studies in Society and History*, 13 (2), Abril 1971: 122-159.
- Shweder, Richard A., "A rebelião romântica da antropologia contra o iluminismo, ou de como há mais coisas no pensamento para além da razão e da evidência", *Educação, Sociedade e Culturas*, 8, Afrontamento, Porto 1997: 135-188.
- Silva, Manuel Carlos, "Camponeses, mediadores e Estado", *Análise Social*, Vol. XXVIII (122), 1993: 489-52.
- Silvano, Filomena, "Antropologia do Espaço – uma introdução", Celta, Oeiras 2001.
- Simmel, Georg, "Digression sur l'étranger", em Y. Grafmeyer e I. Joseph (orgs.), *L'école de Chicago*, Aubier, Paris: 53-59.
- Sobral, José Manuel, "Memória Social e Identidade. Experiências individuais, experiências colectivas" in Cardim, Pedro (coord.) *A História: entre memória e invenção*, 1998:35-60.
- Sousa, Orlando, "O abrigo de arte rupestre da Pala Pinta – Alijó", *Trabalhos de Arqueologia e Etnologia*, SPAE, Porto 1989.
- Sperber, D., "Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?", *L'Homme*,
- Sperber, Dan, "O Saber dos Antropólogos", Edições 70, Lisboa 1992.
- Tambiah, S. J., "Classification of animals in Thailand", in *Animals are good to think and good to prohibit*, *Ethnology*, Vol. 8, N°4, October 1969: 424-459.
- Tambiah, S. J., "Multiple Orderings of Reality", the debate initiated by Lévy-Bruhl. (disperso), 1990.
- Tambiah, S., "Magic, Science and Religion and the scope of Rationality", Cambridge University Press, Cambridge 1990: 84-111.
- Todorov, Tzvetan, "Teorias do Símbolo", Edições 70, Lisboa 1979.
- Traça, Maria Emília, "O fio da Memória – Do conto popular ao conto para crianças", Porto Editora, Porto 1992.
- Trousseau, Raymond, "Temas e mitos – Questões de método", Livros Horizonte, Lisboa 1988.
- Vale, Jorge, Sobre as representações sociais – para uma epistemologia do senso comum, in *Cadernos de Ciências Sociais*, 4, Afrontamento, Porto, s/d: 5-30.
- Varela, José, "Antepasados, guerreros y visiones – Análisis antropológico del Arte Prehistórico de Galicia", Deputación Provincial de Pontevedra, Pontevedra 1995.
- Vergani, Teresa, "Apontamentos sobre o Sol e os seus símbolos", Centro de Ciência Viva do Algarve, Faro 2001.
- Vermeulen, Hans, "The concept of Ethnicity, illustrated with examples from the geographical region of Macedonia", *Ethnologia*, 12-14: 81-98.
- Vieira, A. Bracinha, "Ferramentas Líticas e Origem da Linguagem: um Modelo Evolutivo", *Ethnologia*, Nova série 1-2, 1994 -1995: 109-126.

- Vieira, A. Bracinha, “Representação e símbolo na Arte parietal paleolítica”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, 10, Lisboa 1997:391-413.
- Vieira, Bracinha, “Ensaio sobre a evolução do homem e da linguagem”, Fim de Século, Lisboa 1995.
- Vignaux, Georges, “As Ciências Cognitivas”, Instituto Piaget, Lisboa 1995.
- Vignaux, Georges, “O demónio da classificação – Pensar/organizar”, Instituto Piaget, Lisboa 2000 [1999].
- Wallon, Henri, “Os prelúdios psicomotores do pensamento”, in *Do acto ao pensamento*, Moraes Editores, Lisboa 1979 [1970]: 129-176.
- Weeks, Jeffrey, “The Value of Difference”, in Rutherford, Jonathan, (Ed.) *Identity – Community, Culture, Difference*, Lawrence & Wishart, London 1990: 88-100.
- Wyer, Robert, and Srull, Thomas, “Memory and cognition in its social context”, University of Illinois, Urbana-Champaign, 1998.
- XV (2): 5-34.
- Zumthor, Paul, “A Letra e a Voz”, Companhia das letras, SP 1993.