

UNIVERSIDAD DE SEVILLA
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
DPTO. DE TEORÍA E HISTORIA DE LA EDUCACIÓN Y PEDAGOGÍA SOCIAL

CURSO DE POSTGRADO: EXPERTO Y MASTER UNIVERSITARIO
EN EDUCACIÓN DE PERSONAS ADULTAS Y ACCIÓN COMUNITARIA

**ENCRUZILHADAS DO DESENVOLVIMENTO COMUNITÁRIO.
MEMÓRIA SOCIAL NUMA ALDEIA DO BARROCAL DO ALGARVE
(PORTUGAL)**

HELDER FAUSTINO RAIMUNDO

SEVILLA, MAIO DE 2007

UNIVERSIDAD DE SEVILLA
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
DPTO. DE TEORÍA E HISTORIA DE LA EDUCACIÓN Y PEDAGOGÍA SOCIAL

CURSO DE POSTGRADO: EXPERTO Y MASTER UNIVERSITARIO
EN EDUCACIÓN DE PERSONAS ADULTAS Y ACCIÓN COMUNITARIA

**ENCRUZILHADAS DO DESENVOLVIMENTO COMUNITÁRIO.
MEMÓRIA SOCIAL NUMA ALDEIA DO BARROCAL DO ALGARVE
(PORTUGAL)**

HELDER FAUSTINO RAIMUNDO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DIRIGIDA POR:
PROFESSOR DOUTOR JOSÉ ALBERTO GONÇALVES

SEVILLA, MAIO DE 2007

Dedicatória

**À Deanna, à Joana, ao Tomás e ao Daniel,
que são o principal sentido da minha vida.**

Agradecimentos

São devidos muitos agradecimentos, neste estudo:

Ao director do curso de mestrado, Professor Doutor Emílio Lucio-Villegas Ramos, pelo entusiasmo e acompanhamento permanente e pelas vivências académicas e científicas durante todo este tempo.

Ao meu orientador, Professor Doutor José Alberto Gonçalves, pela paciência, sabedoria e experiência, que me foram indispensáveis em todo o percurso. Em particular pelo ensinamento das técnicas relativas à análise de conteúdo e da justificação da importância metodológica de uma dissertação. Devo-lhe essa aprendizagem. O que não lhe corresponder é da minha inteira responsabilidade.

Aos colegas do Grupo Disciplinar de Sociologia, da Escola Superior de Educação da Universidade do Algarve, onde desenvolvo a minha actividade docente, pela preocupação constante. Em particular, ao colega António Fragoso de Almeida, pelas sugestões bibliográficas e empréstimo de várias obras, do campo do desenvolvimento comunitário, no qual os seus conselhos foram determinantes.

À minha mulher Deanna, pela captação de algumas imagens fotográficas e por contributos, sempre indispensáveis, na área informática. E por tudo aquilo que isso representa entre nós.

Aos meus interlocutores neste estudo, museólogos, técnicas de turismo, funcionárias da Casa Memória de Alte, presidente da Junta de Freguesia de Alte, artesãos, comerciantes e antigos proprietários de manufactura do esparto. Foram eles, os verdadeiros obreiros deste trabalho.

Ainda, a todos os que permitiram o acesso a fontes importantes para o estudo: funcionárias da Junta de Freguesia de Alte e da Casa Memória e chefes de Divisão de Cultura e Património Histórico e de Turismo da Câmara Municipal de Loulé.

A todos os que se cruzaram comigo, de diversas formas, neste tempo de construção permanente de conhecimento, do qual este trabalho é apenas um grão de areia.

**ENCRUZILHADAS DO DESENVOLVIMENTO COMUNITÁRIO.
MEMÓRIA SOCIAL NUMA ALDEIA DO BARROCAL DO ALGARVE (PORTUGAL)
ÍNDICE GERAL**

	Pág.
DEDICATÓRIA.....	i
AGRADECIMENTOS.....	ii
ÍNDICE GERAL.....	iii
ÍNDICE DE QUADROS	v
ÍNDICE DE FIGURAS E FOTOGRAFIAS	vi
INTRODUÇÃO	1
1. UMA VISÃO INTERPRETATIVA DAS CULTURAS	9
1.1. CULTURA, UM CONCEITO EM MUDANÇA.....	9
1.2. ALTA CULTURA, CULTURA POPULAR E CULTURA DE MASSAS.....	31
1.3. INTERPRETAÇÕES DA CULTURA POPULAR	34
2. AS TRADIÇÕES POPULARES NA ARENA GLOBAL.....	53
2.1. IDENTIDADE CULTURAL NA MODERNIDADE.....	53
2.2. O PROCESSO DE INVENÇÃO DAS TRADIÇÕES LOCAIS E A DESTRADICIONALIZAÇÃO.....	61
3. PROCESSOS DE COMEMORAÇÃO E DE REENCENAÇÃO DA MEMÓRIA.....	77
3.1. MEMÓRIA PESSOAL E MEMÓRIA SOCIAL.....	77
3.2. A MEMÓRIA SOCIAL REENCENADA.....	83
3.3. REINTERPRETAÇÕES E RECONFIGURAÇÕES DA MEMÓRIA.....	92
4. ALGUMAS PERSPECTIVAS ACTUAIS SOBRE O DESENVOLVIMENTO COMUNITÁRIO...	99
4.1. APROXIMAÇÃO AO CONCEITO DE COMUNIDADE.....	100
4.2. PERSPECTIVA HISTÓRICA DO DESENVOLVIMENTO COMUNITÁRIO.....	111
4.3. CONCEITOS E ESTRATÉGIAS DO DESENVOLVIMENTO COMUNITÁRIO.....	117
5. ENQUADRAMENTO METODOLÓGICO DA INVESTIGAÇÃO.....	131
5.1. ORIENTAÇÕES PARADIGMÁTICAS DA INVESTIGAÇÃO.....	131
5.1.1. <i>Paradigmas de investigação</i>	131
5.1.2. <i>Metodologia de investigação nas ciências sociais e humanas</i>	136
5.2. AS OPÇÕES METODOLÓGICAS.....	142
5.2.1. <i>A investigação qualitativa em educação</i>	142
5.2.2. <i>Projecto de investigação</i>	149
5.2.3. <i>Recolha e registo dos dados</i>	152
5.3. TÉCNICAS E PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	158
5.3.1. <i>Entrevistas semi-directivas</i>	158
5.3.1.1. Aspectos conceptuais.....	158
5.3.1.2. Procedimentos metodológicos.....	168
5.3.2. <i>Análise de conteúdo</i>	171
5.3.2.1. Aspectos conceptuais.....	171
5.3.2.2. Procedimentos metodológicos.....	181

6. APRESENTAÇÃO E INTERPRETAÇÃO DOS DADOS.....	193
6.1. RECONSTRUIR A MEMÓRIA SOCIAL ATRAVÉS DO DESENVOLVIMENTO COMUNITÁRIO.....	193
6.1.1. <i>Perspectivas acerca do processo de desenvolvimento da Casa Memória de Alte</i>	196
6.1.2. <i>Parcerias e participação no processo de desenvolvimento</i>	201
6.1.3. <i>Processo de ‘turistificação’ da Casa Memória de Alte</i>	203
6.1.4. <i>A patrimonialização da aldeia ao serviço do desenvolvimento comunitário</i>	207
6.2. PROCESSOS DE PATRIMONIALIZAÇÃO DO ARTESANATO.....	212
6.2.1. <i>A musealização do esparto</i>	212
6.2.2. <i>O esparto como objecto de consumo cultural</i>	213
6.2.3. <i>Estratégias identitárias para o desenvolvimento comunitário</i>	217
6.2.4. <i>Construção da identidade e da memória social local</i>	223
6.3. DIMENSÕES DA MEMÓRIA SOCIAL COMUNITÁRIA.....	227
6.3.1. <i>Rituais de identificação e de coesão comunitária</i>	227
6.3.2. <i>Memórias pessoais na construção da memória comunitária</i>	231
6.3.3. <i>Destradicionalização da identidade comunitária</i>	235
6.3.4. <i>Objectificação cultural da memória comunitária</i>	239
6.4. REINTERPRETAÇÕES DA MEMÓRIA SOCIAL COMUNITÁRIA.....	241
6.4.1. <i>A reinvenção das memórias do esparto</i>	241
6.4.2. <i>Estratégias de encenação ritual das memórias do esparto</i>	242
6.4.3. <i>Configurações da identidade reconstruída</i>	245
6.5. O PAPEL EDUCATIVO DA MEMÓRIA COMUNITÁRIA.....	249
6.5.1. <i>Transmissão e difusão da memória social</i>	249
6.5.2. <i>O capital cultural do museu no desenvolvimento comunitário</i>	254
6.6. SÍNTESE CONCLUSIVA.....	258
CONCLUSÕES.....	285
1. A CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE CULTURA POPULAR.....	285
2. TRADIÇÃO E MEMÓRIA, OBJECTOS DA AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA.....	289
3. PERSPECTIVAS DO DESENVOLVIMENTO COMUNITÁRIO NA FREGUESIA.....	293
4. NOTA FINAL.....	296
BIBLIOGRAFIA.....	297
ANEXOS.....	309
ANEXO 1. GUIÃO DE ENTREVISTAS.....	311
ANEXO 2. PROTOCOLO DA ENTREVISTA A1.....	312
ANEXO 3. 1º TRATAMENTO DA ENTREVISTA A1.....	323
ANEXO 4. PRÉ-CATEGORIZAÇÃO DA ENTREVISTA A1.....	329
ANEXO 5. IDENTIFICAÇÃO DE CATEGORIAS DA ENTREVISTA A1.....	338
ANEXO 6. GRELHA DE CATEGORIZAÇÃO DOS DADOS.....	339
ANEXO 7. GRELHA DE CATEGORIZAÇÃO DA ENTREVISTA A1.....	340
ANEXO 8. CATEGORIZAÇÃO DAS UNIDADES DE SENTIDO DA ENTREVISTA A1.....	341
ANEXO 9. QUADRO GERAL DE COMPARAÇÃO DE DADOS	351

ÍNDICE DE QUADROS

	Pág.
Quadro I. Caracterização da Casa Memória de Alte, do ponto de vista orgânico	197
Quadro II. Limitações da Casa Memória de Alte.....	201
Quadro III. Representações sociais dos visitantes da Casa Memória de Alte.....	203
Quadro IV. Potencialidades e dinâmica da Casa Memória de Alte.....	207
Quadro V. Articulação das valências da Casa Memória de Alte.....	211
Quadro VI. Limitações do Pólo Museológico do Esparto.....	213
Quadro VII. Caracterização do Pólo Museológico do Esparto, do ponto de vista orgânico	216
Quadro VIII. Potencialidades do Pólo Museológico do Esparto.....	217
Quadro IX. Estratégias de dinâmica do Pólo Museológico do Esparto	220
Quadro X. Representatividade do Pólo Museológico do Esparto, na memória local.....	223
Quadro XI. Dimensão cultural da memória social do esparto.....	228
Quadro XII. Dimensão pessoal da memória social do esparto.....	232
Quadro XIII. Memória social do esparto, identidade e tradição	235
Quadro XIV. Musealização da memória social do esparto.....	239
Quadro XV. Representações sobre museologia.	241
Quadro XVI. Estratégias de musealização das memórias sociais do esparto.....	243
Quadro XVII. Identificação com a musealização da memória social do esparto.	246
Quadro XVIII. Papel educativo da memória social.	249
Quadro XIX. Aprendizagem da memória social	251
Quadro XX. Aprendizagem da memória social	255

ÍNDICE DE FIGURAS E FOTOGRAFIAS

	Pág.
Figura I. Mapas de contextualização do concelho de Loulé.....	187
Figura II. Mapa da freguesia de Alte.....	188
Figura III. Mapa da aldeia de Alte.....	189
Figura IV. Folheto do Pólo Museológico do Esparto.....	190
Prancha 1. Vista geral e aspectos de pormenor da aldeia de Alte.....	262
Prancha 2. Aspectos da ribeira de Alte	263
Prancha 3. Aspectos da vegetação envolvente da aldeia de Alte	264
Prancha 4. Aspectos da Casa Memória de Alte	265
Prancha 5. Aspectos do Pólo Museológico do Esparto.....	266
Prancha 6. Detalhes do Posto de Turismo da Casa Memória de Alte	267
Prancha 7. Detalhes da Mostra de Artesanato e Produtos Locais da Casa Memória de Alte.....	268
Prancha 8. Aspectos da ribeira de Alte, locais de demolha e curtimento do esparto	269
Prancha 9. Aspectos da Rua dos Pisadoiros.....	270
Prancha 10. “Manchos” de esparto e maços de azinho para batimento.....	271
Prancha 11. Aspectos do batimento do esparto.....	272
Prancha 12. Aspectos da torcedura do esparto – baracinha	273
Prancha 13. Aspectos da confecção de cesto em esparto natural.....	274
Prancha 14a. Objectos em esparto natural e tratado.....	275
Prancha 14b. Objectos em esparto.....	276
Prancha 15. Visita de estudo ao Pólo Museológico do Esparto	277
Prancha 16. Detalhes da Rota do Esparto, pela aldeia de Alte	278
Prancha 17. Festival de Folclore do 1º de Maio, em Alte.....	279
Prancha 18. Grupo Folclórico Infantil da Casa do Povo de Alte e detalhes do 1º de Maio	280

INTRODUÇÃO

Introdução

O que fazemos, durante o nosso percurso de vida, aparece sempre plasmado em cada um dos nossos passos. Este trabalho não é excepção. Desde há muito tempo que me interesso pelos problemas da educação de adultos. Ainda jovem, recordo o facto de me ter empenhado nas campanhas de alfabetização de adultos, num país de muitos analfabetos, que procurava reencontrar-se num espaço livre e democrático e, sobretudo, numa sociedade educadora. A minha vida profissional nunca decorreu muito longe disso, pelo contrário. De certa forma, a minha vida pessoal e profissional sempre foi construída ao redor das questões da cultura, da educação e do desenvolvimento. Quando decidi enveredar pelo processo académico do mestrado, não me foi difícil escolher a área da educação de adultos e do desenvolvimento comunitário. Primeiro, porque a minha licenciatura foi realizada no campo da educação comunitária; segundo, porque a minha actividade profissional e académica é, hoje, sustentada, na Escola Superior de Educação da Universidade do Algarve, nas mesmas áreas; terceiro, porque as problemáticas da educação de adultos e do desenvolvimento comunitário continuam a interessar-me, levando-me a participar e a organizar diversos fóruns de debate e reflexão sobre a matéria, bem como a investigar e a publicar sobre o assunto.

Não foi difícil, portanto, encontrar o campo de estudo desta dissertação, tal como me pareceu indicado definir como objecto de estudo o processo de criação da Casa Memória de Alte, equipamento polivalente da aldeia com o mesmo nome, no concelho de Loulé. Dois motivos podem ser responsáveis por esta proposta. Em primeiro lugar, uma motivação pessoal, que determina o particular interesse pelas questões relativas à museologia comunitária, sobretudo a que origina processos de participação real das comunidades. Em segundo lugar, pela antecedente experiência profissional, desenvolvida nesta área, em projectos no Algarve, designadamente no meio rural do concelho de Loulé.

À partida, as minhas interrogações foram dirigidas à compreensão das perspectivas de desenvolvimento, que deram corpo ao projecto e que determinaram todo o seu processo. Para isso, era fundamental ouvir os seus protagonistas, os diversos técnicos que estiveram envolvidos na definição, ‘construção’ e gestão do equipamento. Do ponto de vista epistemológico, seria necessário articular esta dimensão do estudo com outra, decisiva. Referimo-nos à dimensão da problemática da cultura, enquanto totalidade de sentido da prática social. Socorremo-nos, para isso, de um quadro conceptual que permitiu alargar e

confrontar a questão da cultura, com outras dimensões fundamentais, como a tradição, a memória e a identidade.

Devemos a vários autores o quadro teórico-epistemológico do presente trabalho. Por um lado, à visão interpretativa das culturas, veiculada por Geertz (1997 [1973]), que nos permitiu entender a análise cultural como uma interpretação sucessiva de interpretações; e de que são as culturas específicas dos homens que determinam o percurso da história e não a cultura de um Homem com maiúscula. Também Giddens (1997; 1998) nos ancorou nos conceitos da ‘reflexividade’ e da ‘ambivalência’, como condições da modernidade, para nos possibilitar uma visão plástica e dinâmica dos estudos culturais. Por outro, os estudos de Hobsbawm (1984a; 1984b) foram fundamentais para entender a tradição como uma prática ritual inventada, em grande parte articulada e devedora dos costumes locais. Bourdieu (2001) contribuiu, também, com o seu conceito de ‘poder simbólico’, para uma abordagem do ponto de vista de classe, na análise dos vários fenómenos em jogo nesta dissertação.

No quadro metodológico, fez todo o sentido um enfoque paradigmático qualitativo. O que nos interessou foi a atribuição da palavra aos nossos interlocutores e, a partir das suas narrativas, proceder a uma interpretação das suas práticas e representações. Entende-se, assim, que tenhamos procurado constituir como sujeitos da nossa investigação todos aqueles que, de forma diferenciada e em momentos históricos diferentes, participaram no processo da Casa Memória.

O presente estudo está organizado em sete capítulos.

No primeiro, quisemos realizar uma abordagem ao conceito polissémico de cultura. Por um lado, pretendemos mostrar como o conceito tem mudado ao longo dos tempos históricos e de acordo com a perspectiva cultural de cada ponto de vista. Por outro, considerámos uma perspectiva da cultura como conceito plural e específico, retirando-lhe a conotação de universalidade que muito lhe tem pesado. Em particular, a perspectiva de Geertz (1997), com o conceito semiótico de cultura, deu-nos uma visão da problemática como um mosaico de significações para a compreensão das identidades culturais. No campo da cultura popular, mostramos que esta não é a outra face da moeda da cultura erudita, mas sim um espaço de troca e de transferência entre as duas formas culturais, quase sempre mitigadas pela presença e impacto da cultura de massas. Aliás, esta visão tripartida de cultura ajuda-nos a perceber as mútuas influências na definição dos objectos culturais, quase sempre realizados a partir de posicionamentos externos à cultura em estudo. Este quadro conceptual permitir-nos-

á perceber como se conjugam as reinterpretações da cultura, de que a nossa sociedade é alvo, sobretudo a partir de mecanismos como a patrimonialização, ou a folclorização.

No segundo capítulo, partimos de uma concepção dinâmica de identidade, para chegar aos conceitos de tradição e de memória. Mostraremos como as identidades não são características unas e cristalizadas, mas, pelo contrário, se afirmam como objectos de negociação permanente, numa arena global cada vez mais exigente e competitiva de mercado de bens identitários (Friedman, 1996). E como as identidades, no plural, denotam as condições da modernidade, de ambivalência e de reflexividade que vimos antes, para demarcar fronteiras identitárias no espaço global de consumo actual. A tradição surge, quase sempre, como base dos discursos da cultura. Por isso, o conceito de tradição foi colocado como o tronco comum neste capítulo. Mais uma vez, a possibilidade da reflexividade moderna permite-nos entender a tradição, globalmente como uma prática inventada, sobretudo a partir dos três últimos decénios do século XIX (Hobsbawm, 1984b). Articulando-se com os costumes locais, a tradição é o motor do fenómeno das reinvenções mais recentes, principalmente como base da expressão de identidades comunitárias, regionais ou ‘nacionalistas’.

No terceiro capítulo, abordamos os processos de reconfiguração da memória social. Vimos como a memória social se desenvolve a partir de quadros referenciais específicos e só em partilha relacional. Em particular, e a partir do conceito de *habitus* (Bourdieu, 1996; 2001), mostramos como a memória se incorpora nos indivíduos, permitindo que seja recordada como memória de grupo, de forma partilhada. Sendo a memória uma acção e uma representação, percebemos como são importantes os mecanismos conceptuais de comemoração e de encenação, para a construção social da mesma. Os rituais comemorativos desempenham um papel fundamental nessa construção, originando a coesão e a pertença do grupo a uma memória, seleccionada para partilhar e transmitir aos descendentes. A sociedade capitalista é exímia neste processo da retórica da recorrência através da reencenação da memória. É isso que mostra o progressivo revivalismo da ‘retromania’ (Rioux, 1998b), que patrimonializa e musealiza toda a memória, bem como a permanente destradicionalização das memórias em novas estratégias de reconfiguração, nas cidades e nos campos (Costa, 1999a).

No quarto capítulo, tentamos mostrar como o conceito de comunidade foi abordado pelos estudos sociológicos, ao longo dos tempos, e de acordo com várias perspectivas. Sendo um conceito antigo, ele traduz uma vasta polissemia e, por isso, origina muitas dúvidas sobre a sua utilização nos tempos que correm. A noção de que se trata de um conceito resvaladiço (Mayo, 1975; 2000) obriga-nos a ter algum cuidado na sua utilização. No entanto, servimo-nos dele, na acepção de que pode ser útil para enquadrar os estudos realizados em territórios,

cujos interesses comuns sejam muito evidentes, sobretudo numa determinação que utilize o conceito mais pragmático de ‘local’ (Fragoso, 2002). Partimos do conceito de comunidade para encarar um mais recente, o de desenvolvimento comunitário. Este é um conceito do período colonial, num tempo em que os países ocidentais procuravam afirmar o seu poder político-institucional, nas colónias dos países do Terceiro Mundo (Midgley, 1999). Um conceito tardio, que provém de uma prática olhada como uma arma de dois gumes, que tanto pode servir para permitir competências de desenvolvimento económico e de participação das populações locais, como afirmar apenas, e tão só, um qualquer tipo de poderio dos países ocidentais (Mayo, 1994).

No capítulo cinco, procedemos ao enquadramento metodológico da investigação. Quisemos colocá-la no campo da investigação qualitativa, pois entendemos as sociedades actuais como complexas e pós-positivistas, no quadro de entrecruzamentos constantes entre objectos, agentes e relações sociais (B. S. Santos, 2002; Morin, 2001). Este quadro leva-nos a entender os estudos em educação, com a presença de uma forte componente interpretativa, na qual todo o sentido decorre da palavra, das narrativas dos nossos interlocutores. Eles são os verdadeiros sujeitos da nossa investigação. É a partir dos seus quadros referenciais que realizamos as nossas interpretações. Por isso, a nossa perspectiva epistemológica levou-nos a escolher uma abordagem metodológica de cariz interpretativo, na qual a entrevista semidirectiva desempenhou o papel fundamental na recolha de dados. As nossas perguntas de partida serviram-nos como interrogação inicial mas, quase sempre, as respostas dos nossos interlocutores deram um caminho diferente à investigação, mostrando-nos a forte vertente indutiva desta abordagem. Outras técnicas complementares, como a observação e a análise documental, ajudaram a construir uma solidez interpretativa mais dinâmica e plausível, no momento da análise de conteúdo, onde nos servimos do modelo interactivo de Huberman e Miles (1994).

No capítulo sexto, apresentamos e interpretamos os dados da investigação. Fazemo-lo, a partir de cinco dimensões do trabalho. Uma primeira, que respeita ao processo de reconstrução da memória através do desenvolvimento comunitário. Tentamos perceber, como é que as perspectivas presentes no processo de criação da Casa Memória de Alte enformaram as suas dinâmicas de participação e permitiram originar um objecto cultural ao serviço da patrimonialização turística da aldeia. Uma segunda, refere-se à criação de um mecanismo identitário, a partir da musealização do esparto, enquanto estratégia cultural de desenvolvimento da comunidade. Uma terceira dimensão pretende mostrar, como as memórias pessoais se articulam num plasma mais vasto da memória social, enquanto processo de destradicionalização das identidades locais. A quarta dimensão respeita às reinterpretações

da memória social, através dos fenómenos da reinvenção da tradição e da comemoração ritual das identidades construídas. Finalmente, a quinta dimensão aborda o papel educativo deste processo de transmissão da memória social, através da criação de um capital cultural acrescentado ao desenvolvimento.

O último capítulo, o capítulo sétimo, dá conta das conclusões do trabalho, em três pontos. O primeiro tenta mostrar como o conceito de cultura popular foi construído no processo da Casa Memória de Alte. O segundo apresenta dados para se entender como a tradição e a memória foram as bases da afirmação identitária de Alte, no processo que analisámos. O terceiro remata com a leitura das perspectivas de desenvolvimento comunitário que se confrontaram na aldeia e como essas perspectivas foram determinantes nos resultados analisados. Neste capítulo discorre-se, ainda, sobre as limitações de que o trabalho enfermou, bem como sobre algumas pistas para futuras investigações.

Em anexo, foram colocados todos os materiais que considerámos fundamentais para a compreensão do estudo. Na verdade, não são todos os materiais – que o tornariam muito extenso – mas apenas os necessários à exemplificação da documentação produzida e do processo a ela conducente.

CAPÍTULO 1

UMA VISÃO INTERPRETATIVA

DAS CULTURAS

1. UMA VISÃO INTERPRETATIVA DAS CULTURAS

1.1. Cultura, um conceito em mudança

Se há conceito que tem permeado a nossa concepção do mundo é o conceito de cultura. Ele designa uma espécie de totalidade social, numa acepção quase tautológica. Esse facto muito deve à concepção primordial de cultura vinda da área da antropologia, ciência que há muito se preocupa com essa vertente determinante dos processos sociais. Parece-me útil estabelecer uma espécie de visão, à *voil d'oiseau*, sobre a história deste conceito marcante para o estudo da presente investigação.

Nos anos 50 do século XX, dois antropólogos apresentavam uma espécie de catálogo de definições do termo cultura, que alcançava mais de centena e meia de acepções. No cômputo geral dessa multiplicidade de definições, parecia possível agrupá-las em várias categorias. O que resultaria daqui é a configuração de uma ‘selva conceptual’ que pouco ajuda nos dá na compreensão deste quadro de sentido (Valade, 1995). Por isso, parece-nos importante ver de onde emergem as origens deste termo.

Quase todos os estudiosos do tema atribuem a Tylor a criação da primeira definição de cultura (Cuche, 1999; Fernandes, 1999; Geertz, 1997; Valade, 1995). O que dizia essa definição exposta pelo antropólogo, em 1871? Associando ‘cultura’ e ‘civilização’ o autor considerava que qualquer um dos termos «designa um todo complexo que compreende simultaneamente as ciências, as crenças, as artes, a moral, as leis, os costumes e as demais aptidões e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade» (Tylor, citado em Valade, 1995, p. 457). É visível uma concepção evolucionista na definição de Tylor, mas também não é de excluir uma certa presença, ainda que mitigada, da visão difusionista (Cuche, 1999).

Esta é uma visão de cultura. Claro que uma resenha histórica é capaz de mostrar que as diversas acepções de cultura provêm de várias e diferentes visões, de acordo com o posicionamento científico, ou são determinadas pelo tempo histórico e social dos seus autores. O uso deste conceito não pode deixar de ser inscrito numa história cíclica, assaz dependente das mudanças do mundo (Friedman, 1996). Cabe-nos aqui referir que uma análise da cultura não pode deixar de a considerar como uma construção histórica, «que se inscreve na história e mais precisamente na história das relações dos grupos sociais uns com os outros» (Cuche, 1999, p. 103). Foi nessa perspectiva que os antropólogos das escolas evolucionista, funcionalista ou culturalista foram acrescentando as suas visões a esta primeira ideia de

cultura. Por um lado, marcados pela influência sociológica francesa, numa visão de cultura enquanto objecto restrito; por outro, pela visão antropológica americana, numa visão de cultura enquanto objecto alargado. Por exemplo, Malinowski, apostando na ideia de traço cultural, encarou a cultura como uma totalidade que também incluía uma visão institucional e orgânica. Na sua obra sobre a teoria científica da cultura, afirma que esta «consiste no conjunto integral dos instrumentos e bens de consumo, nos códigos constitucionais dos vários grupos da sociedade, nas ideias e artes, nas crenças e costumes humanos» (1997, p. 37). Considera a cultura como «um todo coerente», que deve ser mantida pela tradição, e por isso transmitida de geração em geração através de diversos mecanismos educativos, que deverão ser regulados e fiscalizados, para defender a cooperação, «a essência de todos os feitos culturais» (p. 38). A esse conjunto de sistemas de organização, que podem velar pela evolução cultural, o autor dá o nome de instituição. Neste campo, considera a cultura integrada de elementos como a consanguinidade, a contiguidade, a especialização e o uso do poder. Do ponto de vista funcional, considera a cultura como um meio, instrumental ou funcional, visando determinados objectivos. E, neste campo, o grupo doméstico é o agente socializador. Esta ideia de totalidade, que é assumida e transmitida, marca grande parte das definições posteriores. Exemplo disso é Ralph Linton, quando refere que a cultura é «a soma dos conhecimentos, das atitudes e dos modelos habituais de comportamento que os membros de uma determinada sociedade têm em comum e transmitem» (1936, citado em Valade, 1995, p. 458). A visão holística de cultura marca os desenvolvimentos na abordagem do tema. Vejamos o que diz Fernandes (1999) quando considera que é a cultura que oferece rumos a todas as dimensões da vida e à existência do homem, enquanto ser individual e membro de um colectivo social:

é a cultura que oferece a totalidade de sentido e que confere a autêntica finalidade à existência... porque assenta em valores considerados como essenciais e centrais, que actuam como princípio organizador e exercem uma função reguladora, dando fundamento às normas, legitimando os saberes e enformando a vida. (p. 14)

Esta noção de operadora de sentido da cultura assume, nas sociedades actuais, um peso cada vez mais relevante. Numa sociedade descaracterizada, com progressivas perdas de identidade e de existência, é a cultura que absorve essa função caracterizadora e regeneradora do sentido da existência (Fernandes, 1999; J. T. Lopes, 2004). Muitas vezes é a História, enquanto ciência da estrutura, da conjuntura e do tempo curto (Silva, 1994), que se debruça sobre esta condição da cultura, na complexidade perene das suas acepções porque, como esclarece Rioux (1998a):

o cultural, distendido e imperioso passa a ser não só a instância mais qualificante da nossa mutação, após tantas decepções económicas e sociais, como também, confusamente, a verdadeira textura dos laços entre os homens, o penhor da reconciliação da sociedade com os valores e o sagrado, o seu modo de afirmação e de identificação do indivíduo sem bagagem, o alimento das utopias a relançar. (p. 16)

A cultura passa, assim, a ser entendida já não como uma descrição das sociedades, mas então como «uma utopia: a de uma religião sem Deus» (Ramos, 2003, p. 29). Há quem atribua ao capitalismo a responsabilidade da crise cultural que voga na sociedade contemporânea. Considerando que aquela forma societária está em crise desde o século XIX, Lipovetsky (1988) nomeia a crise cultural como o modernismo. Para ele, o modernismo «é essa nova lógica artística, baseada em rupturas e descontinuidades, assentando na negação da tradição, no culto da novidade e da mudança» (p. 77). A moda, a novidade, o belo, o contingente, o individualismo e a atomização são as marcas da busca da modernidade que se transformou, no século passado, em revolução, apostando numa ‘cultura radicalmente individualista e extremista’. Por agora, o modernismo parece voltar-se não só contra si próprio mas ainda contra a burguesia, contra os seus costumes e valores. Por isso, «os modernistas far-se-ão porta-vozes, nisso se inspirando no romantismo, de valores assentes na exaltação do eu, na autenticidade e no prazer...» (p. 79). O declínio do modernismo nos anos 70, com a quebra das falsas esperanças no desenvolvimento, no futuro e nos modelos universais, segundo Friedman (1996), obrigaram ao questionamento das noções de cultura em presença.

Olhando, de novo, para outros antropólogos clássicos, poderemos encontrar as marcas dos tempos históricos e da geografia social que temos vindo a considerar no campo da cultura. Kroeber (1993) é um dos que defende a historicidade, a configuração psicológica e o relativismo da cultura. Ao abordar a natureza da cultura, defende que uma e outra são diferentes e que por esse motivo a cultura deve ser estudada do ponto de vista histórico, dado que ela é cumulativa e condicionada como tal. Defende a existência de padrões qualitativos da cultura, bem como a configuração psicológica da caracterização cultural. Mas afirma que a cultura deve ser entendida no seu fluxo histórico e não de forma estática. Também defende a integração clara do sistema de valores na cultura e o princípio do relativismo cultural, como forma de análise das culturas. A sua visão é muito marcada pela influência dos chamados padrões culturais, aos quais chama padrões básicos da cultura, sistemas que cruzam as culturas, não sendo privilégio de nenhuma em particular e que constituem, segundo ele,

‘invenções puras’ (p. 138). Mas o que são na verdade esses padrões de cultura, diferentes da visão pioneira de Ruth Benedict? Para Kroeber

Os padrões básicos a que nos referimos neste ensaio são as formas mais universais e permanentes assumidas por uma massa específica de conteúdo cultural.... são vínculos entre traços culturais, que assumiram uma estrutura definida e coerente, que logram funcionar com êxito e que adquirem o maior peso e persistência históricos. (p. 142)

Vale a pena recordar, aqui, o que Benedict disse a propósito do conceito de padrão cultural. Num livro marcante da antropologia cultural, a autora (2000 [1934]) refere que a cultura surge como um modelo, um padrão de referências para os indivíduos dessa cultura e não necessariamente para outras. Para ela «a história da vida individual de cada pessoa é acima de tudo uma acomodação aos padrões de forma e de medida tradicionalmente transmitidos na sua comunidade de geração para geração» (p. 15). E esta transmissão não seria uma transmissão genética, proveniente de complexos biológicos, mas sim o resultado de um processo cultural. A autora defende que nem todas as culturas integraram traços culturais de forma padronizada. As culturas seriam uma espécie de recipientes abertos e plásticos que permitiriam arritmias nos processos de padronização e a aceitação até de influências contraditórias. A padronização cultural seria possível através da escolha por um catálogo à disposição: «O padrão cultural de qualquer civilização utiliza um certo segmento do grande arco de possíveis motivações e propósitos humanos...» (pp. 261-262). Por conseguinte, a cultura moldaria os indivíduos, na sociedade, de acordo com a plasticidade ‘dos seus dotes tradicionais’. Mas isto não significa o menosprezo do papel do indivíduo na cultura. Indivíduo e cultura são um complexo de interações permanentes. Por exemplo, para Espírito Santo (1999), os indivíduos «são os únicos criadores da cultura» (p. 215).

Como vimos, antes, em Kroeber (1993), a transmissão permite que o homem herde tudo, quer seja um traço material (como uma propriedade) ou algo imaterial (como uma arte). Para ele, «a fonte da herança social não se limita aos pais e aos antepassados reais na linha de ascendência, mas abarca uma multiplicidade de indivíduos... a totalidade do meio social, passado e presente, de um indivíduo» (p. 36). Então, o que será a cultura para o autor que vimos tomando como referente? Caracterizando a cultura, aquele refere-se às suas qualidades:

- i) é transmitida e continuada;
- ii) independentemente das suas origens, tende a tornar-se suprapessoal e anónima;
- iii) obedece a padrões e regularidades;
- iv) personifica valores, formulados e sentidos.

Uma das noções centrais de Kroeber é a de ‘constantes culturais’, marcas indeléveis que emergem da dicotomia natureza-cultura, ao pressupor que a cultura começa a actuar a partir daquilo que é biologicamente dado pela natureza humana. Designa de *constantes culturais*, a família, a religião, entre outras, como sendo «quadros biopsicológicos variavelmente cheios de conteúdo cultural... No que se refere aos processos, tanto a difusão como a socialização são apenas aprendizagem psicológica, imitação e sugestão, sob condições especiais» (p. 189). Assim, uma das características mais marcantes da cultura seria a sua plasticidade, que não permite a repetição mecânica, de geração, tal como acontece nos organismos vivos, mas a sua transformação. É o homem, como ‘causa potencial de cultura’, que faz com que os fenómenos culturais sejam marcados pela «irregularidade, imprevisibilidade, variabilidade e plasticidade» que de todo não são aleatórios, mas representativos da culturalidade do homem, enquanto ser culturalmente determinado e condicionado (p. 199). Essa passagem cultural funciona num sistema circular de uns para outros, pois os agentes difusores são muito semelhantes. Se, por exemplo, nos aproximarmos de um contexto micro, a análise fornece-nos

uma compreensão da interacção das pessoas e da cultura, do modo como os indivíduos são apanhados na rede da sua cultura; de como algumas espécies deles esticam a rede ou abrem rasgões nela; de como outros, entretanto, tecem novos trechos de rede. (p. 200)

Neste quadro, Kroeber também apresenta a sua definição de cultura. Para ele «uma cultura é um modo habitual de actuar, sentir e pensar, canalizado por uma sociedade a partir de um número e variedade infinitos de modos potenciais de viver» (p. 206).

Continuemos, com os antropólogos, para entender a evolução do conceito de cultura. Abordando a diversidade que o campo antropológico abarca, Leach (1989) refere a ausência de consenso académico sobre o termo cultura. Considera que, após a definição de Tylor, os paradigmas científicos de abordagem cultural obrigaram a antropologia a olhar a cultura com outros olhos. Novos olhares como o materialismo cultural ou a antropologia simbólica fizeram com que viessem para primeiro plano as noções de cultura e de sociedade, encaradas no plural. Bem vistas as coisas, as sociedades não seriam culturalmente homogéneas, devido às estratificações sociais que determinariam atributos culturais diferenciados. A ideia de símbolo, como ‘ligame’ dos traços que enformam os complexos culturais, é colocada por Benveniste (1977, citado em Jean, 1990) que a define como «um conjunto muito complexo de representações organizadas por um código de relações e de valores». As constantes culturais, de que falava Kroeber, como a tradição, a religião, as leis, a política, a ética e as artes são

determinantes para incorporar no homem a sua determinante acção. Para o autor citado, «é em definitivo o símbolo que ata os nós vivos entre o homem, a língua e a cultura» (p. 39). Também o carácter material da cultura, aquilo que hoje a ciência chama mais apropriadamente ‘tecnologia cultural’, trouxe novas achegas a este debate complexo sobre a cultura. Leroi-Gourhan (2002 [1965]) já tinha criticado a preocupação com a distinção entre as diferentes culturas, quando o que interessaria seriam os elementos fisiológicos comuns a todos os homens. Entre estes estariam as chamadas práticas automáticas, muitos dos ‘saberes-fazer’ a que consagrou as suas obras. Para ele «as cadeias operatórias maquinais são a base do comportamento individual» (p. 27). Ao mesmo tempo, considerava que aquilo que era apreendido pelo homem pertencia «à superestrutura cultural» (p. 26). Para além da ideia de considerar a cultura como elemento superestrutural também concede à cultura a chancela de ambivalência, resultado da reciprocidade entre o homem e o seu meio. Mais adiante, afirma mesmo que «a maior parte da cultura compõe-se de características que são pertença comum da humanidade, de um continente ou, no mínimo, de toda uma região ou de inúmeros grupos que, contudo, se consideram diferentes» (p. 79). Esta ideia do chamado *consensus gentium* (consenso da humanidade) foi criticada de forma muito clara por Clifford Geertz (1997). Para este o conceito foi-se assumindo como se fosse um normativo cultural universal, algo que nos devia orientar na percepção e na representação sobre todas as coisas. Essa ideia, de esquemas culturais universais, forças acidentais ou estruturais da história, está presente na nossa mente desde o Iluminismo (1997). Mas, segundo Geertz, este enfoque fracassa não apenas porque se afasta das realidades sociais diversas que a humanidade acaba por demonstrar, mas também porque «não se podem fazer generalizações sobre o homem como homem, salvo que este é um animal sumamente variado»; e porque para elaborar generalizações não basta «a busca baconiana de universos culturais, uma espécie de escrutínio da opinião pública dos povos do mundo em busca de um *consensus gentium*, que na realidade não existe» (p. 48). O que, segundo o autor, acaba mesmo por trazer algum relativismo que diz querer combater. Lembrando a ideia de relativismo cultural fixada por Grignon e Passeron (1989, citados em Espírito Santo, 1999), pode afirmar-se que

todos os valores tendem para uma coerência e uma certa autonomia simbólica que lhes confere o carácter original e singular, isto é, que não se pode analisar um traço cultural independentemente do sistema ao qual pertence e que só este lhe pode dar sentido. (p. 215)

Cuche (1999) atribui esta tendência a uma concepção iluminista que marcou o campo das análises sociais, quando afirma que a etnologia científica assenta num «mesmo postulado:

o da unidade do homem, legado da filosofia das Luzes» (p. 37), quer esta unidade seja baseada na minimização da diversidade ou emane da sua potencial diversidade. Segundo Geertz, a única forma de evitar este relativismo é «encarando directa e plenamente as diversidades da cultura humana... abarcando-as dentro do conceito de homem, e não as iludindo com vagas tautologias e trivialidades» (p. 49). Para o mesmo autor, tanto o relativismo cultural como a evolução cultural não passaram de ‘duas aberrações’ que marcaram, – e marcam ainda – como bandeiras, as ciências sociais.

A ideia de diversidade cultural fica devendo muito a vários antropólogos e sociólogos, como Lévi-Strauss (1980 [1952]) e Morin (1975), por exemplo. Afirmando a perspectiva da colaboração ou da coexistência cultural, Lévi-Strauss encara o desenvolvimento humano e cultural a partir dos mecanismos de trocas, económicos, sociais e culturais, que cada cultura colocou em campo, de forma voluntária ou não. Só isso permitira a sua ‘superioridade’ e não o isolamento cultural no seu espaço geográfico. Fala-se aqui, portanto, de uma diversidade cultural em plena coexistência e colaboração. Abordando o campo específico das práticas culturais elementares, Leroi-Gourhan (2002) mostra como essa diversidade é visível no confronto com as práticas culturais do outro. São os gestos elementares de cada grupo ou sociedade que, em contraste com os dos outros, podem determinar essa diversidade cultural. Segundo o mesmo autor, há um certo particularismo estético que bem define a cultura, na sua global diversidade. O perigo da visão denunciada por Lévi-Strauss parece provir de um etnocentrismo exacerbado, atitude que «consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais, morais, religiosas, sociais e estéticas mais afastadas daquelas com que nos identificamos» (pp. 19-20). Em geral, olhamos comparativamente para as outras culturas de forma auto-centrada, pensando através do nosso umbigo e o que dizemos delas normalmente não passa de estereótipos, determinando-a como algo estranho. Uma atitude que, como sabemos, se acentua ainda mais quando percebemos a civilização ocidental como sendo ‘a civilização’ pura e simples (Espírito Santo, 1999; Valade, 1995).

Uma coisa parece certa: a visão da ciência antropológica sobre a cultura, em qualquer das suas escolas, parece ter sido construída como uma identificação do outro. Ao longo dos tempos, a antropologia foi atribuindo a outros povos e a outras sociedades as suas definições de cultura; e, ao mesmo tempo, identificava-se a si própria, nesse processo, assumindo-se como uma ‘autoridade etnográfica’ (Friedman, 1996). Por isso, este autor considera que a cultura «é agora compreendida como o nosso ‘texto’, muitas vezes a reificação de outro ‘modo de vida’, que deverá ser compreendido como um resultado negociado mais do que uma reflexão de um objectivo ou de uma realidade descrita» (p. 71). O processo de deshegemonização que esta visão da cultura hoje sofre tenta encontrar vias alternativas a essa

fabricação da chamada pseudo-elite dos peritos culturais que tentaram manter a sua autoridade etnográfica a todo o custo (Friedman, 1996).

Edgar Morin (1975) trouxe para o campo a ideia do ‘papel generativo da cultura’, que compreende duas componentes fundamentais: i) um capital técnico e cognitivo, mecanismos e instrumentos do saber-fazer sujeitos a transmissão e aprendizagem; e ii) um capital específico, aquilo que define a identidade concreta de uma determinada comunidade e sujeito aos seus quadros memoriais de referência. Este sistema «autoperpetua-se através da sucessão das gerações, reproduzindo-se em cada indivíduo» (p. 165). Isso é possível através da combinação da herança cultural com a hereditariedade genética. Morin aceita a ideia antropológica de uma personalidade de base sobre a qual se imprime a interacção entre biologia e cultura, afirmando assim a singularidade de cada personalidade na história das sociedades. Para ele este constitui um «fenómeno antropológico chave» (p. 166). É claro que a antropologia já tinha demonstrado que os actos biológicos simples, puras necessidades naturais como o comer ou o dormir, por exemplo, se configuravam como actos culturais. Apesar de naturais, eles integravam valores e comportamentos culturais específicos de cada lugar e inerentes a cada tempo; detinham portanto, um significado cultural, nas suas práticas singulares (Skrzypczak, 1996).

A ideia de personalidade de base atrai, ainda hoje, muitos autores. Um deles, Espírito Santo (1999), refere-se a ela como «um ‘núcleo-duro’ de valores-atitudes que é visto como o ideal, comum a todos ou à maioria» (p. 213). Para ele trata-se de uma matriz sobre a qual se instalam as configurações singulares de cada indivíduo. Um esqueleto onde se instala o corpo. E poderemos dizer que essa ‘inculcação’ ou ‘socialização’ não é transmitida geneticamente, apenas se fará através «de uma educação e de uma aprendizagem» (Skrzypczak, 1996, p. 134). Regressando a Morin, devemos esclarecer que, para ele, a cultura é um quase-código cultural, na mesma proporção daquilo que o código genético representa para os seres vivos. Lembremos, agora, que Benedict (2000) tinha já afirmado que a cultura era um complexo que não se poderia transmitir biologicamente e que a nossa sociedade provava, por isso mesmo, a importância muito relativa da transmissão do comportamento biológico. Também a propósito de outro texto de Morin (1969, citado em M. L. Santos, 1988), são referidas as três ideias base da perspectiva daquele autor:

- i) pluralidade cultural nas sociedades;
- ii) articulação entre elas;
- iii) conflitualidade permanente.

Orientemos, por ora, a nossa redacção exactamente para esta última ideia. A ideia de conflitualidade cultural. Como vimos antes, se a cultura é uma construção social proveniente

dos mecanismos de relação social, então podemos dizer que ela estabelece uma certa hierarquia dos fenómenos e factos culturais. Assim, como Cuche (1999), poderíamos afirmar que as relações sociais «são sempre relações inigualitárias. À partida, há, portanto, uma hierarquia de facto entre as culturas, que resulta da hierarquia social» (p. 103). Por isso, parece pouco relevante a «busca do consenso, pedra de toque dos discursos de domesticação da cultura», como afirma J. T. Lopes (2004, p. 137). Para este último autor, a cultura não é uma qualquer neutralidade essencial mas, ao invés, «uma arena e uma realidade conflituais». A cultura articula-se nos meandros do conflito, porque é comunicação, interacção e dominação (p. 137). Abordando os campos de força, nos quais se desenvolvem as relações entre produtores e consumidores culturais, Certeau (1990) tinha já afirmado esse espaço articulado de conflito onde predomina a «razão do mais forte». Para ele, a cultura desenrola-se num campo de tensões e de violências a quem «ela fornece os equilíbrios simbólicos, os contratos de compatibilidade e os compromissos mais ou menos temporários» (p. XLIV).

Neste momento da abordagem do conceito de cultura, parece-nos valer a pena introduzir a perspectiva bourdiana, segundo a qual a cultura não é mais do que um jogo simbólico, no qual se travam lutas entre posições de classe concorrentes. Na sua luta pela apropriação de bens económicos ou culturais, os grupos sociais em disputa procuram também apropriar-se de signos distintivos que lhes permitam concorrer em posição dominante (Bourdieu, 1996). Essa luta pela distinção pretende legitimar uma posição simbólica dominante, quer seja cultural ou social. E essa luta faz-se na oposição entre várias percepções e representações sociais de estilos de vida, enfim, da cultura. Uma oposição que se trava num ‘espaço de relações’, no qual se enfrentam muitas vezes, classes prováveis, enquanto grupos sociais potencialmente distintos e, por isso, em posições relativas (Bourdieu, 2001). Segundo Bourdieu, noutro texto (1996), «é dentro destas lutas entre adversários objectivamente cúmplices que se engendra o valor da cultura, ou, o que vem a dar no mesmo, a crença no valor da cultura» (p. 279). Mas se as classes dominadas, na acepção de Bourdieu que estamos a seguir, não intervêm nas lutas simbólicas em busca da apropriação de propriedades de distinção que consubstanciem uma fisionomia do seu estilo de vida, as classes dominantes entram no jogo com outros interesses. Elas são o campo por excelência das lutas simbólicas. Travam-se, entre as suas facções, «lutas pela definição da cultura legítima que opõem os intelectuais e os artistas... para a imposição da definição das regras de jogo e das armas legítimas das lutas sociais» (p. 284). Mas o que é esse ‘poder simbólico’ que tanto atrai os contendores na arena das lutas simbólicas? Procuremos vê-lo, com Bourdieu (2001), onde ele se esconde, se deixa ignorar e, portanto, se afirma como mais reconhecido. Para o autor «o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a

cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem» (pp. 7-8). Os sistemas simbólicos, como a arte, a religião ou a língua, são assim instrumentos do conhecimento social. O autor considera-os estruturas estruturadas, porquanto podem exercer um poder estruturante, ou seja, detêm uma certa função social. Os símbolos assumem-se, assim, como «os instrumentos por excelência da ‘integração social’» (p. 10). Mas, ao mesmo tempo, se os símbolos detêm um poder de estruturação do real, eles poderão exercer uma função política de dominação e assim servir os interesses de uma classe dominante (numa acepção marxista) ou de uma cultura dominante. E, dessa forma, as restantes culturas ou subculturas acabam por determinar-se em função da sua distância em relação à cultura dominante. É assim que «os ‘sistemas simbólicos’ cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação, que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre a outra» (p. 11). Aquilo a que o autor chama de ‘violência simbólica’. Tenha-se em atenção o papel enunciador do poder simbólico: a capacidade de naturalizar o real, quer dizer, de fazer passar por natural uma ordem estabelecida pelas estruturas sociais dominantes, de forma impositiva, mas ‘mascarada’, ou seja, «ignorada como tal» (p. 14). Este poder simbólico assume-se então como visão do mundo. Um «poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força... só se exerce se for *reconhecido*, quer dizer, ignorado como arbitrário» (p. 14). Ou ainda, por outras palavras, a ‘imposição arbitrária de um arbitrário cultural’ (J. T. Lopes, 2004, p. 144).

Como afirma Bourdieu (2001), o que se almeja é uma posição determinante nas lutas sociais, por via dos diferentes capitais: económico, cultural, social; por fim, um valor em capital simbólico «geralmente chamado prestígio, reputação, fama, etc. que é a forma percebida e reconhecida como legítima das diferentes espécies de capital» (pp. 134-135). Para o autor o capital pode existir em forma objectivada (sob a forma de propriedade material por exemplo) ou em suporte incorporado, ou seja, algo que pertence à aquisição de um saber legitimado, o escolar por exemplo. Esse é o capital cultural. Para acompanharmos esta perspectiva é importante olhar para a sua ideia de história. Para o autor, que critica as visões maniqueístas da história e da sociologia na abordagem do individual e do social, existem dois estados de história: i) uma história no estado objectivado, ou seja uma história acumulada, ao longo do tempo, nos elementos materiais e imateriais da vida humana; e ii) uma história incorporada, ou seja aquilo que designa de ‘habitus’, uma espécie de adquirido ao longo do processo de construção da história e da sua permanente actualização. Para Bourdieu (2001), o ‘habitus’ «é um conhecimento adquirido, e também um *haver*, um capital... o *habitus*, a *hexis*, indica a disposição incorporada, quase postural» (p. 61).

Para muitos autores, este capital cultural, enquanto capital incorporado, é determinante nos exercícios dos poderes simbólicos, sobretudo nos confrontos políticos sobre arte e cultura. Conde (1987), em trabalho reconhecido sobre confrontos estético-culturais, a propósito de arte contemporânea, tinha alertado para este facto. Diz ela que «o *sentido político* da confrontação gerada em torno do *sentido estético* das obras remete para o exercício de poderes sociais e simbólicos» (p.53). Ao apresentar uma visão estética sobre arte ou sobre cultura, a imposição determinante das apreciações legitimadas como dominantes acabam por exercer e impor não mais do que uma violência simbólica, no dizer da autora, «o sentimento de uma violência simbólica intolerável» (p. 54). Repare-se que, de acordo com a mesma autora, no campo artístico (para além dos capitais escolares e culturais, são determinantes os capitais artísticos) estamos perante o exercício por excelência do poder simbólico. Nem sempre esta dominação origina a auto-exclusão dos leigos perante os eruditos (na acepção bourdiana) nos confrontos culturais; muitas vezes essa aparente auto-exclusão não passa de uma tática de defesa de uma posição dominada, que não se quer reconhecer como tal (Conde, 1987). Mas, mais uma vez, são os usos diversos que cada grupo demonstra no acesso ou na fruição dos bens culturais, quase sempre num jogo de concorrência de distinções, que provam os diferentes usos do *habitus* de cada grupo (Chartier, 2002).

Estão vistas algumas das principais propostas da antropologia e da sociologia sobre a problemática tão complexa da cultura. Talvez seja tempo agora para olhar para enquadramentos mais recentes, que novas tendências das ciências sociais vêm trazendo para este campo, em particular através do «alargamento do conteúdo semântico do conceito de cultura a todas as áreas da vida social», como refere Silva (1994, p. 17). Hoje, podemos encarar o conceito como uma designação ampla e polissémica, cuja representação e prática, os vários grupos sociais e sociedades vão construindo nos seus lugares e no seu tempo (Fernandes, 1999; Raposo, 2003; Silva, 1994). Passemos então, à análise dos contributos de Geertz (1997), Friedman (1996) e Certeau (1990).

Clifford Geertz, em textos dos anos 60 do século passado, mais tarde compilados num volume sobre a temática da interpretação cultural (Geertz, 1997), deixou-nos uma abordagem crítica da cultura, que podemos sintetizar em alguns pontos, melhor, explanando algumas ideias.

A primeira ideia é a de que os conceitos da antropologia clássica configuram aquilo a que ele chama de «pântano conceptual». Iniciada em Tylor – na primeira definição académica do conceito – a ideia de cultura enquanto todo complexo e os seus desenvolvimentos posteriores acabam por obscurecer, muito mais do que desocultar, os significados que se pretendem representar com a sua expressão. Segundo Friedman (1996), uma confusão muito

devida aos usos dados pela antropologia no século XIX, quase sempre ligada à ideia de raça, na sua fórmula alemã de *Volkgeist*.

Depois de analisar contributos diversos da sociologia e da antropologia, Geertz propõe um conceito semiótico de cultura. Para ele, e partindo da ideia weberiana de homem enquanto ser cultural «inserto em tramas de significação», a cultura deveria ser analisada não enquanto «uma ciência experimental em busca de leis, mas sim uma ciência interpretativa em busca de significações» (p. 20). Neste plano, a cultura pode ser comparada à linguagem. Também aquela, como esta, é composta por conjuntos de sistemas de signos, nos quais se movem todas as produções humanas. Só assim ela é entendida e é comunicada em interações permanentes (Pomian, 1998). As sociedades existem, tendo como suporte imaginário e simbologia. Segundo Fernandes (1999),

toda a interação social é mediatizada por gestos ou por símbolos. Desde o fundo dos tempos, o homem procura objectivar a ideação e dar forma ao seu imaginário. Desse modo, produz espontaneamente símbolos e constrói sinais, isto é, elabora a cultura. (p. 57)

Dessa forma, a cultura deveria estar sujeita a uma ‘descrição densa’, que buscasse os seus signos interpretativos, os códigos que cimentam as suas especificidades e os seus valores nos quadros sociais. Essa descrição será pormenorizada, tal como pode ser apanágio da etnografia, em contextos de observação. São esses dados que devem suportar as nossas interpretações. Mas, na verdade, as nossas interpretações não são directas. Como diz o autor, esses dados são «realmente interpretações de interpretações de outras pessoas sobre o que elas e seus compatriotas pensam e sentem» (p. 23). São meta-interpretações que colocarão, sempre, problemas metodológicos ao investigador, o qual as deve encarar não como uma actividade de observação mas como a acção de interpretação que é, de facto. Pois é a análise que deve desentranhar e desocultar as estruturas de significação que enformam as descrições da cultura.

A segunda ideia entronca no desenvolvimento da sua ideia de cultura. Se esta é vista de uma perspectiva semiótica, então assenta na acepção de que a conduta humana é baseada numa acção simbólica. Por isso, pouco interessa perceber se é ou não uma conduta estruturada, ou uma estrutura a partir da mente humana. O que interessa, para o autor, é questionar «por seu sentido e seu valor» (pp. 24-25). A cultura é vista não como algo físico, oculto na cabeça de alguém; mas sim como algo público, acção viva que se expressa em significação, já que esta última é pública também.

É neste contexto que Geertz (1997) critica a ideia, muito veiculada em particular pela teoria marxista, da cultura como realidade superorgânica ou superestrutural. Iniciada com Franz Boas, na viragem do século XIX para o XX, esta teoria pretendia demonstrar que a cultura estaria acima dos níveis infraestruturais como a economia e o social. Nascida fora daquilo que é orgânico, estaria arbitrariamente desligada daqueles que a possuiriam, como um esquema ou mecanismo com vida própria (Friedman, 1996). Seria assim uma totalidade social. Esta ideia é proveniente de uma concepção que coloca a ideologia acima dos outros fenómenos, como resultado de uma determinada partição entre classes sociais, no dizer de Chartier (2002), para quem esse ponto de vista «parece já não ser aceitável» (p. 66). Silva (1994) também corrobora esta opinião, pois considera que as estruturas sociais não podem ser colocadas dentro da ‘infraestrutura’ ou no seio da ‘superestrutura’. É preferível encará-las como «um conceito, um modo de apreender as configurações de relações e instituições sociais capaz de propor linhas de explicação das práticas que *não* passam pela divisão estratigráfica entre infra e superestrutura» (p. 43).

Para Geertz (1997), a cultura não será algo conclusivo, com finalidades próprias evidentes. Para ele esta visão é uma forma de ‘reificar’ a cultura, torná-la coisa, objecto. Daí o pouco interesse que julga ter a nomenclatura ‘objectivista’, ‘subjectivista’ ou ‘idealista’ para designar as diferentes abordagens do conceito de cultura. Nesse caminho Geertz contesta também as posições das teorias personalizadas da significação, que pretendem mostrar a cultura como resultado de fenómenos mentais.

Até meados do século XIX, a cultura era encarada como o resultado das actividades do psiquismo humano, ou ainda identificada como *cultura espiritual* (Pomian, 1998). Em contraponto, Geertz (1997) mostra o que a cultura realmente deve ser, sem se confundir com um qualquer fenómeno psicológico: «a cultura consiste em estruturas de significação socialmente estabelecidas em virtude das quais as pessoas fazem coisas tais como sinais de conspiração, ou aderem a eles, ou percebem insultos e contestam-nos...» (p. 26). A cultura não é uma entidade finalista a que se poderão atribuir relações causais de efeito. Pelo contrário, ela permanece como um contexto no qual se movem os sistemas, em interacção, de signos que se podem interpretar. Por isso, ela permite que se possam descrever analiticamente os fenómenos de forma inteligível. A antropologia não terá percebido esta noção caindo, por essa razão, amiudadas vezes na ideia da proximidade com o exótico, no romantismo da autenticidade perdida, ou escudando-se no ‘ponto de vista do autor’. Geertz esclarece que quando interpretamos a cultura de outros povos, as suas descrições devem considerar os valores que julgamos que esses povos colocam nas coisas, as fórmulas que eles utilizam para as interpretar e definir o que lhes sucede. Dessa forma, as descrições do investigador não

serão, com certeza, nativas desses povos, quer dizer que não fazem parte da sua realidade. No fundo trata-se de interpretações de outras interpretações locais, interpretações em segundo ou em terceiro grau, pois só aqueles que nos contam as suas interpretações o fazem em primeiro grau. Cabe aqui a referência a Chartier (2002) que, a propósito de um balanço sobre o papel da história no estudo das representações e das práticas culturais, considera que se deve estabelecer «o reconhecimento das práticas de apropriação cultural como formas diferenciadas de interpretação» (p. 28).

O trabalho de interpretação deve ser, pois, feito a partir das condutas sociais. Diz Geertz que é na acção social que as formas culturais encontram a articulação. E encontram-na também em determinados artefactos sociais e em alguns estados de consciência. O intérprete tem sempre possibilidade de indagar os sistemas simbólicos, no seu próprio campo, pois, como diz o autor, «temos acesso empírico a eles, perscrutando os factos, e não dispendo entidades abstractas em esquemas unificados» (p. 30). A análise cultural pressupõe-se como um conjunto de conjecturas sobre as significações disponíveis, de modo a retirar conclusões a partir das conjecturas que se apresentem como as melhores. Nunca a análise pode ser o resultado da descoberta do universo significacional ou do seu mapa incorpóreo. Pensemos, então, a cultura de outro modo: um conjunto de significações patentes em discursos, representações, práticas e comportamentos, mais ou menos culturais. Para Silva (1994, p. 85) esta questão é incontornável numa abordagem cultural, pois «o estudo social das culturas é, por definição, uma interpretação de culturas». E, neste campo, a análise cultural pode desempenhar um papel indispensável na reconstituição de vozes silenciadas ou apagadas, escondidas em condutas sociais dominadas ou folclorizadas (Silva, 1994). Na linha de Geertz, Chartier (2002) defende também esta visão e propõe «uma articulação nova entre estrutura cultural e estrutura social que é necessário construir sem aí projectar quer a imagem do espelho... quer a da engrenagem» (p. 67). A cultura não será o nível superior da sociedade, nem uma peça da cadeia que repercute o maquinismo do seu anel primordial.

Como se apresenta a interpretação das culturas numa descrição etnográfica? Geertz (1997) diz que ela apresenta três vertentes características:

- i) é interpretativa;
- ii) o que interpreta é o fluxo do discurso social;
- iii) a interpretação consiste em resgatar aquilo que é dito no discurso e fixá-lo em termos que permitam a sua consulta.

Acrescenta ainda uma quarta característica, como resultado da sua prática de investigador: a descrição deve ser microscópica.

Ao conjugarmos as duas principais ideias do trabalho de Geertz, que temos vindo a referir, fica claro a sua opção pelo conceito semiótico de cultura e, por outro lado e concomitantemente, por um enfoque interpretativo das culturas. É este conjunto que permite o olhar para uma descrição das culturas de forma enunciativa, baseada nas características atrás referidas. Esta escolha olha para a cultura de forma a não incorrer numa folclorização romantizada, ou num esquematismo classificativo das instituições, tendências que o autor considera ‘meras escapatórias’ (1997).

A significação está, hoje, no centro da ciência social, designadamente da antropologia. Geertz (1997) trata de a manter articulada com a dinâmica social, afirmando que:

manter a análise das formas simbólicas o mais estreitamente ligado aos factos sociais concretos, no mundo público da vida comum e tratar de organizar a análise de maneira tal que as conexões entre formulações teóricas e interpretações não fiquem obscurecidas com apelos a ciências obscuras. (p. 39)

O que o autor quer deixar claro é que, ao dar-se importância relevante à dimensão simbólica da acção social, não nos estamos a afastar da realidade da vida social e a entrar num mundo desprovido de emoção. Pelo contrário, o que estaremos a fazer é submergirmo-nos no seio desses problemas reais. O que interessa à antropologia interpretativa é, de facto, permitir o acesso às respostas dos outros, mais do que obter respostas às nossas perguntas mais profundas (Geertz, 1997). Abordando a questão do desenvolvimento cultural, no contexto do lazer, Dumazedier (1979) também aposta nesta perspectiva. Afirma ele que «a cultura é o conjunto das relações simbólicas do indivíduo com o mundo, a sociedade e ele próprio» (p. 183).

Uma terceira ideia, proveniente da proposta interpretativa de Geertz (1997), é a de que a cultura cresceu com a noção de lugar. Desde o iluminismo que a relação entre natureza e cultura afirmava o homem como ser unitário e universal. Um homem independente do seu lugar e do seu tempo. Foi a ideia de que o homem é directamente dependente do lugar que ocupa, que permitiu ao conceito de cultura desenvolver-se e afirmar o «ocaso da concepção do homem como ser uniforme» (p. 44). A cultura é, assim, vista como um espaço de relações, no qual se negociam interesses e posições no mundo e não como uma força monolítica que se impõe aos indivíduos. No dizer de P. Raposo (2003), o discurso antropológico deve, hoje, considerar os indivíduos como agentes sociais definidos pelo lugar que ocupam, integrando a noção do papel desse espaço. Dessa forma «a cultura não será mais essa coisa de que falamos, que encenamos, que objectificamos, mas também esse local a partir do qual falamos» (p. 335). A noção de que as representações e práticas culturais que interpretamos se configuram

no seio de um contexto, em vários planos articulados, traz-nos a ideia de uma *cultura local*: «jogo entre a cultura como *habitus*, padrão e carril de condutas, maneiras de sentir, pensar e agir» (Silva, 1994, p. 475). Essa dinâmica do cruzamento de elementos estruturais, intromissões exógenas e negociações da partilha pública, permite a aquisição de um ‘conhecimento local’, a partir do qual a interpretação se pode basear. Segundo Bruner (1997), «vivemos publicamente mediante significados públicos e procedimentos de interpretação e de negociação partilhados» (p. 24). A interpretação está assim acessível a todos, a partir de um ‘fundo cultural’ que permite os procedimentos interpretativos de uma cultura, em coerência.

Uma quarta ideia trazida por Geertz (1997) refere-se à necessidade de substituir a noção de análise estratigráfica da relação do homem com a natureza por uma concepção sintética. Quer dizer, encarar o homem não como uma camada sucessiva de factores biológicos, psicológicos e sociais (à semelhança de camadas sobrepostas de terra ao longo da evolução do solo), mas como um sistema unitário, no qual todos esses factores possam ser tratados como variáveis interdependentes. O autor considera que esta tem sido uma pecha da antropologia e que foi esse medo de encarar as particularidades culturais que levou, por exemplo, Ruth Benedict a defender a ideia de que qualquer particularidade cultural de um povo seria defensável e aceitável por qualquer outro. Relativismo absurdo, com receio de cair no historicismo (Geertz, 1997). Para este autor o que conta «é buscar relações sistemáticas entre diversos fenómenos, não identidades substantivas entre fenómenos similares» (p. 51).

No sentido de lançar ideias integradas sobre o estudo do homem, numa perspectiva de interpretação cultural, o autor propõe duas ideias:

i) A cultura compreende-se melhor, não como complexos de esquemas concretos de conduta (por exemplo usos, costumes, tradições, hábitos), mas como uma série de mecanismos de controlo (planos, receitas, fórmulas, regras, instruções, uma espécie de programas informáticos).

ii) O homem é precisamente o animal que mais depende desses mecanismos de controlo ‘extragenéticos’, desses programas culturais para ordenar sua conduta. Uma concepção de cultura que parta desta ideia dos ‘mecanismos de controlo’ pressupõe que o pensamento humano seja socialmente público, quer dizer, que se estabeleça no seu lugar natural: «o pátio da casa, a praça do mercado e a praça da cidade» (Geertz, 1997, p. 52).

Sistematizando esta visão de Clifford Geertz, a qual considera o expoente da «mais limitada versão do conceito de cultura», Friedman (1996) diz que para aquele autor a «cultura é um acervo público de um povo, um programa simbólico inscrito no tempo e no espaço social e na sua verdadeira essência» (p. 68).

O pensar do homem é visto não como o que simplesmente ocorre na sua cabeça, mas sobretudo pela noção de tráfico de símbolos significativos (palavras, gestos, desenhos, etc.) que sejam utilizados para explicitar as suas experiências. Essas fontes, nas quais o homem bebe as suas significações, são o que lhe permite orientar-se no mundo: são as estruturas culturais – sistemas organizados de símbolos significativos. Sem elas, «a conduta do homem seria virtualmente ingovernável, seria um puro caos de actos sem finalidade e de estalidos de emoções, de modo que a sua experiência seria virtualmente amorfa» (p. 52). A cultura representa, assim, através do conjunto dessas estruturas culturais, uma condição especial e relevante da existência humana. E por que razão o autor afirma as estruturas culturais como sendo extragenéticas? Bom, a razão parece encontrá-la no facto de elas serem consideradas ‘fontes extrínsecas de informação’, ou seja, estarem fora dos limites internos do organismo de cada indivíduo, no exterior dos seus genes. Dessa forma elas estão ao dispor público das escolhas e das trajectórias individuais de cada um. E são fontes de informação porque, tal como os genes, «subministram um padrão ou modelo em virtude do qual se pode dar uma forma definida a processos exteriores» (p. 91). Para clarificar a noção de modelo que, no caso, pode tornar-se dúbia, o autor defende a existência no campo analítico de modelos *de* e de modelos *para*. Depois, mostra que, ao contrário dos genes e de outras fontes informativas não simbólicas que se assumem apenas como modelos *para*, as estruturas culturais assumem um duplo aspecto: «dão sentido, quer dizer, forma conceptual objectiva à realidade social e psicológica, ao ajustar-se a ela e ao modelá-la segundo essas mesmas estruturas culturais» (p. 92).

Hoje sabemos que a cultura, de forma progressiva, se foi constituindo como um elemento decisivo na construção do homem, não se tendo instalado num animal virtualmente concebido. Ela acompanhou o seu desenvolvimento. Ao mesmo tempo que se desenvolviam as técnicas relacionadas com as necessidades primárias, a cultura foi-se impondo, sobretudo a partir do uso, cada vez mais intenso, desses símbolos significativos como o mito, a arte, ou a linguagem. Obrigado a usar a simbologia, de forma cada vez mais significativa, o homem acabou por desenvolver novas formas significativas de responder a esse novo ambiente. Esse caudal de fontes culturais permite perceber o homem como ‘ser cultural’ – regressando agora à expressão weberiana – como referimos no início da proposta de Geertz. É dessa forma que o autor conclui esta ideia, afirmando que toda a evolução humana mostra que «não existe uma natureza humana independente da cultura.... Sem homens não há cultura por certo, mas igualmente, e isto é mais significativo, sem cultura não há homens» (p. 55). Mas cabe especificar que, do ponto de vista do autor, a cultura não é perspectivada como algo geral mas sim apropriada nas suas especificidades concretas, nos seus *motus* próprios.

Retomando uma ideia de Morin, que referimos anteriormente, Geertz (1997) defende a noção da interação que, no homem, se desenrola entre duas esferas separadas: a biológica e a cultural. Compreende-se que muitos dos mecanismos que ocorrem no homem sejam biológicos, como o respirar, ou o falar, exemplos dados pelo autor. Mas, já outros dependem seguramente de estruturas culturais, como escolher este ou outro sistema económico, ou falar uma outra língua que não a nossa. Assim, é desta interação que depende o homem, encarado como um ser que também se constrói, a partir da sua escolha. Ele é também um ‘artefacto cultural’.

O homem não pode ser só definido pelas suas atitudes inatas. Também não o pode ser apenas pelas suas condutas concretas. As velhas ideias do iluminismo e da antropologia clássica não explicam, de todo, a cultura humana. Por isso, devemos procurá-la na interação entre essas duas vertentes. Uma vez no desenvolvimento do biológico ao cultural; outras na escolha das potencialidades disponíveis. Se a cultura nos formou como espécie, ela também, e ao mesmo tempo, nos definiu como indivíduos diferenciados (Geertz, 1997).

Criticando a visão sobre o homem que nos trouxeram o iluminismo e a antropologia clássica, Geertz mostra-nos que ambas as ideias caem numa certa visão tipológica, num certo tipo de homem modelar ou arquetípico que todos os outros posteriormente deviam seguir, aos quais deveriam ser comparados. Esta seria uma visão que procuraria o consenso, uma universalidade que não permite excentricidades ou individualizações. As diferenças são secundarizadas e, por isso, qualquer desvio é visto fora de um estereótipo cultural. Numa expressão, decerto feliz, o autor especifica: «O Homem com H maiúsculo ao qual sacrificamos a entidade empírica que em verdade encontramos, o homem com minúscula» (p. 57). Por isso, o que devemos procurar no homem não está nele; mas sim em todos os homens de forma variada, porque os homens são diferentes.

Fechando este aspecto que temos vindo a desenvolver, do ponto de vista da interpretação cultural, Geertz (1997) mostra como o conceito de homem que desenvolve deve ao conceito de cultura a sua verdade mais intensa. Como afirma, referindo-se à cultura:

Quando se a concebe como uma série de dispositivos simbólicos para controlar a conduta, como uma série de fontes extrasomáticas de informação, a cultura subministra o vínculo entre aquilo que os homens são intrinsecamente capazes de chegar a ser e aquilo que realmente chegam a ser um por um. (p. 57)

O que dissemos, e para concluir esta parte da abordagem da proposta interpretativa de Geertz, é que a essência do pensamento humano assenta sobretudo naquilo que o autor chama de ‘congruência estrutural’. Congruência entre processos, actividades, relações, entidades. E,

ainda, entre as estruturas e o programa que as estabelece, enquanto representação de símbolos (Geertz, 1997).

Concluindo, as propostas de conceptualização de cultura de Geertz parecem ser devedoras das ideias parsonianas de cultura. Talcott Parsons contrariou a visão corrente da cultura no seio da antropologia norte-americana – que afirmava a cultura como conduta aprendida – ao elaborar «um conceito de cultura entendida como sistema de símbolos em virtude dos quais o homem dá significação à sua própria experiência» (Geertz, 1997, p. 215). Esses sistemas de símbolos são de facto aprendidos pelo homem, mas também convencionais, produtos e factores partilhados em interacção social.

Veremos, adiante, as principais propostas oriundas do trabalho, já referido, de Friedman (1996). Numa tentativa de abordar aquilo que considera ser a desconstrução da cultura, o autor apresenta dois caminhos dos usos conhecidos da definição de cultura:

i) Um, no qual a cultura é, de certo modo, equivalente a um sistema de instintos, a um programa biológico, ideia que, segundo o autor, traduz uma reificação implícita ou mesmo uma substancialização da cultura inerente na aceção de cultura anterior.

ii) Outro, mais comum, e que parte da noção de cultura como uma cultura diferencial, que consiste na atribuição de um conjunto de comportamentos sociais e propriedades representacionais de uma dada população. Trata-se, aqui, de uma identificação do outro.

Em ambos estes usos da conceptualização de cultura, existe uma assunção comum: «a cultura é de algum modo uma entidade real existente, objecto, sistema de relações, ligadas de determinado modo» (p. 73). Neste sentido, a cultura não pode ser vista como uma prática desligada da realidade; pelo contrário, ela só é visível na realidade e de forma específica. Concordando com Geertz, Friedman reconhece que não há cultura no geral, mas somente ‘culturas específicas’. Por isso, ‘cultura’ é uma falsa abstracção da soma de culturas específicas.

A ideia de que a cultura não pode ser encarada como um paradigma da sociedade é trazida, posteriormente, por Friedman (1996). Subjacentes a esta noção estão recentes contributos que têm mostrado que o significado de cultura depende de determinadas posições sociais. A forma como os vários significados terminológicos se distribuem, relevam de relações sociais de poder e da estabilidade de posições hegemónicas; nestas, os antropólogos também assumem a sua quota-parte. Deste ponto de vista, a cultura é um produto das práticas significantes, relativamente instável. É o resultado de múltiplos actos sociais de atribuição de sentido do mundo e de variadas interpretações no seio dos membros das sociedades e entre as próprias sociedades. Portanto, mais do que simples produtos, a cultura representa o caminho pelo qual os significados são produzidos no mundo. Ou, para referenciar o conceito de cultura

que o autor considera ‘standard’, dizer que a cultura se faz a partir dos produtos resultantes dos complexos e específicos substratos dos espaços identitários, nos quais se desenrolam processos hierárquicos de socialização (Friedman, 1996).

Como vimos anteriormente, a crise do modernismo abalou a confiança social e cultural na sociedade contemporânea, originando crises de identidade e o surgimento de alternativas identitárias étnicas, locais e comunitárias. A crise civilizacional origina identidades diversas e a cultura não fica alheia a este processo de fragmentação. A fragmentação cultural não é o resultado da crise da sociedade pós-industrial, ou dos processos de desenvolvimento à escala global. Ela é resultado directo da fragmentação económica mundializada, da procura de novos centros económicos de poder financeiro ou virtual que competem denodadamente entre si. Para Friedman, «a fragmentação do sistema mundial expressa-se num primeiro nível no ressurgimento das identidades culturais locais, etnicidades e sub-nacionalismos» (p. 112). Por este motivo, em muitos locais, têm surgido muitos movimentos autonómicos, de reivindicação étnica ou de simples reidentificação cultural. Para Featherstone (1997), este aspecto também é bem claro: «Face à ameaça de desordem cultural, este sentimento pode levar a que os indivíduos se refugiem na segurança da sua etnicidade, tradicionalismo ou fundamentalismo» (p. 89). Esta noção pode ser entendida na perspectiva de que toda a cultura é sempre cultura de um grupo, que quase sempre se determina e afirma em oposição a outros (Prost, 1998).

Um dos mais interessantes contributos, incluídos no texto de Friedman (1996) que temos vindo a seguir, é a sua análise sobre o papel que a cultura desempenha no processo de construção e desconstrução da identidade. O autor diferencia três diferentes caminhos que a cultura tem tomado no sistema global. Para os tornar mais inteligíveis apresenta-os numa sequência de números romanos (I, II e III). Passemos a sintetizá-los:

i) A cultura I será o conjunto das abordagens da antropologia, que consagram uma visão da complexidade técnica, política, social e cultural dos povos. Ela refere-se à definição dos conteúdos de vida das populações externas (‘de fora’), definidas a partir da distância de ‘nós’. Trata-se de uma visão exógena sobre o outro; uma perspectiva que é o produto do sistema global que olha as periferias a partir de uma visão central.

ii) A cultura II refere-se a todos aqueles elementos que qualquer população usa no processo da sua própria identificação. A especificidade desta cultura é que ela se compõe de estruturas identitárias, em condições que permitem às populações reproduzir essencialmente condições idênticas às de muitas estranhas populações. Este tipo de cultura corresponde basicamente aos elementos mais reconhecidos na formação da identidade étnica (linguagem,

parentesco, regras sociais). Segundo o autor, a cultura II tem uma presença proeminente tanto nos períodos de expansão global, como nos períodos de contracção.

iii) A cultura III funciona como um organizador de vida global, de todos os processos, incluindo o sistema de reprodução material. Ela define-se por si própria a partir do confronto com o sistema global. Em geral, ela integra os elementos da cultura II, mas acrescenta àqueles ‘formas’ societárias diferentes que só podem existir fora do sistema presente, mas a partir dele. Esta cultura surge assim como uma ideologia política, a qual combina identidade cultural com uma definição cultural de resistência à ‘civilização’. Segundo o autor, ela floresce em períodos de contracção. Esta cultura, dadas as suas credenciais identitárias, representa um apelo muito forte à participação de pessoas que se colocam como pós-modernistas e/ou tradicionalistas. Muitas delas concretizam esse apelo.

Na sua relação no sistema global, as três culturas em interacção acabam por, em conjunto, desempenhar um importante papel na construção das identidades culturais. E o entendimento das suas relações num sistema global em crise representa uma compreensão fundamental da realidade, que até agora tem sido elidida (Friedman, 1996).

Ao concluir este aspecto, o autor considera que pensar que a cultura pode ser negociada como exercício puro e simples de criatividade cognitiva é talvez uma especificidade da modernidade capitalista. Por isso, considerar a cultura como um paradigma, ou como ‘o maior actor na arena global’, pode ser também resultado de uma identidade modernizada. Segundo Friedman, «do ponto de vista global, a cultura é um típico produto da modernidade ocidental que consiste na transformação da diferença em essência» (p. 206). Quando a diferença é atribuída para demarcar populações, teremos então cultura no singular e no plural. A partir daqui é suficientemente fácil converter as diferenças na essência, ou seja, na raça, no texto, no paradigma, no código, na estrutura, sem se perceber como a especificidade surge e se reproduz. Sem se perceber como essas especificidades pertencem ao nosso catálogo cultural.

Introduzindo outras visões sobre a cultura, podemos agora referir-nos a Michel de Certeau que, em textos dos anos 90 – individualmente ou em colaboração –, aborda as questões culturais numa perspectiva de consumo cultural. Um consumo que aduz também um conjunto de processos de produção. A sua perspectiva parte de uma noção central, ou melhor, de uma interrogação: saber se as *operações dos utilizadores* (entenda-se da cultura) se submeteram ou não a uma passividade e a uma disciplina normativa. Pretende saber se «as práticas ou ‘maneiras de fazer’ quotidianas cessaram de figurar como o fundo nocturno da actividade social...» (Certeau, 1990, p. XXXV). O seu objectivo é mostrar que a cultura pode ser explicada por *combinatórias de operações*, nas quais os utilizadores podem ser chamados

de consumidores, ainda que sob o estatuto de *dominados*, não apenas passivos ou dóceis. O autor explica o que são essas ‘maneiras de fazer’: «constituem as mil práticas pelas quais os utilizadores se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sócio-cultural» (p. XL).

Segundo Certeau, Giard e Mayol (1994) a cultura deve ser lida no conjunto das suas operações pragmáticas e não pela posse dos seus bens. Dão o exemplo da culinária, para mostrar como é possível uma arte de produção a partir de um conjunto limitado de ingredientes. Toda ela, sustentam, é uma arte de transformação, gestos, proporções.

É assim que assentam a sua visão de cultura em três ‘prioridades’: a oralidade, o operativo e o vulgar. E não se julgue, dizem eles, que esta noção apenas nos reenvia para «uma cena supostamente estrangeira, a *cultura popular*». É necessário «abater esta barreira fictícia e reconhecer que na verdade ela é questão da *nossa cultura*, sem que nós nos apercebamos» (p. 353).

O que querem dizer, então, estas três prioridades? Analisemo-las uma a uma:

i) A oralidade é o espaço essencial da comunidade. Ela continua a ser indispensável na actualidade, mesmo em sociedades em que a escrita é o elemento decisivo na representação da memória ou na circulação do saber. A oralidade mantém ainda uma função de primeiro nível na sociedade, para contrariar as estatísticas e os recursos tecnológicos das sociedades actuais.

ii) A operatividade permite novas formas de convivialidade familiar, uma espécie de pequena indústria perante a informação, a partir de objectivos e das relações sociais. A operatividade pode desenhar-se em três aspectos: um primeiro é *estético* – pois permite abrir um espaço próprio numa ordem imposta, explorando um desejo próprio transformador da linguagem comum; um segundo aspecto é *polémico* – porque a prática quotidiana permite a apropriação de um determinado nível de saber no campo social, que poderá ser usado como poder; um terceiro aspecto é *ético* – a prática quotidiana restaura, com paciência, um espaço de jogo, um intervalo de liberdade, uma resistência à imposição.

iii) O vulgar pode ser entendido como um consumo que olha os produtos de acordo com códigos e interesses particulares. E por esse motivo ela surge em muitos contextos e situações concretas. Neste sentido, para os autores (1994), «a cultura vulgar é neste campo uma ciência prática do singular, que obriga a rever nossos hábitos de pensamento onde a racionalidade científica é conhecimento do geral, abstracção feita do circunstancial e do accidental» (p. 360).

1.2. Alta cultura, cultura popular e cultura de massas

A visão de Certeau vem criar uma diferença de análise, ao deixar a problemática que vigorava a partir das divisões sociais de classe, trazendo para a luz do dia a ‘cultura do vulgar’. Para M. L. Santos (1988), esta perspectiva teórica de Certeau representa uma nova *praxis* que junta «numa mesma concepção de cultura dinâmica e actuante tanto a cultura popular como a cultura de massas» (p. 692). Vista a partir das práticas do quotidiano, a cultura passa a ser uma ‘cultura no plural’. Nesta nova conjuntura, «é dado ênfase às táticas dos consumidores de signos que manobram com as estratégias dos produtores de sentidos...» (Valade, 1995, p. 467). Os saberes ‘menores’ – normalmente fora do discurso sobre a cultura, mas providos de prática – são a reserva de ‘procedimentos’ táticos dos praticantes de cultura, os consumidores do quotidiano. Um espaço aberto para práticas culturais, de sentido emancipatório e inovador (M. L. Santos, 1988).

O reconhecimento da génese de campos culturais diversos, com especificações e dinâmicas próprias, «estilhaça, na prática, a unidade a que se referia, idealmente, o conceito antropológico de cultura» (Silva, 1994, p. 34). Parece ser interessante, introduzir aqui a concepção construtivista de Berger e Luckmann (1999 [1966]), a propósito da sua posição sobre o papel da divisão social do trabalho e da consequente especialização segmentada, que cria ‘subuniversos’ próprios de significação grupal e social. Segundo eles, «nas sociedades industriais avançadas... a competição pluralista entre subuniversos de significação de todas as espécies concebíveis torna-se a situação normal» (p. 95). Estes subuniversos tornam-se fechados para o exterior e sustentáveis. Portanto, ritualizados para os iniciados, perspectiva «relacionada com os interesses sociais concretos do grupo que a sustenta» (p. 96). Esta perspectiva de uma certa desestruturação cultural futura, como resultado das sociedades pós-industrializadas, é também colocada por Fernandes (1999). Diz o autor que se assiste a uma certa dessacralização da cultura e a uma ‘profanidade’ das sociedades e, assim, «o monolitismo cultural cede o seu lugar a um pluralismo mais ou menos generalizado, em que se combinam núcleos matriciais diferentes», os quais têm dificuldade em combinar-se de forma integrada (p. 15).

Por influência da visão marxista, a que a teoria dos campos, de Bourdieu, também deu um estímulo nada despiciendo, a cultura é lida, muitas vezes, como resultado de confrontos simbólico-culturais provenientes das posições de classe. Uma hierarquização, ou classificação, entre classes permitia a explicação das desigualdades originárias das representações e das práticas culturais, em presença nas sociedades. Se as produções simbólicas são o resultado dos confrontos simbólicos em terreno de luta social, as

interpretações das suas representações são, ao mesmo tempo, classificações sociais que as determinam (Silva, 1994). Dumazedier (1979), por exemplo, fala dos desequilíbrios permanentes visíveis entre estratos sociais, entre espaços geográficos, nas relações de trabalho, entre outros aspectos. Também Sirvent (1999) fala de uma opção de investigação por uma ‘cultura internalizada’ proveniente de incorporações de classe no quotidiano das práticas sociais e culturais de determinado grupo social, sem distorcer dinâmicas e complexidades inerentes à perspectiva. Esta ideia parte do pressuposto de que «quando os sectores populares internalizam uma imagem académica da cultura própria da classe dominante incorporam também um modelo de relações de classe dentro do mundo» (p. 109). Uma hierarquia social pode determinar, por consequência, uma hierarquia cultural. Na «realidade, o que existe são grupos sociais, que mantêm entre si relações de dominação e de subordinação» (Cuche, 1999, p. 104). Para Costa (1999a), este domínio da alta cultura não parece tão óbvio, já que a sua relação privilegiada surge em primazia com o sistema de ensino e não com a classe dominante.

As novas abordagens sociológicas da cultura têm retirado à cultura cultivada, (também chamada de erudita ou de alta cultura) a imagem predominante e exclusiva da cultura como objecto totalizante, ou como paradigma dominante (M. L. Santos, 1988), muito por obra do subsistema da cultura de massas que exerce uma pressão significativa no seio da dicotomia erudito-popular (Fernandes, 1999). Uma pressão estabelecida, sobretudo, a partir do pós-guerra e pensada para disputar o papel desempenhado pela alta cultura como sujeito da produção maciça de bens e de práticas culturais (B. S. Santos, 1997). Por conseguinte, é muito comum, ainda, a noção tripartida de cultura, no conjunto das suas três componentes: a grande cultura; a cultura popular; e a cultura de massas. Esta tricotomia tem sido o marco de referência das principais abordagens culturais, que pugnam por uma visão hierarquizada e estanque dos tipos culturais. Em texto muito conhecido na área, M. L. Santos (1988) estabelece um conjunto de reflexões que constituem segundo ela «vias para superar a aludida concepção etnocêntrica e compartimentada da cultura e possibilitar uma análise das relações entre as diversas culturas existentes numa sociedade» (p. 690). No entanto Silva (1994) continua a achar que do ponto de vista da análise do reconhecimento das culturas nas «sociedades contemporâneas, é útil a partição tricotómica, entre a cultura cultivada, a cultura de massas e de entretenimento, e a cultura popular» (p. 35). Abordagens posteriores têm clarificado as mesclas, articulações e negociações evidentes no campo das práticas culturais no espaço social. Isto independentemente das desigualdades na produção, acesso, ou fruição patentes nos grupos sociais em presença (Fernandes, 1999; M. L. Santos, 1988; Silva, 1994; Silva & Santos, 1995).

A abordagem histórica e/ou sociológica das desigualdades sociais tem colocado, quase sempre, a cultura erudita e a cultura popular em confronto quase maniqueísta, diríamos. Uma divisão que trouxe, agarrada a si, determinados ‘corolários metodológicos’ (Chartier, 2002). Segundo B. S. Santos (1997), essa dicotomia é «o núcleo central do ideário modernista» (p. 168). Uma modernidade que assenta na alta cultura a sua imagem de ‘cultura-sujeito’ e na cultura popular a imagem de uma ‘cultura-objecto’. Fernandes (1999) é claro neste propósito separador. Diz ele que se pode distinguir duas culturas: a superior, ou de elite, e a popular. A primeira é mais elevada na sua afirmação de conteúdo, nos âmbitos da verdade e da beleza; mas a sua dimensão especulativa em torno do ideal também a afasta do mundo real. A cultura popular é a obra directa dos povos, é a que emana da sua vida quotidiana e como tal é aceite e assimilada, pois «trata-se de uma cultura vivida». Para conhecer esta cultura, é preciso «aprender a sensibilidade e a mentalidade desses meios sociais, as suas crenças, as suas ideias e os seus hábitos mentais» (p. 22). Mais à frente o autor confirma, a propósito da estética popular, que apesar da homogeneização cultural provocada pela cultura de massa, continua a manter-se a «diferença entre cultura popular e cultura erudita» (p. 309). Como se entre elas apenas existisse conflitualidade e contralegitimidade e não também pluralismo e entrosamento (M. L. Santos, 1988).

Ao debruçarem-se sobre esta problemática, os estudos têm confirmado que esta oposição é mais teórica do que real (Chartier, 2002; J. T. Lopes, 2004; Silva, 1994). Essa oposição, segundo Silva e Santos (1995), não representa, de todo, as dinâmicas de dominação consentida como táctica, as acções de exclusão e de segmentação, ou as práticas de integração e de modelação. Ou, ainda, a coexistência, o «desdobramento e o entrecruzamento de modos de cultura» nas sociedades contemporâneas (Costa, 1999a, p. 176). Para M. L. Santos (1988) a relação entre as duas tradições culturais (às quais chama pequena e grande tradição) sempre foram bilaterais e bidireccionais. Apesar de assimétricas, «as trocas culturais entre uma e outra parecem ter sido relativamente fáceis anteriormente à centralização do poder político e do poder religioso na Europa Moderna» (p. 694). Segundo a autora, o jogo cultural entre as duas áreas culturais consubstancia as seguintes características:

- i) existência de intercâmbio cultural entre as duas tradições;
- ii) intercâmbio em termos de troca desigual;
- iii) utilização de jogos tácticos da pequena tradição em relação à grande tradição;
- iv) variedade das culturas populares.

Apesar de tudo, a autora considera cada vez mais difíceis os simples exercícios de classificação cultural baseados na tipologia apresentada, em parte por causa da crescente pressão da mercadorização cultural nos vários campos sociais. E isso merece que se considere

o seu apelo: «para o entendimento dos jogos de dominação e resistência simbólica se vão exigindo esquemas interpretativos cada vez mais abertos e flexíveis» (M. L. Santos, 1988, p. 695).

1.3. Interpretações da cultura popular

Antes de nos embrenharmos na chamada ‘cultura popular’, parece-nos decisivo perceber o que envolve essa entidade, tão vulgarizada mas ao mesmo tempo inóspita, que dá pelo nome de ‘povo’. O que é o povo, então?

Bourdieu (2001) integra o conceito de povo num conjunto de outros conceitos a que ele chama de ‘geometria variável’, isto é, um campo vasto que é determinado pelo jogo simbólico da distinção social. Tal como ‘trabalhadores’ ou ‘classe operária’, ou classes populares, o conceito de ‘povo’ releva da definição e da demarcação de fronteiras sociais, de acordo com o posicionamento político-social de quem as marca.

O povo é uma das palavras-chave dos contextos ideológicos nacionalistas. Normalmente a ele estão associadas as ideias de primitivismo, pureza natural e comunalismo. Deste ponto de vista, o povo seria imutável nos seus traços culturais; seria verdadeiro porque ligado à natureza primacial; e ainda seria comunitário, pois discriminaria a personalidade individual em favor de um colectivo (Félix, 2003). No seu estudo sobre a história da cultura, Chartier (2002) refere-se ao corte evidente que subjaz à noção de ‘povo’. Para ele a definição dos dicionários do período romântico fazem um corte evidente entre as noções latinas de *populus* e *plebs*. O povo seria a plebe, a arraia-miúda, o povinho, definido por defeito de nascimento ou fortuna, sem qualquer papel enquanto sujeito político. Mas o romantismo liberal colocou o povo no lugar certo. E transformou-o em arquétipo das identidades nacionais, onde mais tarde os estados-nações se plasmaram. Ao subir ao poder, a burguesia preocupou-se, de imediato, com o estudo dos ‘costumes populares’, considerado fundamental para uma identificação nacional plausível, quando ela nada tinha de próprio no seu seio (Cabral, 1991). Era preciso dar uma imagem exótica do povo e o exotismo etnográfico e ‘popularista’ da burguesia, fê-lo bem, realçando as qualidades simples e pioneiras que as classes sociais liderantes deveriam imitar. Se o povo tinha ficado para trás na história, a Revolução Francesa encarregou-se de criar a ruptura tão desejada pela burguesia nascente em ascensão: o povo passou a ser o protagonista da história. Dessa forma, não «só se colocava o povo na origem de toda a humanidade como se pretendia que a partir daí ele personificasse o futuro da humanidade» (Revel, 1990, p. 96). Mas um futuro onde estivessem alheias e esquecidas as guerras, como «uma alienação do povo que distrai ou representa» (Revel,

Certeau & Júlia, 1990, p. 71). Porque, para que o Estado pudesse aceitar o bom povo como arquétipo da nação, era preciso domesticar e controlar as seivas reivindicativas: dos artesãos na construção de uma classe opositora – a classe operária das cidades modernas e industriais; e, ao mesmo tempo, conter o radicalismo ‘selvagem’ da cultura camponesa tradicional, muito atreita a movimentações populares nos campos (Silva, 1994). Tornados marginais e residuais, o povo e as culturas populares podem dar origem à sua recuperação enquanto folclore, uma ‘beleza do morto’ para o encanto das classes dominantes e da cultura erudita (Revel & outros, 1990; Silva, 1994).

As noções de povo, que temos vindo a expressar, traduziam normalmente uma visão ‘culturalista’, quando alargada aos estudos da cultura popular, pois celebravam-na como expressão autêntica e verdadeira dos grupos e classes sociais alvo de dominação (Morrow & Torres, 1997). Para falarmos do conceito de popular, no contexto europeu, socorramo-nos das ideias de Burke (1981, citado em Félix, 2003) quando afirma que popular era «tudo o que não era entendido como sendo cultura cultivada, ou seja, a produção cultural do povo, dos pobres, dos rurais, cujos sentidos são naturais, simples, instintivos, irracionais» (p. 211). Portanto, uma definição encontrada por oposição ou por diferenciação ou distância relativamente à cultura erudita.

O que parece evidente é que o conceito de popular não é estático, antes dinâmico. Para Silva e Santos (1995), em inquérito sobre práticas e representações culturais, parece ir mudando em três sentidos: i) ao lado dos elementos tradicionais, vão sendo incorporados alguns elementos de produção erudita, chamados ao campo popular, vindos da política, da indústria, dos *media*; ii) outros elementos, antes indispensáveis, perdem esse estatuto; iii) finalmente, novos elementos, apercebidos como disruptores das identidades ditas populares, são trazidos à liça como motivo de diversidade e de actualização do popular, na modernidade. Sendo assim, o popular poderia ser definido por contraste relativamente àquilo que não o é. Ou porque parece pertencer a mundos sociais diferentes, ou porque exteriores ao contexto cultural de quem se define popular. E é claro que a definição de popular dependerá do posicionamento de quem responde sobre isso. No referido estudo de Silva e Santos (1995) parece entendível o que afirmamos. A definição de povo, ou de popular, faz-se de dois modos em clivagem: ou através da abordagem do povo como uma terceira pessoa; ou colocando o povo na primeira pessoa do plural onde o respondente também se integra. Não estranhemos, portanto, que a afirmação de pertença ao povo cresça com a idade e se afirme em estratos sociais de baixa instrução; ao invés pode diminuir nas idades mais baixas e nos níveis de literacia mais altos. Enfim, numa auto-classificação de povo, poder-se-ia afirmar, com os autores que vimos seguindo, que «são os actores de condição popular que parecem sentir-se

mais à vontade, mais no seu *terreno*, com apreciações vinculadas a qualidades éticas» (p. 97). No fim de contas, as diversas auto-definições de povo poderiam dar a entender perspectivas de continuidade e de mudança dessa entidade tão complexa. Se a definição de ‘povo’ se entrecruza nos eixos do ‘tempo’ e do ‘espaço social hierarquizado’, poderíamos estar, dessa forma, perante uma ‘história do povo’ e uma ‘política do povo’, respectivamente (Silva & Santos, 1995). Para os autores importa reter uma perspectiva de auto-identificação de ‘povo’, a partir de visões assentes nas hierarquias e desigualdades sociais. Daí as definições que se aproximam da ética e da religião; de uma imagem hierárquica do mundo; e de um certo conhecimento de classe.

O povo assume-se, assim, como um lugar de pertença, um espaço de reconhecimento, uma rede de interacções sociais de cariz popular. Mas um povo visto de duas perspectivas: ou uma comunidade unitária que não desvaloriza, mas antes aceita diversidades ténues; ou a recusa dessa unidade, delimitando o povo por atributos de situação social. O povo é, enfim, «o bom selvagem; ao fechamento cultural pode suceder-se a reserva ou o museu.... A violência mais secreta do primeiro folclorismo foi ter camuflado a sua violência» (Revel & outros, 1990, p. 59). O ‘culto castrador’ do povo, que o elegeu como objecto de ciência, permitiu que no «preciso momento em que... é perseguido com o maior vigor encontramos... indivíduos bem intencionados que se debruçam com deleite sobre os livros ou os conteúdos populares» (p. 55). O que se passou foi uma domesticação do popular, normalizado, classificado e disciplinado: purificação e controlo das práticas religiosas; imposição de modelos de pensamento e de comportamento; codificação de uma linguagem da erudição urbana. O popular, que continua pejorativo, afirma-se sem ‘identidade social específica’. O código social e cultural de legitimação e exclusão – feito pela classe dominante – ostracizou o popular. Ele passa a ser visto como «o mundo negativo das práticas ilícitas, da conduta estranha ou errada, da expressividade descontrolada, e da natureza contra a cultura...» (Revel, 1990, p. 88).

No campo das representações positivas e negativas do povo, será interessante verificar como esses dois pólos se afirmam quase sempre pela mesma via. Se, por um lado, povo é raiz e tradição, passado e costumes de antanho, algo que vem da natureza e do fundo dos tempos, por outro se verifica o facto de «a *depreciação* do povo se poder fazer também por referência à *mesma* reconstrução» (Silva & Santos, 1995, p. 105). Por certo, imagens devedoras das filosofias ideológicas e doutrinárias de um certo liberalismo, mais tarde patenteadas também pelo Estado Novo em Portugal. Como afirmam os autores, «as tradições que atribuímos, de fora, ao povo, somos nós, os que pela lógica da tradição não somos povo, que pretendemos celebrá-las e preservá-las como património e cultura. Como sucede no artesanato» (p. 105). O

que poderia, então, caber no conceito de popular? Desde logo, várias coisas, como o folclore, o artesanato ou as telenovelas, mas também novos elementos, como o rock, por exemplo. E é esse «compósito percorrido e movido por importantes tensões internas, que substantiva a cultura popular como leque de práticas e símbolos em curso nas classes populares...» (p. 82).

Uma das marcas adossadas às noções de popular e de cultura popular tem sido a ‘autenticidade’. Algumas vezes colada apenas à cultura popular rural, outras proveniente também de uma certa aristocracia rural, pré-existente à ascensão burguesa que adoptou os seus valores (Cabral, 1991). Em Portugal, o processo de folclorização assentou, muitas vezes, nesta ideia da defesa da autenticidade do popular, por oposição ao que seria inventado e contrafeito, como idioma de afirmação de uma comunidade nacional perante o estrangeiro (Alves, 2003). A desvalorização dos modos de vida das elites e a sua necessidade de afirmação prestigiante obriga a uma busca de autenticidade que só pode ser encontrada em meio exógeno. Mas essa autenticidade tanto é usada para defender os processos de tradicionalização ou de folclorização que as classes médias, de certo modo, lideram, como para os atacar, como forma de preservar outra identidade. Esta duplicidade do termo obriga-nos a assinalar que «a noção de autenticidade só faz sentido no quadro de uma lógica cultural...» (Vasconcelos, 2003, p. 478). Ora, deste ponto de vista, podemos dizer que o povo autêntico «nunca existiu fora do encantamento de quem o imaginou» (p. 480). E quem o imaginou colocou a sua subjectividade na construção de um objecto socialmente oposto. De acordo com Cunha (2001, p. 32), juntamente com as expressões conceptuais ‘tradição’ e ‘perenidade’, a autenticidade norteou os discursos do poder sobre os «retalhos periféricos da nação que, se são esquecidos ou ignorados no quotidiano, são fundamentais no plano simbólico». Segundo ele, aquelas expressões estabelecem a mitificação da pureza autêntica do popular e das suas expressões culturais, que deveria ser explicada e legitimada pelas elites políticas ou intelectuais do poder. A cultura popular seria, neste caso, um espírito da nação a pairar sobre a realidade social, mas também uma alma obscura que as elites oitocentistas tanto amavam como odiavam, pois a afirmação da sua unidade nacional deveria ser realizada pela instrução, deixando de fora a ignorância popular (Cabral, 1991; Cunha, 2001; Revel & outros, 1990). Diz-nos Cabral que, apesar de não ser decisivo para a construção do estado-nação em Portugal, o estudo dos costumes populares foi fundamental «para o desenvolvimento das imagens de nacionalidade que caracterizaram a cultura burguesa desde a revolução liberal» (p. 22). Para os românticos, a cultura popular revelaria resquícios de crenças antigas que deveriam ser estudadas, porquanto representariam potenciais bases da nacionalidade moderna, numa altura de crise e decadência de outros valores. As fontes da produção da cultura burguesa estariam na reapreciação das suas origens de autenticidade original, a ‘cultura

popular'. Como diz Ramos (2003), a afirmação e a legitimação dos estados democráticos, na Europa, foi realizada também por via da folclorização. Esta permitia a emergência da representatividade do povo, quer dizer, uma população unida em todo o território por uma vontade colectiva. Mas as vagas folclorísticas não estão isentas de intenções menos obscuras. Para Revel e outros (1990), a vaga 'folclorística' «quer situar, relacionar, garantir. O seu interesse é o reverso de uma censura: uma integração ponderada» (pp. 56-57). Assim se justificaria o desenvolvimento de uma 'ciência do povo'. Elevar, portanto, a mera curiosidade da coisa popular à justificação da 'tradição popular' foi um passo; colocar a tradição no pedestal da cultura de consenso nacional foi o que se lhe seguiu, na visão do romântico que se transforma em cientista (Ramos, 2003).

No seu estudo de interpretação da cultura popular, Silva (1994) denuncia, muito claramente, como o Estado Novo em Portugal resolveu o problema da construção social da 'cultura popular'. Segundo o autor, a génese desta construção pode encontrar-se em dois elementos: i) uma doutrinação liberal, levada a cabo pela geração fundadora que se propunha reconhecer a tradição como geradora de uma identidade nacional no contexto europeu; ii) e, posteriormente, o contacto entre a elite intelectual liberal e os sectores mais avançados de uma vanguarda operária, organizada em associações e colectividades sindicais e de bairro. O jacobinismo republicano prossegue esta linha e, mais tarde, o Estado Novo acentua esta perspectiva: num primeiro tempo domesticando e disciplinando as aleivosias de perigosidade do meio camponês; e num segundo tempo impondo uma ideologia ruralista de celebração do modelo camponês, como contraponto à conduta reivindicativa dos meios operários e urbanos. Neste tempo, contou com a preciosa colaboração da etnografia portuguesa «que, nos anos 30 e 40, não teve pejo em chegar à apologia explícita do 'primitivismo' plebeu, analfabetismo, humildade miserabilista, docilidade bovina» (p. 112). Nos seus muitos momentos históricos de exaltação e de celebração, o discurso nacionalista baseou a sua interpretação da cultura do povo a partir da tradição e da 'habitualidade' (Cunha, 2001). A prédica pretendia impor uma cultura popular nacional nova, que ainda ninguém sabia muito bem o que seria; mas que se assumia como moderna, plasmada numa certa objectificação cultural articulada pelo estado (Medeiros, 2003). Convém, aqui, explicar o conceito de 'objectificação' cultural introduzido por Handler (1994, citado em Félix, 2003). Para aquele autor, trata-se do conjunto de materializações estratégicas de conceitos importantes para determinados grupos ou contextos, sobretudo os que são mais atreitos à prática da manipulação identitária. Neste quadro, a objectificação cultural trata a cultura como coisa, como objecto natural, como entidade reificada, o que é sobretudo visível no campo do chamado 'folclore'. A cultura popular torna-se, dessa forma, um objecto construído para consumo cultural das sociedades urbanas.

Primeiro, criada no seu contexto, preferencialmente as sociedades camponesas, depois dada a uso como tradição oficial junto dos consumidores urbanos e, ao mesmo tempo, devolvendo-a musealizada ao povo criador.

Toda a etnografia portuguesa posterior irá continuar na senda da «emblemização da cultura popular, tornada cada vez mais património objectificado» (P. Raposo, 2003, pp. 332-333). E parece claro como a objectificação da cultura popular se destinava não só ao consumo cultural de uma elite social colocada no palanque do espectáculo, mas sobretudo à inculcação de uma interpretação que deveria ser assumida pelo próprio povo, arregimentado como praticante (Medeiros, 2003). O que se tratava, aqui, era de legitimar o estado através do enquadramento ideológico das classes populares, sujeitas aos padrões estéticos de exibição cultural das classes dominantes. Relação que nunca foi pacífica, por recusas de manipulação dos agrupamentos ‘folclóricos’ que já teriam conquistado algum protagonismo junto de uma certa elite urbana e popular. Então, poder-se-ia falar de diferentes visões de folclorização e de ideologia, em Portugal (Alves, 2003). Neste sentido, estaríamos perante aquilo que Hoggart (1975) refere como sendo a ‘atenção oblíqua’, modo de decifração das classes populares à imposição cultural exógena. A recepção do que lhe é estranho está sujeita a selectividade, prudência e desconfiança, criando um modelo próprio de aceitação, colocado à distância da maioria, sobretudo quando emana dos *media*.

O folclorismo, como processo de encenação da cultura popular, torna-se a forma mais significativa de controlo e regulação dessa cultura. A sua função não foi só ‘embelezar o morto’ mas sobretudo objectificar as manifestações populares como produto estético, sob o signo de uma campanha ideológica, mesmo quando disfarçadas de eventos culturais ou promoções turísticas. O processo de folclorização releva-a como verdadeira síntese do nacionalismo modernista, conjugando uma noção de cultura rural secular com uma estética moderna (P. Raposo, 2003).

Podemos dizer que a objectificação da cultura popular se fazia, quer por via do reforço conservador da identidade nacional, através do discurso das raízes identitárias; quer através de uma visão populista debruçada sobre a resistência e a militância contra a hegemonia da cultura elitista do regime. Tudo no quadro de um clima moral e político em declínio acentuado. A propósito, J. T. Lopes (2004) mostra como, em tempos recentes, o discurso sobre o património – quer à esquerda quer à direita do espectro político – ainda se mantém assente nas raízes, agarrado às essências de um passado glorioso. E que esse discurso representa a celebração da «‘cultura do morto’, em oposição aos cruzamentos ‘bárbaros’ do cosmopolitismo» (p. 152).

Olhemos, agora, do outro lado, do lado das populações – as produtoras do mundo da cultura popular. Em estudo sobre uma comunidade rural, Espírito Santo (1999) mostra como as comunidades locais não destacam a sua prática cultural como sendo significativa do ponto de vista criativo ou artístico. Antes preferem sublinhar as características de ‘autenticidade’ e de ‘antiguidade’, que o autor considera serem mais eficazes, na sua ‘perenidade’, contra «a massificação e as agressões exteriores» (p. 127). Por outro lado, a relevância do que é ‘antigo’ e ‘autêntico’ parece marcar a oposição à evolução e a resistência a intervenções exteriores na vida da comunidade. Pratica-se a encenação revivalista, encarada como preservação da tradição, mas esta preservação não passa de preservação de uma memória tradicional que se reproduz em cada performance folclórica.

De acordo com C. Sousa (2000), os anos 70 do século passado assistem a um ‘revivalismo’ exuberante da procura da autenticidade cultural nas pequenas comunidades locais, como forma de contrariar os problemas da fragmentação social, originada pela emigração, industrialização e secularização. Foi sobre este quadro que a folclorização assestou as suas baterias de afirmação ideológica e identitária (Pestana, 2003). E é natural que este revivalismo dê origem a processos de refolclorização, desde meados dos anos 80. Diferentes da folclorização passada, estas dinâmicas partem de um ‘olhar de dentro’, já sem as subordinações a matrizes ideológicas do saber erudito, e são voltadas para o forasteiro, para o turista. São agora práticas de reinvenção e recriação da tradição popular, embrulhadas como produtos culturais para os mercados cultural e turístico, servindo afirmações localistas e desenvolvimentistas, muitas vezes em contextos territoriais mais amplos (P. Raposo, 2003).

Em estudo sobre as abordagens do popular na literatura, Revel e outros (1990) questionam-se sobre o lugar do ‘autenticamente popular’. Segundo eles, alguns autores encontram o popular a partir de uma determinada literatura de elite que se teria degradado por via da sua adequação propositada ao povo, como forma de divulgação de um saber universal. Outros autores veriam o popular de forma inversa. Seria a própria literatura popular, de tradição oral antiga, que se manifestaria na clássica, dado ser a sua manifestação primeira. Nesta versão, «o popular é o ‘começo’ da literatura e a infância da cultura» (p. 62). Para os autores citados, estas referências do popular como fonte primacial «atribuem-se como objecto a sua própria origem. Perseguem na superfície dos textos, perante si, aquilo que é na realidade a sua condição de possibilidade: a eliminação de uma ameaça popular» (p. 63). Por isso, as conotações do popular ou da sua autenticidade estão quase sempre associadas não só ao ingénuo, ao primário, ao espontâneo, mas também a um território camponês. Era preciso esconder as ameaças das classes populares das cidades e encontrar um apoio no campo social oposto: as classes camponesas. Vendo estas na sua face tradicional, como opostas à

modernidade dos meios urbanos, apagando ao mesmo tempo as práticas de resistência e de dinâmica reivindicativa do campesinato. É por isso que «esse fundo popular, útil durante um tempo, torna-se suspeito à medida que vão surgindo os levantamentos populares...» (p. 50-51). Se a erudição posta ao serviço da cultura popular começou por ser conservadora, rapidamente a visão marxista tomou conta da utopia de uma relação populista entre as massas e as elites, mostrando que o saber sempre esteve ligado a formas legítimas e autorizadas do poder.

A partir de uma visão marxista do conceito de trabalho, ou melhor, de tempo de não-trabalho, Sirvent (1999) refere-nos que o termo popular se integra no que chama de ‘sectores populares’. Estes integrariam operários e grupos marginais e, às vezes, os níveis inferiores das classes médias. Nesta perspectiva, a cultura popular seria entendida como um «terreno de mobilização social e político, e como um espaço de conflito, onde as culturas constantemente se cruzam, se misturam ou chocam» (p. 102). Portanto, um conceito sujeito às complexidades de ‘popularização’ contemporânea e, na acepção da autora, um conceito que demonstra componentes de aceitação e de resistência, ponto de vista que deve bastante à perspectiva de Samuels, especialmente na definição da cultura popular a partir do seu relacionamento, permanentemente tenso, com a cultura dominante – uma relação de influência e de antagonismo. Por assim dizer, uma análise a partir do ponto de vista da luta de classes na arena cultural. Neste sentido vão também Morrow e Torres (1997), quando mostram as mais recentes reorientações dos estudos culturais, que afirmam a natureza da cultura popular enquanto espaço de resistência e de reprodução cultural.

Encaremos então a cultural popular como algo ambivalente no seu cerne; uma cultura que ao mesmo tempo que aceita, nega (Cuche, 1999). Por exemplo, Chartier (2002) mostra como as revoltas se podem inscrever no repertório mais vasto dos motivos e comportamentos partilhados pela sociedade e diz que elas não devem ser vistas só como uma forma de cultura popular de oposição dos mais desfavorecidos aos notáveis. O que acontece é que a violência foi apagada dos estudos das sociedades camponesas exactamente porque, no mesmo sentido, foi uma violência que determinou a sua submissão. Para Revel e outros (1990, p. 72), «o que permitiu a existência destes paraísos perdidos oferecidos aos letrados foi sempre a vitória de um poder», porque, no fim de contas, o que legitima a visão da cultura popular senão a nossa visão de eruditos? Por isso, se a identificação da cultura popular é construída pela erudição, como é que «a cultura popular existirá fora do acto que a suprime?» (p. 74). Assim, será sempre a violência a fundar um saber. Parece claro, então, que os historiadores da cultura popular falam a partir de um saber de catalogação e de sistematização de origem culta, mesmo quando definem a cultura popular a partir de classificações de conteúdo aparentemente de

nomenclatura mais prosaica. O que pretendem fazer senão deitar um olhar sobre a outra cultura, a cultura alheia, como forma de legitimar a coerência da sua própria? Por isso, usaram nas descrições e interpretações da cultura popular o investimento da sua autoridade, enquanto detentores de um certo magistério social e cultural (Revel, 1990). Facto que «está na origem de uma dupla coerência e de uma interdependência entre aqueles que descreveram a cultura popular e aquilo que descreveram» (p. 78). Muitos autores acabariam por defender a progressiva clivagem entre as culturas erudita e popular, vendo esta última como reprimida e marginalizada. De acordo com esta tese, os folcloristas do século XIX só teriam descoberto o encanto da cultura popular depois de esta ter sido reduzida a simples curiosidade intelectual.

Olhando a cultura popular a partir da história da produção de um certo tipo de discurso e de conhecimento, Revel (1990) estabelece a sua noção de ‘popular’ «para designar aquele conjunto de práticas que não têm um estatuto legítimo na cultura da sociedade tradicional»; práticas que se afirmavam como opostas, nos seus atributos, aos atributos da cultura estabelecida (p. 79). Nesta sequência, de acordo com Revel e outros (1990), podemos definir a raiz do nosso problema: «a cultura popular só se apreende no modo de desaparecimento porque o nosso saber nos impõe, seja como for que deixemos de a ouvir e de saber falar dela» (p. 67).

Estas visões devem muito à teoria da distinção de Pierre Bourdieu, que mostra como a descoberta e o jogo de interesses das classes dominadas, no campo cultural, aumenta em razão proporcional da sua desapossessão cultural (1996). A partir da noção bourdiana de apropriação, enquanto uso partilhado de materiais, Chartier (2002) sustenta que aquela pode permitir a invenção criadora, no próprio processo de recepção cultural e que tal perspectiva, não recusando diferenciar práticas ou distinguir modos, prefere encontrar outras lógicas para identificar as culturas populares: «caracterizar práticas que se apropriam de modo diferente dos materiais que circulam em determinada sociedade» (p. 136). Também neste campo de análise, desta feita em torno das práticas culturais populares de bairro, Costa (1999a) mostra que as formas de cultura popular mantêm ainda um formato de subordinação simbólica, mas, ao mesmo tempo, não deixam de assumir-se nas suas formas próprias de criação cultural, «de reinterpretação selectiva e utilização táctica de elementos simbólicos das culturas dominantes, quando não mesmo de resistência, alternativa ou confronto no plano cultural» (p. 175). É essa articulação que poderá determinar uma melhor análise das dinâmicas de produção cultural. Esta dinâmica é resultado dos específicos ‘capitais culturais populares’, validados nos contextos populares nos quais são accionados. São esses recursos – que o autor prefere designar como capital – acumulados, transmitidos e seleccionados que determinam critérios de ‘perícia’ e de ‘julgamento’ das práticas populares. Este jogo de domínio e resistência

parece ficar a dever-se ao facto de a dominação cultural nunca ser total e definitivamente garantida, necessitando de trabalhos de inculcação dos grupos dominantes. O que pode acarretar ‘efeitos perversos’, como podem ser as adequações culturais ou as críticas de cariz carnavalesco, porque as relações de dominação cultural necessitam de outro olhar analítico diferente daquele que se debruça sobre as dominações sociais. As «relações entre símbolos não funcionam segundo a mesma lógica que é a das relações entre grupos ou indivíduos» (Grignon & Passeron, 1989, citados em Cuche, 1999, p. 105).

Parece então lícito afirmar duas lógicas correntes e concomitantes da cultura popular: uma sujeição a lógicas de dominação cultural e de classe; e, ao mesmo tempo, uma estratégia de aquisição e apropriação de oportunidades por elas veiculadas. Relativamente a este confronto, Cuche (1999) defende a ideia de duas teses que correm em paralelo sobre a cultura popular, ambas a evitar. A primeira, que chama de minimalista, não reconhece as qualidades de imaginação e de criação cultural dos dominados. As práticas populares resumir-se-iam a simples alienações das classes populares, sendo a verdadeira cultura a praticada pelas elites sociais. A segunda, que chama de maximalista, encara a cultura popular como autónoma e independente da cultura dominante, à qual nada parece dever, por isso se reivindicando de igualdade ou mesmo de supremacia. Ora, parece viável entender-se a cultura popular como espaço de mestiçagem cultural e de intercâmbio, por isso nem totalmente dependente, nem totalmente autónoma. Mesmo quando construída sob o signo da dominação social, devemos vê-la como uma resistência à cultura de dominação erudita, às vezes provocatória, outras vezes comedida, muitas vezes de mau gosto (Cuche, 1999; M. L. Santos, 1988; Vale de Almeida, 2004). Neste campo, M. L. Santos refere-se às intenções subversivas de muitas das práticas culturais populares, permeadas pelo princípio do ‘mundo às avessas’, sobretudo em contextos parodiantes e carnavalescos. Chartier (2002) é claro neste aspecto quando acentua a matriz carnavalesca das representações populares, quer naturais, quer sociais: uma «cultura carnavalesca encarada como o ‘seio maternal’ de toda a expressão popular» (p. 57).

Vejamos, por agora, o que diz M. L. Santos (1988), chamada à colação neste assunto, quando mostra a importância de «esquemas interpretativos cada vez mais abertos e flexíveis» na análise desta problemática (p. 695). O que nos diz a autora é que, entre a pequena (cultura popular) e a grande tradição (cultura erudita), existia uma interdependência recíproca, assente no jogo dinâmico da resistência versus inovação, como um centro e uma periferia que mudassem de lugar conforme as circunstâncias. Só que o tráfico de influências entre elas sofreu alguns revezes, sobretudo «quando a Reforma, a Contra-Reforma e a centralização do Estado convergiram na criação de novos instrumentos para um exercício mais eficaz da autoridade» (p. 696). E é evidente que esta hierarquia centralizada de poder vai exercer sobre

a pequena tradição popular uma violência política e cultural, que de início se impõe, segundo a autora, através de uma ‘violência total’ e, depois, por meio de uma ‘violência simbólica’. Cabe, posteriormente, à sociedade de ‘corte’ cavar um fosso civilizacional entre as duas tradições culturais, o qual só terminará aquando dos movimentos românticos europeus produzidos durante o século XIX. De acordo com M. L. Santos (1988), é «conhecida a explicação da génese do romantismo a partir da insatisfação de grupos cujas reivindicações de poder não logravam ser satisfeitas sem destruir o regime...» (p. 697). O surto de primitivismo cultural e a busca do mito do ‘bom selvagem’ começa aqui.

Olhando para a situação coeva da cultural popular, após a ruptura entre a grande e a pequena tradição, M. L. Santos (1988) mostra como alguns autores respondem que ela «sobreviveu, ou amordaçada no que tinha de rebelião e reproduzindo-se até aos nossos dias, adulterada sob o controlo e a tolerância das autoridades..., ou preciosamente cristalizada em remotos lugares...» (p. 698). Outros autores dirão que «a cultura popular não fica confinada a esta concepção restritiva de cultura pré-industrial..., mas alarga-se e actualiza-se...» (p. 698). Portanto, devemos encarar as estruturas culturais não como formas imobilizadas, mas sujeitas a processos complexos de evolução e de mudança cultural, nos seus contextos específicos.

Segundo Vasconcelos (2003), no Antigo Regime o que prevalecia era um certo ‘hibridismo cultural’, como forma de consumo de práticas culturais da grande e da pequena tradição. Esse era um privilégio das classes dominantes que usufruíam dos vários tipos de práticas culturais de forma diferenciada, exercendo esse papel como forma de dominação. Posteriormente, com uma crescente distinção social, o romantismo acaba por ser contagiado pelas culturas populares, encaradas como formas autênticas dos valores originais das elites. Mas o que estas acabaram por desenvolver foi um processo de encenação e de espectacularização das marcas culturais populares, não como forma de renovar a cultura popular, mas sim como processo de emblematização e identificação nacional dos seus regimes sociais. Encenar o povo, para dá-lo em espectáculo às elites modernas e urbanas, através da recriação erudita da cultura popular. Nesta construção, os intelectuais desempenharam um papel fundamental, sobretudo na caução desta visão simbólica. Idealizar o popular, mas apenas por meio do monólogo elitista (Alves, 2003; Félix, 2003). Mas se o povo não fala, na sua cultura pode, ao menos, cantar. E o prazer que é experimentado «pela auréola ‘popular’ que cobre essas melodias inocentes está precisamente na base de uma concepção elitista da cultura. A emoção nasce da própria distância que separa o ouvinte do suposto compositor» (Revel & outros, 1990, p. 53).

As culturas populares não funcionariam, assim, só em processo de contestação, mas também em ‘repouso’, e, por isso, devemos encará-las como um conjunto de estratégias de

relação com a cultura dominante, mais do que uma forma de resistência permanente à dominação (Certeau, 1990; Cuche, 1999; Roche, 1998). Para este último autor, «é o esquecimento da dominação, e não a resistência à dominação, que torna, para as classes populares, possíveis actividades culturais autónomas» (p. 111). O que pode explicar, em parte, a resistência cultural nas sociedades camponesas. Por sua vez, Certeau (1990) encara a cultura popular como um conjunto de procedimentos quotidianos, práticas culturais que designa como ‘artes de fazer’. Essas artes, aparentadas ao *bricolage*, derivam do uso dado aos consumos e da maneira como se lida com eles. Por isso, define a cultura popular como sendo uma ‘cultura de consumo’. As práticas e procedimentos quotidianos seriam, assim, um processo de consumo-produção cultural, pouco visível, porque no fundo nocturno da actividade social, mas ainda assim existente nas camadas populares. O problema, neste caso e segundo o autor, deriva do facto de os grupos sociais populares estarem já marcados negativamente por uma certa singularização ou folclorização que os levaria a encarar, apenas, como reveladores de sintomas da produção cultural popular. E, na verdade, parece ser o contrário o que transparece: muitas práticas quotidianas, como o ler, o falar ou o cozinhar e ainda outras ‘maneiras de fazer’, são de cariz tático, são astúcias quotidianas e relevam de saberes antigos. Para o autor, «do fundo dos oceanos às ruas das megalópoles, as tácticas apresentam continuidades e permanências» (p. XLVII). ‘Gosto de necessidade’, como lhe chamou Bourdieu (1996), que considera a estética popular como fundada na afirmação de continuidade da arte e da vida, na qual a forma se subordina à função. Nas classes populares, diz ainda o mesmo autor, é vulgar a tendência para substituir, por bens vulgares, os bens de luxo das classes dominantes. Mas não se pense que a estética popular, ou ainda e sobretudo uma certa auto-exclusão em emitir juízos estéticos, seria uma forma de disposição dominada dos contextos populares. Pelo contrário, e de acordo com Conde (1987), essa auto-exclusão estética parece ser determinada por uma táctica de «contorno dos efeitos de dominação... pelos mais destituídos dos instrumentos de percepção legítimos...» (p. 60). A mesma autora, em trabalho diferente (1998), defende que, «só na perspectiva das identidades e das práticas (quotidianas ou rituais)», as culturas populares conseguem escapar ao domínio simbólico do modelo cultural dominante (p. 98).

Silva e Santos (1995) mostram, relativamente a este aspecto, como as novas gerações introduzem mudanças geracionais dos consumos culturais nos quotidianos populares, como resultado dos efeitos das transformações sociais. A este propósito, Jean (1990) refere que a cultura popular, apesar de subjugada pela preponderância do escrito, mantém elementos de um certo renascimento porque tem «as suas raízes na vida profunda dos indivíduos e das sociedades» (p. 129). As práticas culturais populares podem assim emergir como totalidade

evidente no espaço social, em contraponto às visões hegemónicas da erudição exógena. Como diz Bakhtine (citado em Silva, 1994), nesta perspectiva as culturas populares adquirem «valor estético e de concepção do mundo» (p. 126). Muitas vezes estas duas lógicas estão presentes, face a face, em contextos de construção e de representação da cultura popular, umas vezes aparentemente coincidentes, outras claramente antagónicas (Pestana, 2003).

Observando os debates em torno da cultura popular, efectuados pela historiografia francesa, Revel (1990) chama a atenção para dois vícios de análise que lhe parecem ter comprometido a qualidade do debate. O primeiro é resultado de uma tautologia na definição do termo ‘popular’, feita a partir de povo e vice-versa; o segundo foi o de encarar a produção cultural como o resultado das distinções económico-sociais, excluindo-a de qualquer autonomia. Contra uma certa vertigem populista, o autor demonstra como a cultura popular é mais facilmente designada de ‘culturas do povo’; portanto, não objectos em si mesmas, mas encaradas como traços identitários de determinados campos culturais em permanente recomposição e mudança. E é sobre todo o campo cultural que se deve procurar entender essas estratégias culturais mutantes e híbridas, na procura de definição do popular.

Para facilitar a abordagem desta problemática, Silva (1994) apresenta quatro dimensões que permitem a identificação das classes populares. Um termo no plural que lhe permite debruçar-se, com mais clareza, sobre esse universo impreciso, em permanente evolução e mudança de fronteiras (Silva & Santos, 1995). Vejamos, segundo a tese do autor, o que seriam as ‘classes populares’:

i) as classes mais penalizadas pela estrutura de distribuição de forças, recursos e poderes, agrupadas em modalidades variáveis e que prevalecem em cada espaço social e em cada tempo histórico;

ii) as classes que nos surgem na posição de dominadas, considerando os modos de dominação político-social que prevalecem em determinados contextos;

iii) as classes que integram grupos ou membros que se identificam por via de traços identitários comuns entre si e distintos de outros grupos e que se interpretam na condição de populares;

iv) as classes que se definem pela pertença popular, com referências a instituições, práticas e símbolos passados, sedimentadas nas culturas e nas sociedades tradicionais, nas quais os mais velhos representam o papel dos mais ‘populares’.

É no cruzamento destas quatro dimensões, de acordo com uma concepção ‘pluridimensional’ das classes sociais que, segundo o mesmo autor, se pode encontrar a definição de ‘classes populares’. Em particular, na última dimensão referida – a da memória social presente no espaço rural tradicional – que, de acordo com Silva (1994),

acentua a pertença ao universo popular, como ele tende a ser correntemente representado – por associação ao espaço rural tradicional – dos velhos, dos camponeses, dos analfabetos, dos membros das culturas da oralidade e do gesto, da pequena produção para a subsistência, das rotinas e saberes centenários. (p. 139)

É assim que um olhar actual sobre o problema da cultura popular deve ser lançado de forma a consubstanciar três processos paralelos: em primeiro lugar considerando a emergência, na cena social, das chamadas massas populares; em segundo aspecto tendo em atenção o processo relacional que os meios intelectuais entreteceram a propósito desse novo actor social; e, por último, os processos de legitimação política e social que estado e instituições foram desenvolvendo, de modo a configurar uma forma reconhecida e demarcada de ‘cultura popular’ (Silva, 1994). Esta será, então, uma abordagem que, segundo o mesmo autor, pretenderia estabelecer uma articulação crítica entre duas perspectivas correntes na investigação da cultura popular: ou encará-la como um universo autónomo de quaisquer lógicas de dominação, ou, pelo contrário, partir da sua prática como uma cultura dominada. Parece, de todo, significativo encarar o conceito de cultura popular como um conceito teórico pertinente, pese embora a necessidade de uma constante relativização epistemológica. Quer dizer, pensar o conceito numa amálgama de práticas diversas e plurais, sujeitas a recriações e negociações numa permanente lógica de dominação e resistência. Para Silva (1994), as práticas culturais populares não se definem e desenvolvem de forma similar ao processo oposto da cultura superior ou de elite. E, percebendo isso, se entende, também, como a apropriação de elementos culturais populares pela produção simbólica legítima configura «um processo de *culturização* ou *estetização*, por exemplo de artes e técnicas tradicionais, utilitárias ou decorativas» (p. 117). E, na sua prática representacional, também a cultura popular se manifesta tentando converter a multidão no seu público, a massa no seu auditório. Resumindo, o autor sistematiza o conceito de cultura popular como o conjunto de «universos de sentido, padrões de conduta, práticas e obras propriamente culturais, intrinsecamente associados à condição e à acção da multiplicidade de actores, individuais e grupais, presentes num certo espaço-tempo social» (p. 119). Portanto, «duas realidades cruzadas: a construção social de um imaginário e de uma rede associada de produtos e instituições; a pluralidade de disposições, práticas e identidades culturais de grupos e actores de condição popular» (p. 130).

Esta clarificação conceptual permite-nos não incorrer nalgumas certezas aparentes: a de que a cultura popular é o resultado de sobrevivências camponesas, mesmo em meio urbano; ou a de aquela se conforma a um resíduo estrutural do *habitus*. Parece, então, melhor

procurar-se resposta numa dinâmica que consagre a relação ambivalente entre padrões culturais construídos localmente e o seu cruzamento interactivo com os modelos culturais populares exógenos. (Costa, 1999a; Silva, 1994). Nesse pressuposto, a cultura popular pode ser analisada do ponto de vista do cruzamento entre as práticas simbólicas do universo das classes populares e as construções identitárias exógenas ao seu próprio campo. Algo que não esgota o objecto de análise, pois não só assistimos a uma grande diversidade de percepções e representações do que é a cultura popular, mas também porque «há todo um trabalho social de reinterpretação e reelaboração das imagens da cultura popular...» (Silva & Santos, 1995, p. 58). E é, exactamente, no campo das classes populares que se assiste ainda a elaboradas versões do processo de reinterpretação da cultura popular. Estas reinterpretações não estão sujeitas só ao mercado de produção e consumo dos bens culturais, originando uma certa folclorização e patrimonialização da tradição. Para além da reprodução autárcica renovada da cultura popular, veiculada muitas vezes por formulações exógenas, aquela é sujeita a reinterpretações sucessivas dos seus actores e agentes; por vezes dando origem a actos de refundação das culturas populares (Espírito Santo, 1999; Silva & Santos, 1995).

Sirvent (1999) fala-nos de uma certa duplicidade da cultura popular, a qual mantém componentes de solidariedade e de resistência, ao mesmo tempo que desenvolve práticas discriminatórias. Também no campo da chamada mercadorização da cultura popular, prática já antiga, se encontram representações que conjugam o verbo resistir: são os próprios praticantes quotidianos, que afirmam os valores de solidariedades e acções colectivas já perdidas, agora transmutados para o espectáculo e para a festa paga. Resistência à mercantilização, mas ainda resistência ao domínio externo na hegemonia do popular. Vários processos se conjugam, sob a acção de um certo ‘redobramento simbólico’ que depura acções disciplinadoras anteriores. Depois da hegemonia da visão erudita, romântica ou nacionalista, são agora os novos agentes culturais os que determinam as lógicas de produção recriada da cultura popular como oferta à escala local e regional (Silva, 1994).

Questionando as delimitações historiográficas sobre a cultura popular, Chartier (2002) refere a oposição entre letrado e popular como uma das vertentes de análise que os historiadores exploraram. Nessa perspectiva, a cultura popular seria composta pela literatura e pela religião populares e sempre definida por oposição à cultura erudita. A cultura popular não seria outra coisa senão «aquilo que é considerado popular no campo da história intelectual» (p. 55). Ora, esta perspectiva de delimitação traz o problema de deixar de fora formas híbridas de manifestações populares, provenientes de várias fontes. Por exemplo, Conde (2003) dá conta da permeabilidade da poesia popular por via da poesia letrada ou erudita. Também Pestana (2003) mostra como os populares se apropriam das definições

eruditas e exógenas do que é a música tradicional e das formas de a interpretar. As práticas das camadas populares seriam, assim, de caracterização híbrida (Medeiros, 2003). Por outro lado, o papel das interdições e dos estímulos do poder religioso ou secular também desempenhou uma função decisiva na miscigenação de práticas culturais. Outra ideia é a de que a cultura de elite também se apropriou e reinterpretou a chamada ‘cultura popular da praça’. A propósito, Vasconcelos (2003) dá conta de que o movimento romântico valorizou excessivamente a incompletude civilizacional, olhando para as manifestações populares como expressão de uma ‘naturalidade bruta’, algo anterior à cultura, cuja corporalização exaltou os estratos sociais eruditos e de poder. Essas práticas culturais corporalizadas poderiam representar o regresso aos valores primaciais das elites burguesas que enformaram o romantismo.

Chegados aqui, poderíamos afirmar, com Chartier (2002, p. 56), que «saber se pode chamar-se popular ao que é criado pelo povo ou àquilo que lhe é destinado é, pois, um falso problema». Pondo em destaque a noção clássica de cultura popular, e olhando-a numa perspectiva histórica, Chartier (2002) sujeita-a a três dúvidas fundamentais:

i) em vez de ver a cultura popular como o resultado de clivagens culturais e hierarquias sociais, melhor será reconhecer «as circulações fluidas, as práticas partilhadas que atravessam os horizontes sociais» (p. 134);

ii) em vez de encontrar a especificidade radical da cultura popular em textos próprios, é preferível reconhecer que todos «os materiais portadores das práticas e dos pensamentos da maioria são sempre mistos, combinando formas e motivos, invenção e tradições, cultura letrada e base folclórica» (p. 134);

iii) ao invés da oposição entre popular e letrado «prefere-se o inventário das divisões múltiplas que fragmentam o corpo social» (p. 134).

Ora, é exactamente por aqui – na consideração de uma complexa diversidade do que enforma a cultura popular – que Silva (1994) acaba por destrinçar claramente uma ‘grande cultura popular’ e uma ‘pequena cultura popular’. Esta última, que nos interessa sobretudo na nossa investigação, apresenta, segundo o autor, algumas características fundamentais: i) organiza-se num território normalmente regional; ii) provém de uma estrutura organizativa quase amadora de agentes culturais locais; iii) aposta na afirmação solene ou prosaica de uma ‘ideologia da cultura popular’ (uma visão estruturalista, de acordo com Morrow & Torres, 1997); e iv) mostra uma grande elasticidade entre os papéis dos agentes-actores ou do público-povo.

Estamos a verificar como a cultura popular é alvo de olhares diferentes que lhe dão um cariz complexo, aberto à polissemia e a ambiguidades semânticas (Cuche, 1999).

Sistematizando as abordagens da cultura popular, Silva e Santos (1995) criticam as visões redutoras da mesma: ou olhada exclusivamente como invenção folclórico-política, como uma forma de «fugir à complexidade do problema teórico e prático da cultura popular... apenas conseguindo ver nela um objecto museológico e histórico-etnográfico» (p. 115); ou vendo nela um produto de moda da cultura de massas. Pelo contrário, preferem encarar e reconhecer a plasticidade das configurações sociais que dão corpo às práticas culturais populares, nas quais os actores vão redefinindo e reinterpretando as suas representações sociais. E, por conseguinte, de um ponto de vista dinâmico, deveremos entender a cultura popular como um processo social, olhando a mesma na sua diversidade plural. A cultura popular será melhor entendida se a sua interpretação for elaborada a partir do quadro de relações sociais que se estabelece face às culturas populares.

A verdade é que os estudos sobre a temática da cultura popular têm sido marcados pelo peso do modelo que temos vindo a analisar, «modelo, que coloca o ‘povo’ do lado do passado e da tradição – quer dizer, nos seus termos de referência, na imobilidade, inércia, resistência, elementaridade, arcaísmo, fases primitivas e ultrapassadas da evolução para o progresso» (Silva, 1994, p. 105), deixando de fora, tendencialmente delimitadas, «as práticas actuais, a vida *quotidiana* das classes populares do *agora* coevo do analista» (p. 105).

Como interpretar, então, de forma analítica a cultura popular? Silva (1994) dá-nos uma pista: partir da experiência prática e pública das dinâmicas convergentes da cultura popular. Assim, teremos em atenção:

- i) as sistematizações das culturas populares, assentes numa oposição dualista entre dominantes e dominados, iludem as condições de inquirição dessas articulações;
- ii) as ambivalências presentes nas expressões, práticas e representações da cultura popular, são a configuração de uma lógica determinante nos padrões de acção dos seus imperativos culturais;
- iii) o local como investimento das práticas corporalizadas, numa estética partilhada na sua proximidade simbólica;
- iv) encarar a cultura popular, não como subproduto de dominação, prática imune à mesma ou ainda resistência àquela, mas sim como cruzamento de todas as ligações possíveis.

Enfim, interpretar a cultura popular como «apropriação selectiva e mudança adaptativa, retradução das influências e inculcações, produção do novo a partir da recepção de bens e valores propostos-impostos» (pp. 457-458).

CAPÍTULO 2

AS TRADIÇÕES POPULARES

NA ARENA GLOBAL

2. AS TRADIÇÕES POPULARES NA ARENA GLOBAL

2.1. Identidade cultural na modernidade

Tal como vimos atrás com o conceito de cultura, o conceito de identidade é marcado pela dificuldade intrínseca na sua definição. A sua marca principal é a polissemia, já que muitos sentidos emergem dele, de acordo com os tempos e os espaços de análise. A psicologia explica a identidade estabelecendo a ligação entre as componentes psicológicas e sociais do indivíduo. Para Cuche (1999), a identidade «exprime a resultante das diversas interações entre o indivíduo e o seu meio social ambiente, próximo e distante» (p. 124). Essa identidade social é-lhe atribuída pelas suas diferentes pertenças, quer sejam de carácter sexual, étnico, nacional, etário, ou outras. A identidade revela o indivíduo no sistema social e permite que ele se mostre como tal, de forma consciente (Cuche, 1999; Espírito Santo, 1999), mas ela é também apanágio dos grupos, para além dos indivíduos considerados de *per si*. É a identidade que permite a distinção entre os grupos, os quais se assumem pelo sentido de pertença e pela distinção que afirmam pelo confronto entre si. A identidade cultural é, dessa forma, uma categorização de distinção entre nós e eles, uma forma de inclusão e/ou exclusão (Cabral, 1991; Cuche, 1999). Esse confronto assenta, quase sempre, na utilização de diferentes estratégias identitárias como mecanismo de predominância e de hegemonia cultural e social (Costa, 1999a).

Sobre a questão das identidades importa referir o que sobre elas escreveu Edgar Morin (1975). A propósito, opinava que a afirmação das identidades se efectuava já em moldes diferentes das sociedades de primatas. Se nestas as identidades eram imediatamente desenvolvidas pela pertença próxima de um grupo, nas sociedades actuais elas são dadas «pelo e no conjunto dos fios noológicos que ligam o indivíduo à sua parentela real e mítica, e que dão a uma cultura a sua identidade singular» (p. 164). Para o autor, estes caracteres noológicos são constituídos pela linguagem, pelos mitos, pelos deuses e pelos ritos, entre outros aspectos, e são eles que definem a identidade de cada indivíduo e de cada sociedade no seu desenvolvimento, bem como pelo confronto com outras culturas estranhas.

Há quem estabeleça separações entre diferentes concepções da identidade cultural. Por exemplo, Cuche (1999) apresenta o que chama de concepções ‘objectivistas’ e concepções ‘subjectivistas’ da identidade cultural. No primeiro grupo, o das concepções objectivistas, estão as teorias que defendem a dependência da identidade cultural a partir de determinados

objectivos e características determinantes do seu desenvolvimento, como, por exemplo, a religião, a cultura, a língua e o território. Objectivando, afirma o autor:

i) A identidade depende do grupo original de pertença do indivíduo, ou seja o seu fundamento está nas ‘raízes’, nas origens. A identidade é algo que está pré-determinado na natureza, que não deve evoluir e à qual o indivíduo deve aderir sob pena de se desenraizar e marginalizar. É uma espécie de genética da identidade que obriga a uma ‘naturalização’ da pertença cultural.

ii) Noutra visão, de carácter ‘culturalista’, a identidade não procede de um legado biológico mas de uma herança cultural emanada do seu grupo e do processo de socialização que o constituiu. O peso do modelo cultural é de tal modo forte que obriga o indivíduo a agir em consonância com ele, e por essa razão a identidade cultural também lhe é predestinada e invariável.

iii) Outras teorias, ditas ‘primordialistas’, consideram que é a pertença ao grupo étnico que determina a identidade. É o grupo étnico que promove a essência dos comportamentos, atitudes e valores dos seus membros, porque ele é o elemento primordial, a origem estruturante de todos os laços identitários. Como tal, esta identidade também está definida desde o princípio e por isso sujeita a perenidade.

No oposto crítico destas teorias, surgem as teorias subjectivistas que apontam o dedo ao carácter imutável da identidade cultural e afirmam que esta não pode ser pré-definida, atribuída de uma vez por todas e rígida. Ao contrário, pensam que a identidade etnocultural «não é mais que um sentimento de pertença ou uma identificação com uma colectividade mais ou menos imaginária» (Cuche, 1999, p. 126). Para eles contam mais as representações dos indivíduos sobre o que pensam ser as suas identidades, apostando numa certa escolha arbitrária das identificações. Segundo o autor que estamos a seguir, a abordagem subjectivista revela e bem o carácter variável da identidade, mas ela também cai num exagero: a da excessiva efemeridade da tradição, quando a sabemos muitas vezes estável.

Ao sistematizar a noção de identidade, devemos referir-nos à visão de Fredrik Barth (1969, citado em Cuche, 1999), segundo a qual a identidade é uma construção social e como tal sujeita ao trabalho dos actores sociais em determinados quadros sociais, dos quais emanam as práticas e as representações sobre a identidade. Se assim é, então as identidades nascem do mecanismo de relação social que se estabelece entre os indivíduos. Ao confrontarem-se com outros grupos, os membros do grupo seleccionam os traços que lhes permitem consolidar a sua pertença, estabelecer trocas sociais e distinguir-se dos outros (Roche, 1998). A identidade é assim «um modo de categorização utilizado pelos grupos para organizarem as suas trocas» (p. 127). Por isso a diferença identitária não é resultado da diferença cultural, mas sim

consequência das interações de diferenciação grupal de cariz relacional. É assim que a «identidade se constrói e se reconstrói constantemente no quadro das trocas sociais. Esta concepção dinâmica de identidade opõe-se à que faz dela um atributo original e permanente, insusceptível de evolução» (p. 128). A identidade assim considerada pode ser vista mais como ‘identificação’ do que como ‘identidade’, porque resulta muito de compromissos estabelecidos com as situações concretas, sempre sujeitas ao poder da legitimação da identidade mais forte; uma verdadeira ‘parada de lutas sociais’. De acordo com Bourdieu (1980, citado em Cuche, 1999) «só os que dispõem da autoridade legítima, quer dizer, da autoridade conferida pelo poder, podem impor as suas próprias definições de si próprios e dos outros» (p. 129). Em busca da história das identidades sociais e culturais, Roche (1998) mostra como aquela é também, e sobretudo, a história «da relação das forças simbólicas e reais entre dominados e dominantes, da aceitação ou rejeição dos valores de uns pelos outros... uma história da liberdade e da sujeição» (p. 46). Para Cuche (1999) «a identidade é sempre a resultante da identificação que nos vemos ser imposta pelos outros e da que nós próprios afirmamos» (p. 136). Ela funciona de modo dependente dos interesses sociais dos grupos na sua afirmação identitária em confronto com os outros.

Pelo que acabamos de referir, não é difícil constatar que a definição da identidade tem um elevado pendor estratégico. Ela é mutante e não constitui uma solução definitiva, por isso é mais um meio para atingir um fim (Cuche, 1999). Esse pendor advém do facto de as suas características se basearem numa dinâmica flutuante e multidimensional, que permite a assunção de identidades mistas, duplas ou sincréticas. O conceito de estratégia explica, de forma clara, as variações e recomposições identitárias (Costa, 1999a; Cuche, 1999). O primeiro destes autores, em estudo sobre as sociedades de bairro – portanto em contexto diferente, mas em tudo relevante para esta investigação – mostra como são usadas diversas estratégias identitárias na relação entre grupos diferenciados, no âmbito da produção de práticas de produção e de consumo cultural. E que é nessa articulação de «níveis e influências recíprocas que se poderá encontrar uma das chaves decisivas para a decifração das dinâmicas de produção social da identidade cultural...» (p. 39). Na verdade, a prática da identidade acaba por englobar tanto os aspectos do consumo de elementos identitários como o acto da sua própria produção (Friedman, 1996). Para este autor, é certo que as diferentes estratégias de identidade, que partem sempre de um contexto local, bem como as suas formas de consumo e de produção, têm emergido na interacção entre ambas na ‘arena global’. Por exemplo, Fentress e Wickham (1994) referem, a propósito de estudos sobre as memórias camponesas, que os «camponeses... tendem a realçar a sua identidade social local mediante imagens de resistência ao Estado» (p. 121). Podemos afirmar, assim, o destaque das culturas locais como

‘desafio do lugar’, que obrigam a globalização cultural muitas vezes a reterritorializar-se e/ou a descontextualizar-se, originando muitas facetas de ‘identitarismo renascente’ ou o estímulo de alguma ‘contra-resposta identitária’ (Conde, 2003).

Temos tratado de uma visão que defende o ‘sincretismo’ da formação da identidade cultural. Por isso, podemos dizer que permanece uma certa ambivalência no jogo de representações sobre a identidade e, por outro lado, uma certa selectividade nas referências simbólicas que são afectas àquela. A selectividade que opera sobre a memória social é explicada pelo uso de determinadas memórias partilhadas no grupo, aquando da construção das identidades culturais, bem como nas relações sociais que aquelas estimulam em confrontos com outros grupos (Costa, 1999a). As memórias mais utilizadas e profundamente conservadas pelos grupos são aquelas que estão ligadas «a padrões de identidade mais profundos» (Fentress & Wickham, 1994, p. 122). Por isso podemos afirmar, com Friedman (1996), que a construção do passado é um acto de identificação própria, que para o autor deverá ser interpretado como autêntico, quer dizer, como uma relação existencial entre os sujeitos e a constituição de um mundo com significado. Uma relação que é fortemente sistémica. Por isso, a constituição identitária é ‘um jogo de espelhos’, elaborado de forma muito séria. Quer dizer, o passado não se impõe, como tal, na prática identitária do presente; são os sujeitos que no presente ‘mascaram’ o passado na prática da sua identidade social. Segundo Silva (1994) é, muitas vezes, a festa comemorativa e o rito que são usados para contrariar a desestruturação do passado no futuro, almejando, no presente, a adaptabilidade e a plasticidade das referências globais da reconstrução identitária. Só dessa forma a identidade colectiva será marcada pelos quadros de referência mais próximos.

Para Cuhe (1999), este jogo entre a pluralidade da identidade, dada pela diversidade de elementos apropriados da história dos indivíduos e a sua unidade proveniente da síntese desses elementos, é semelhante ao modelo das bonecas russas que se encaixam umas nas outras.

Friedman (1996), numa acepção pós-modernista da cultura, define a identidade, a que chama ‘civilizacional’, como «um repertório de estruturas de comportamentos, maneiras, regras e ideias que definem as propriedades de um centro em relação a uma periferia...» (p. 81). Mais uma vez, esta noção encerra a ideia de que a identidade surge como uma construção que nasce de um trabalho de distinção entre o centro legitimador e a periferia que pode ser, entre outros aspectos, a natureza, a cultura tradicional e o selvagem. Nesta perspectiva, a identidade é também uma questão de *empowerment*. Este conceito pode muito bem ser detectado nos casos em que muitos povos têm vindo a ser privados da sua auto-identificação, sendo habitualmente identificados por outros (Friedman, 1996).

Podemos dizer, então, que qualquer processo de identificação consubstancia uma diferenciação, porque a primeira medida da estratégia identitária é estabelecer distinções perante o outro, afinal, marcar uma fronteira social que não se ultrapassa. Uma fronteira simbólica, definida não pela diferenciação etnocultural mas por traços culturais específicos mobilizados para a diferença, uma espécie de ‘marcadores’ identitários (Cuche, 1999). Uma fronteira que, como todas as outras, contém em si a possibilidade de se ultrapassar, por exemplo através de trocas compromissórias entre os grupos.

Para se entender melhor o campo das identidades, vários autores falam ainda em identidades de classe, de género, étnicas, regionais ou nacionais (Costa, 1999a). Ou ainda de identidades individuais e identidades colectivas (Fernandes, 1999). No entanto, Berger e Luckmann (1999) acham preferível falar da existência de identidades sociais específicas, produzidas por homens e, por essa razão, põem em causa as chamadas ‘identidades colectivas’, preferindo «‘tipos’ de identidade, que são reconhecíveis em casos individuais» (p. 179). Identidade como «fenómeno que emerge da dialéctica entre indivíduo e sociedade», situada no tempo histórico e enquadrada no universo simbólico (p. 180). Também Fernandes (1999), ao falar de identidades colectivas, diz que «é apenas por analogia, enquanto ‘personalização’ de uma formação social... [porque] a identidade aparece como uma estratégia usada pelos indivíduos e os grupos para a realização dos seus objectivos» (p. 49).

As questões da identidade – sobretudo enquanto busca e consolidação de uma identidade nacional, quase sempre suposta como as raízes da ‘cultura nacional’ – tiveram como promotor social o estado-nação da modernidade (Ramos, 2003). Em contextos de domínio da burguesia, a identidade surgiu sempre como uma ‘ambivalência’, dado que se, por um lado, a classe dominante procurava definir e legitimar a identidade nacional, ela mesma se colocava fora desse passado de raízes identitárias, porque moderna e, por isso, descontextualizada (Cabral, 1991). O mesmo autor refere que a busca da identidade nacional exercida pela burguesia foi sempre contraditória. Por um lado, a autenticidade era procurada na ancestralidade da cultura popular; por outro, a burguesia desdenhou de forma paternalista dessa cultura. Porque se «a essência ‘autêntica’ da nacionalidade deva ser encontrada no povo, o verdadeiro conhecimento da nacionalidade... é um privilégio burguês» (p. 19). Por isso, a identidade nacional viveu sempre sob o dilema de ter sido uma identidade que a burguesia procurou inventar, que mais tarde precisou de ser reinventada e se possível desinventada, conforme os interesses políticos e científicos dominantes em cada época. Neste processo, os historiadores desempenharam um decisivo papel (Costa, 1999a; Cunha, 2001; Ramos, 2003). Para Alves (2003), a discussão destes fenómenos de construção do estado-nação, a partir da estruturação de identidades, deve ser vista de acordo com o conceito de

Benedict Anderson de ‘comunidade imaginada’: porque «os indivíduos que formam uma nação não se conhecem todos entre si, mas imaginam-se em comunhão» (p. 192). O trabalho de construção de uma certa identidade nacional tem sido realizado, no caso de Portugal e segundo Félix (2003), por duas áreas científicas de peso que muitas vezes andaram de mãos dadas: a história, que «procurava tecer a razão estruturante da grandiosa nacionalidade» e a etnografia «que procurava tecer o carácter de uma nação...» (p. 210). Já Costa (1999a) se refere a este assunto falando do «fabrico sistemático e da inculcação alargada de uma configuração ideológico-cultural, alicerçada em dois pilares» (p. 32); exactamente, uma visão da História e uma simbologia do povo português. Aquilo a que ele chama a *tese da manipulação* simbólica. Nos discursos mais recentes da política portuguesa, os valores do património, da arte e da ciência têm andado a par na justificação histórica da nação, sendo acompanhados, e bem, por uma certa musealização do ‘povo’ como entidade comunitária de cariz operacional. Uma imagem histórica de ‘povo, virtuoso e religioso’, na acepção de Chartier (2002), que habita a aldeia rural, arquétipo da verdadeira identidade onde o estado se plasma, como se subentende das palavras de Félix (2003). No património, sobretudo, assenta a substância das origens, das ‘raízes’ de uma certa identidade, conceito mobilizado pelos vários espectros sociais e políticos de acordo com as épocas históricas (J. T. Lopes, 2004).

No contexto da formação e consolidação do estado-nação em Portugal, a identidade foi sempre marcada pela sua dependência de uma procura da autenticidade, da genuinidade (Costa, 1999a). De acordo com Cabral (1991), a autenticidade foi definida «tanto por referência ao que é único para um povo como ao que tem uma já longa existência» (p. 17). Como sabemos, no contexto português, a verdadeira ‘autenticidade nacional’ deveria ser procurada entre o povo, sobretudo rural e nunca entre as classes urbanas e modernas. Era aquele que mantinha costumes populares ‘autênticos’, porque ancestrais, que o avalizavam como cultura específica portuguesa (Cabral, 1991); uma cultura popular como ‘idioma de afirmação’ da identidade nacional (Alves, 2003).

A propósito desta questão, e em particular da ‘luta’ pela autenticidade, Friedman (1996) refere que o consumo da identidade é sempre estabelecido pela negociação entre uma auto-definição e as possibilidades disponibilizadas pelo mercado capitalista no sistema global. Para ele, «o acto de identificação... é num determinado sentido um acto de pura autenticidade existencial» (p. 104). Mas no campo em que a autenticidade precisa de obter símbolos produzidos pelo mercado exterior, aí a «autenticidade é subjugada pela objectificação e potencial descontextualização» (p. 104). E, por essa razão, a colocação de uma identidade no mercado pode vir a criar efeitos de desautenticação, se não tiver a ancoragem de projectos de autenticação mais profundos.

A complexidade das relações entre a memória social e a formação das identidades culturais ou, noutro sentido, a associação entre cultura e identidade são aspectos destacados por Costa (1999a) e por Cuche (1999). Podemos aperceber a cultura como factor de identidade, através das memórias que se guardam na experiência dos indivíduos; ela funciona aqui como mediadora, entre o indivíduo e a experiência própria, mas também como mediadora na comunicação entre os indivíduos nos grupos (Prost, 1998). Para Cuche (1999), a cultura pode existir sem consciência identitária, porque depende de processos inconscientes, ao passo que as estratégias identitárias têm o poder de modificar culturas. Nas ciências sociais, «o conceito de identidade cultural caracteriza-se pela sua polissemia e o seu carácter fluido» (p. 124). A identidade cultural também não é definível de uma vez por todas e, por isso, o seu estudo deve procurar mais os processos do que as verdades. Para Friedman (1996), a cultura é equivalente a uma ‘especificidade’, como uma estrutura que expresse as estratégias de consumo que permitam a definição de um espaço específico de identidade. Neste campo, Pierre Sansot (1980, citado em Fernandes, 1999) diz que a construção da identidade passa por «balizar um território onde possam reconhecer-se», através de uma quotidiana sociabilidade que ritualiza frequentemente gestos e imagens (p. 120).

Como poderemos ver, por agora, a questão da identidade cultural nos tempos que correm? Nos tempos da «incompletude de um processo inacabado... hibridez e dessincronismos dos seus vários tempos cruzados...» (Conde, 2003, p. 59).

Como vimos, uma das características da modernidade é o crescente processo de individualização dos indivíduos nas sociedades. Se nas sociedades tradicionais os indivíduos se encontram vinculados de forma estreita às comunidades, só mais tarde, após o Renascimento, é que se inicia um processo complexo de ‘individuação’, de separação do indivíduo dos ‘ligames’ sociais. Este processo faz com que as sociedades actuais sejam cada vez mais individualistas, a partir daquilo que Simmel (1989, citado em Fernandes, 1999) chama de «igualdade natural dos indivíduos», construída a partir de desigualdades artificiais e sociais (p. 33). Segundo o autor, mecanismo de individuação aberto ainda às relações sociais e à solidariedade e individualismo, puro desprezo pelos padrões sociais colectivos e primado da divisão social do trabalho. Mas, ao invés, este processo também estimula o seu contrário, isto é, uma dinâmica social que vai afirmando a diferença, não a partir do padrão tradicional comunitário mas assente na libertação de uma individualização universal. A propósito deste processo, fala de um novo ‘tribalismo’ que assenta em valores arcaicos como a religiosidade tradicional e o localismo ou comunitarismo. Esse tribalismo busca vivências de solidariedades antigas, através de novas formas de relação ou associação, no quadro de uma sociedade cada vez mais individualizada e desumanizada (Fernandes, 1999).

A chamada crise de identidade, que não deixa de ser uma crise cultural, é vista por Bovone (1997) como «um trabalho contínuo da identidade sobre si própria» (p. 110). Para esta autora, isto deve-se ao facto de a identidade desenraizada ter o condão de ser reflexiva, isto é, ser capaz de auto-interrogar-se num permanente processo de busca de sentido. A reflexividade, de que falamos, é uma categoria «referente a um processo indistinto de construção e reflexão sobre a realidade» (p. 109). E, tal como em todos os campos identitários, a identidade encontra-se sempre em recomposições permanentes (Fortuna, 1997). Em conjunto com a reflexividade, a ambivalência constitui a outra face da identidade pós-moderna. É na identidade que a ambivalência encontra o seu ‘lugar íntimo’ (Bovone, 1997). A propósito de um estudo sobre a cidade, Fortuna (1997) discorre sobre esta questão referindo que «a ambivalência da identidade da cidade decorre, em primeiro lugar, do facto de ser forjada localmente, mas estar sujeita ao reconhecimento público do exterior onde tende a estabilizar» (p. 232). Para Friedman (1996), por exemplo, os mecanismos de contraste usados nas estratégias identitárias de povos e grupos sociais relevam menos da diferença cultural do que da sua posição global no mercado de consumo. Os processos que geram os contextos nos quais se pratica a identidade constituem uma arena global de potencial formação de identidades, um palco que vive da interacção entre práticas específicas locais e dinâmicas globais identitárias. Para ele, o contraste identitário pode ser qualquer uma destas «inversões simétricas: consumo da modernidade versus produção da tradição; centrado no outro versus auto-centrado; peregrinação a Paris versus luta pelos direitos da terra» (p. 113). Para Silva (1994), por exemplo, estes contrastes podem configurar movimentos de reconstrução identitária: «por articulação à integração no espaço social global, o movimento de readaptação selectiva que se faz por translacção das referências matriciais» (p. 402). Essas recriações das raízes identitárias surgem a partir de reconfigurações dialécticas que questionam o fazer e o refazer histórico quotidiano, quase sempre sob pressão de dominações identitárias exógenas.

Podemos fechar este ponto dizendo que à modernidade tem cabido um papel de nostalgia do passado, sempre em paralelo com uma busca do devir em aberto, talvez como uma «espécie de resposta defensiva para a ansiedade da identidade descontínua» (Conde, 2003, p. 60).

2.2. O processo de invenção das tradições locais e a destradicionalização

Um estudo interpretativo da cultura, e em particular sobre a cultura popular, tem esta inevitabilidade de se cruzar com a questão da tradição, ou das tradições, se quisermos ser mais exactos. É vulgar que os discursos actuais sobre a cultura popular entonem forçosamente na tradição, sendo este conceito o ponto de ancoragem de grande parte das práticas comemorativas, ou de quase todas as políticas centrais, regionais ou locais para a área da cultura (Connerton, 1999; J. T. Lopes, 2004). Começemos por ver a abordagem do conceito, a partir de diferentes autores.

Em trabalho de meados dos anos 60 do século passado, Leroi-Gourhan (2002 [1965]) trazia, no âmbito do simbolismo dos ritmos e das formas, uma ideia de tradição como memória operatória. Esta memória assumir-se-ia como vital para a sobrevivência humana e, por esse facto, era inscrita como ‘capital colectivo’, enquanto «programas vitais de carácter tradicional» (p. 25). Como é que o autor explica os planos em que se desenvolveria o comportamento operatório do homem? Distingue três planos, que se articulam proporcionalmente:

i) O primeiro é um plano profundo, uma espécie de cenário no qual a educação inscreve os dados da tradição; trata-se de comportamentos automáticos ligados à natureza biológica do homem, como, por exemplo, as atitudes corporais e o comportamento alimentar ou sexual.

ii) O segundo plano é resultado de uma acção maquinal, provinda da experiência acumulada e da educação, expressa pela gestualidade e pela linguagem; não se trata de um plano automático, porque nele já intercede uma confrontação simbólica.

iii) O terceiro plano entra já no campo da lucidez da linguagem quer esta actue como reparadora ou facilitadora de qualquer ruptura operatória.

A abordagem que Giddens (1998) faz da tradição, coloca-a no confronto epistemológico entre as culturas tradicionais e a modernidade. Assim, o autor afirma:

Nas culturas tradicionais, o passado é respeitado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um modo de integrar o controlo reflexivo da acção na organização espacio-temporal da comunidade. É um meio de lidar com o tempo e o espaço, que insere cada actividade ou experiência particulares na continuidade do passado, presente e futuro, sendo estes, por sua vez, estruturados por práticas sociais recorrentes. (p. 26)

A noção de tradição não é reconhecida como tal nas sociedades tradicionais. É uma definição exógena, trazida pelo corte que a escrita estabelece a partir do olhar de outras culturas, que lhes permite separar o tempo passado do tempo futuro, dada a sua reflexividade. E, por isso, é capaz de distinguir tradição de ‘apropriação reflexiva do conhecimento’. Mas não pensemos que pelo facto de nas sociedades tradicionais não se diferenciar o espaço-tempo e de este surgir sempre articulado como marco social de referência, que a tradição seja por isso estática. A cada nova geração que assume a continuidade da herança cultural, é preciso estruturar modificações, adaptações e reinvenções a cada novo contexto social. Para Leroi-Gourhan (2002), essas mudanças são dadas pelo ‘progresso’, o qual deve andar a par com a prática da ‘rotina’. Esta é que permite a sobrevivência do grupo, a partir de um corpo de tradições próprias que acompanham o indivíduo desde o seu nascimento. Para o autor, a tradição é biologicamente indispensável à espécie humana, como para outras espécies o é o código genético. Parafraseando Ruth Benedict, Espírito Santo (1999) mostra como a cultura desempenha um papel decisivo no processo de transmissão da tradição, ao contrário da função biológica, como se considerara antes. Uma ideia que se articula com a de Connerton (1999) quando este refere que existe um «reconhecimento específico de que só podemos transmitir uma tradição se conseguirmos interpretar essa tradição» (p. 110). É a linguagem que serve para a sedimentação da realidade e das tradições e da sua transferência para novas gerações. Ela realiza-se através de fórmulas simples e de símbolos, sendo necessário pessoal transmissor e pessoal receptor, que interprete o ‘conhecimento’ tradicional (Berger & Luckmann, 1999). Por isso, os autores referem que «qualquer tema significativo que assim abranja esferas da realidade, pode ser definido como um símbolo, e o modo linguístico pela qual se realiza esta transcendência pode ser chamado de linguagem simbólica» (p. 51). Acontece que muitas vezes a tradição é quebrada, quer seja porque a transmissão não se processa devido a circunstancialismos locais (é o caso, por exemplo, de memórias difíceis de suportar); quer porque as transformações sociais obrigam à perda de significado actual em novos contextos (Fentress & Wickham, 1994).

Fentress e Wickham (1994), neste campo, defendem a importância da oralidade nas sociedades de escrita, justamente porque a comunicação partilhada no espaço público é realizada por essa via. Segundo eles, «nenhuma sociedade é uma cultura inteiramente letrada» e, por isso, a distinção entre oralidade e escrita é uma distinção inútil (p. 122). Para estes autores é preferível a distinção «entre estruturas narrativas estáveis e formais e outras mais informais» (p. 123).

Por isso, segundo Giddens (1998), a tradição mantém-se activa em contextos sociais de modernidade. O autor defende que a falta de instrução «combinada com a inércia do

hábito» permite à tradição manter-se residualmente nas sociedades modernas, mas enquanto «tradição justificada é uma tradição mascarada e só recebe a sua identidade da reflexividade do moderno» (p. 27). O que permite às sociedades esta justificação reflexiva e selectiva, de um presente sobre um passado conhecido e reconhecido no seu valor, é a utilização do que o autor chama de ‘historicidade’. Para Conde (1998), esta presença das tradições na modernidade são «reflexos arcaicos no imaginário moderno»; ou surgem como «devir técnico da memória», que recupera e legitima os modos de vida insignificantes do passado como reserva de «estatuto significante» (p. 99). A tradição surge, aqui, como ‘ponto de vista’, quer dizer, ela representa uma abordagem selectiva de elementos significativos do passado que possam perdurar de forma inovadora no presente e no futuro. Isto porque se considera que a tradição não é, de facto, um valor absoluto em si mesma (Fortuna, 1997). Pelo contrário, as tradições devem ser encaradas como ‘construções simbólicas’, projecções de sentido sobre determinadas realidades sociais e que, como tal, estarão inevitavelmente sujeitas a revisão (Cunha, 2001). Revisões que se podem pautar tanto pela idealização, quanto pela objectificação, ou ainda por uma depuração das tradições que as dicotomizam em ‘boas’ e ‘más’ tradições (Cunha, 2001; Félix, 2003; Silva, 1994). A noção de tradição, enquanto projecção de sentido, é relevada também por Friedman (1996). Para este autor, o facto de as tradições se apresentarem como o disfarce de produtos em mudança constante, de acordo com as circunstâncias correntes, determina que elas sejam «uma projecção socialmente organizada de um presente em mudança permanente sobre um suposto passado» (p. 139).

Em estudo, no quadro do processo de folclorização em Portugal, sobre os mecanismos pelos quais os grupos de dança etnográfica procederam à selecção e consolidação dos traços tradicionais na dança e no traje, Seromenho (2003) aborda uma destas visões da tradição actual. Para ela, a maioria dos ranchos folclóricos perfilha a visão da tradição «como um corpo isolado e concreto de práticas e traços culturais herdados, que chegam até nós sem nunca terem sofrido alterações» (p. 250). E, a partir desta circunstância, a autora questiona: «mas não será antes a tradição um processo de construção simbólica contínuo, que chega até nós depois de sucessivas reinterpretações? Não será a tradição um processo interpretativo, que atribui significados actuais a elementos do passado?» (p. 250). Deste modo, a vida social não será transmitida a partir de um passado absoluto, mas sim reconstruída, ‘reciclada’, de acordo com os contextos sociais emergentes. Alguns dos elementos tradicionais serão seleccionados para serem preservados e assim tornar-se-ão, inexoravelmente, ‘estereótipos’ da tradição. Ainda a propósito deste tipo de tradições folclorizadas, Branco (2003) dá conta de várias fases de ajustamento da tradição, em que esta se constitui como um processo cíclico e dinâmico de reinvenção e de refundação apostada e plasmada num momento célebre do passado.

Na verdade, e de acordo com Fentress e Wickham (1994), independentemente de os grupos considerarem as suas tradições como «um conjunto de histórias divertidas, talvez como uma lição moral a extrair», elas não deixam de ser ‘ficções’ (p. 42). Aqui, o nosso interesse é perceber, sobretudo, como os grupos se situam perante os seus contextos tradicionais, na aceitação de alguma autoridade das suas tradições, ao interpretá-las e usá-las como fontes de conhecimento. Para os mesmos autores, a arrumação das memórias tradicionais dos povos não determina o que é historicamente conhecido e aquilo que é simplesmente ficcional. Essa «arrumação apenas define o estatuto social da tradição... revela os sentimentos e crenças do grupo, mas não o passado» (p. 100).

Para Giddens (1998), a quem voltamos, a tradição é um dos vários contextos da pré-modernidade. Ela representa uma «maneira como essas crenças e práticas estão organizadas, especialmente em relação ao tempo», no quadro do conceito de ‘tempo reversível’ de Lévi-Strauss, que justifica a temporalidade da repetição, lógica decisiva da tradição (p. 73). Assim, o tempo passado é integrado, com a repetição, no tempo presente, numa espécie de movimento circular e rotineiro. É devido a esta característica que a «tradição, em suma, contribui de forma básica para a segurança ontológica na medida em que mantém a confiança na continuidade de passado, presente e futuro e relaciona essa confiança com as práticas sociais rotinizadas» (p. 74). É nessas práticas, rituais e comemorativas, que a memória das tradições orais é normalmente contextualizada (Connerton, 1999). Para Fentress e Wickham (1994), essa contextualização é conseguida pelo apoio de várias técnicas mnemónicas formais, por especialistas como são os guardiães da memória local, ou pela utilização de «receptáculos conceptuais que ordenem e armazenem a memória» (p. 102). No âmbito deste ponto de vista, Silva (1994) aposta na ideia de reversibilidade da tradição. Para ele «a tradição propõe uma ligação coerente entre duas reversibilidades, a longa duração da instituição e a duração da rotina, que permite controlar simbolicamente a irreversibilidade entrópica do destino pessoal» (p. 239).

A abordagem que temos vindo a fazer sobre as visões da tradição deve muito, tanto do ponto de vista epistemológico como do ponto de vista interpretativo, aos estudos publicados sob a égide de Eric Hobsbawm e Terence Ranger (1984). Nesse quadro, é possível estabelecer um caminho para perceber que grande parte das práticas e das acções que nos habituamos a considerar antigas e coevas dos nossos antepassados, oriundas do fundo dos tempos, não passam, isso sim, de tradições inventadas. A invenção das tradições é um processo que perpassa por muitas práticas fabricadas e, posteriormente, institucionalizadas, e ainda por aquelas que surgiram de forma indefinida no tempo e no espaço (Hobsbawm, 1984a). O autor caracteriza a tradição inventada como

um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas [sic]; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (p. 9)

Para que fique claro o significado de tradição, o autor distingue-a de costume e de convenção ou rotina.

O costume é uma prática repetida, uma espécie de carril de conduta que regula as acções ao longo do tempo. Não pode ser fixo e a sua variabilidade permite a sua adaptação a cada novo tempo. Segundo o autor, o costume, nas sociedades tradicionais, «tem a dupla função de motor e volante» (p. 10). Apesar da sua similitude com o passado ele não pode dar-se ao luxo de ser invariável. Fica claro que a tradição é o oposto. Inventada ou não, ela pretende manter uma fixidez relativa ao passado, que deve reproduzir e repetir ciclicamente de forma ritualizada e formalizada. Se o costume não impede a inovação e a mudança, a tradição procura o contrário. Por exemplo, a propósito da imposição das tradições em África, Ranger (1984) dá conta da enorme ‘rigidez’ das tradições europeias que se tentaram impor em troca dos costumes locais. O que a legitima e estabelece a sua força é justamente a conservação da ‘tradição’. Quase sempre esta ligação da tradição ao passado é feita de forma muito artificial. Para Hobsbawm, o que torna a invenção da tradição um assunto interessante é «o contraste entre as constantes mudanças e inovações do mundo moderno e a tentativa de estruturar de maneira imutável e invariável ao menos alguns aspectos da vida social» (p. 10).

A diferença entre tradição e convenção e rotina faz-se pelo facto de que as últimas não integram «nenhuma função simbólica nem ritual importante» (p. 11). Estas redes de convenções e rotinas estabelecem-se com a organização social e técnica, para facilitar determinados automatismos de procedimento, e podem ser modificadas sempre que a prática corrente as justifique. Para o autor, «tais redes de convenção e rotina não são ‘tradições inventadas’, pois suas funções e, portanto, suas justificativas são técnicas, não ideológicas» (p. 11).

Desta forma, o processo de invenção das tradições, segundo Hobsbawm (p. 12), «é essencialmente um processo de formalização e ritualização» que entronca sempre no passado, mesmo que se manifeste apenas pelo fenómeno recorrente da repetição. Este fenómeno é extremamente complexo, pois não é claro como surgem os elementos simbólicos, ritualizados; mais simples de identificar é quando a tradição é criada de raiz e de forma pré-

concebida, planeada e claramente justificada. Sabemos que em todos os tempos históricos e culturais se manifesta o aparecimento de novas tradições inventadas, mas em particular o autor sugere que a invenção da tradição surge mais frequentemente em determinadas situações: em geral «quando ocorrem transformações suficientemente amplas e rápidas tanto do lado da demanda quanto da oferta» (pp. 12-13). Fentress e Wickham (1994) confirmam esta ideia, ao mostrar que a memória e a tradição parecem sujeitas às leis económicas da oferta e da procura. As tradições que sobrevivem e se reproduzem são as que se manifestam ritualmente adequadas à identidade e à coesão do grupo. São aquilo a que os autores chamam uma versão ‘ecotípica’ da tradição.

As novas tradições são uma manifestação da era moderna e têm surgido sobretudo nos últimos 150 anos de modo mais intensivo. Ranger (1984) refere as décadas de 1870/80/90 como as épocas de maior florescimento das tradições europeias inventadas, por vários grupos e classes sociais, numa altura coincidente com a penetração europeia em África. Esta situação põe em causa a ideia feita de que as tradições eram apanágio das sociedades ditas tradicionais e não ocorriam nas sociedades modernas. Na verdade, as velhas tradições das antigas sociedades souberam manter-se, na mistura com as novas tradições e não foram totalmente substituídas ou abandonadas, muitas vezes servindo de modelo para novas invenções (Hobsbawm, 1984a). Enfim, o repertório disponível de velhas tradições servia de base à invenção de novas tradições: «práticas tradicionais existentes – canções folclóricas, campeonatos de ginástica e de tiro ao alvo – foram modificadas, ritualizadas e institucionalizadas para servir a novos propósitos nacionais» (p. 14). Particularmente a história assume, aqui, um importante papel, na tentativa de estabelecer uma memória de coesão grupal, que permita a identificação com o passado. Só que, muitas vezes, o que a história determina não é o mesmo que se conserva na memória popular. Para o autor, que vimos seguindo, a nitidez dos elementos de invenção correspondem «àquilo que foi selecionado [sic], escrito, popularizado e institucionalizado por quem estava encarregado de fazê-lo» (p. 21). Ora, percebe-se o papel da história na legitimação oficial, diríamos ‘verdadeira’, das tradições; o passado serviu sempre, por via de heróis, dinâmicas e factos, para dar brilho e fulgor à tradição que se inventa e se quer consagrar. Sempre se fez, é tradição! Mas é esse discurso repetido que mostra muitas vezes a dubiedade da asserção e que põe em causa a legitimidade da tradição.

Há uma posição, a que Connerton (1999) chama de ‘posição histórica’, que defende que os ritos tradicionais devem ser estudados não só através da sua estrutura interna, mas sim olhados sob o ponto de vista da sua contextualização histórica. Para aquela posição, «todos os

rituais, não importa quão venerável seja a ancestralidade que lhes é atribuída, têm de ser inventados em alguma altura» (p. 58).

É pelo que atrás se afirma que alguns autores respondem ao questionamento sobre se as tradições são verdadeiras ou falsas; a este problema, alguns respondem afirmando que essa dúvida não tem qualquer sentido. Por exemplo, Seromenho (2003, p. 251) afirma: «Se tradição genuína é a que nos foi transmitida do passado sem ser alterada, então todas as tradições são falsas. Se por outro lado afirmarmos que as tradições são sempre definidas no presente, então, todas as tradições são verdadeiras».

Hobsbawm (1984a) separa as tradições ‘genuínas’ das tradições inventadas. Diz ele que não «é necessário recuperar nem inventar tradições quando os velhos usos ainda se conservam» (p. 16). Na sequência desta ideia, critica os movimentos sociais que defendem a restauração das tradições, normalmente herdeiros da tradição liberal ou romântica do século XIX, comuns entre os intelectuais. Para o autor, eles «nunca poderão desenvolver, nem preservar um passado vivo... estão destinados a se transformarem em ‘tradições inventadas’» (p. 16). Ao colocar em causa as práticas tradicionais antigas que determinavam os vínculos sociais de coesão, a ideologia liberal, no século XIX, abriu caminho a fornadas sucessivas de tradições inventadas. Esta explosão da tradição é resultado da emergência social e hierárquica das classes médias, que precisaram de assumir um papel de prestígio social e para isso precisaram de o adquirir consumindo elementos da tradição (Ramos, 2003). Mas mesmo estas novas tradições, concomitantemente com as velhas, foram de certo modo rejeitadas por todos aqueles que acreditavam nas verdades do Iluminismo (Hobsbawm, 1984a). Este autor classifica as tradições inventadas na pós-Revolução Industrial em três categorias sobrepostas:

- i) as que estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais;
- ii) aquelas que estabelecem ou legitimam instituições, *status* ou relações de autoridade;
- iii) aquelas cujo propósito principal é a socialização, a inculcação de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento.

O autor considera que as duas últimas categorias são certamente inventadas; mas destaca a primeira como aquela que perdurou e prevaleceu, pois encarna em si os sentidos de identificação grupal, comunitária ou institucional. Assim, pode tornar-se evidente uma certa «preponderância das tradições inventadas ‘comunitárias’» (p. 18), diferentes das velhas práticas tradicionais, menos marcadas. O autor estabelece exactamente uma diferença clara entre práticas antigas e inventadas. Para ele, «as primeiras eram práticas sociais específicas e altamente coercivas, enquanto as últimas tendiam a ser bastante gerais e vagas quanto à

natureza dos valores, direitos e obrigações que procuravam inculcar» (p. 19), o que não quer dizer que os rituais de afirmação das tradições inventadas não fossem compulsórios. Mais do que a definição de regras e normativos, o elemento crucial da invenção residia na sua colagem a outros sinais que continham, à partida, uma forte carga simbólica e emocional, por via da sua universalidade. Mas esta luta entre as velhas e as novas tradições acaba por ser favorável às primeiras. Por um lado, as tradições inventadas só ocupam uma pequena parte do espaço livre, aberto com a decadência das velhas tradições; por outro, porque o passado deixa de ser o modelo de afirmação das novas tradições. As muitas tradições inventadas nos dois últimos séculos, pese embora o papel da ideologia na afirmação das sociedades modernas, têm uma menor influência na vida dos indivíduos e dos grupos sociais se comparadas com o peso das velhas tradições das sociedades agrárias, por exemplo (Hobsbawm, 1984a). É por estas razões que Friedman (1996) considera a invenção das tradições uma ‘espada de dois gumes’. Para o autor, aqueles que criticam a assunção da continuidade cultural fazem-no ao mesmo tempo que, implicitamente, repreendem aqueles que se poderiam identificar com as fantasias culturais actuais.

A produção maciça das tradições, segundo Hobsbawm (1984b), dá-se entre os anos 1870-1914, portanto no período que antecedeu a I Guerra Mundial. Neste período conturbado de mudança social, o autor distingue dois tipos de invenções: i) as oficiais, invenções oriundas do sector político, de estados e movimentos políticos organizados; ii) as não-oficiais, que também designa de sociais, oriundas de grupos sociais espontâneos e sem orientação política, casos de clubes e grémios. A história mostrou que as tradições inventadas oficiais se repercutiram com maior eficácia na sociedade contemporânea. A «invenção das tradições políticas foi mais consciente e deliberada», pois pretendia inculcar hábitos rituais de respeito e consagração de figuras, factos e memórias políticas de cada contexto social (p. 271). Mas a eficácia destas invenções foi sobretudo determinada pela capacidade de transmissão da sua simbologia a todos os membros da sociedade. Para ilustrar a eficácia de algumas medidas inventadas, o autor dá o exemplo dos ‘novos feriados, cerimónias, heróis e símbolos oficiais públicos’.

Com a fundação de regimes republicanos e a ascensão da burguesia republicana ao poder, a Europa consagra um movimento de invenção de tradições de cariz renovador, sobretudo nas primeiras décadas do século XX. Hobsbawm (1984b) dá conta, a propósito da análise do contexto francês – que poderá ser pensado como extensível a outros países do velho continente –, de três novidades principais importantes:

i) a invenção da escola primária, como contraponto secular da igreja, assente em conteúdos revolucionários e republicanos, tendo como instrutores os frades pobres;

ii) a invenção das cerimónias públicas quer fossem rituais do estado ou não-oficiais, festividades populares ou ainda exposições de pompa e circunstância do estado;

iii) a produção em massa de monumentos públicos quer fossem esculturas de consagração da simbologia do estado, quer fossem estatuária de figuras de relevância e agrado local.

Sendo este período fértil, no processo de invenção de tradições, Hobsbawm (1984b) sujeita-o a uma análise avaliativa, baseada em três traços fundamentais. O primeiro traço considera uma distinção entre as linguagens simbólicas usadas nos períodos anterior e posterior à I Grande Guerra. Apesar de se terem conservado linguagens anteriores, cheias de lirismo e bucolismo, as novas linguagem da tradição apostaram numa forma mais prosaica de simbolismo. É assim que linguagens da tradição se tornam mais simples e monumentais ao invés do alegorismo de épocas transactas. De certa forma, uma «outra linguagem do discurso simbólico público, a teatral, revelou-se mais duradoura. As cerimónias e discursos públicos, bem como as reuniões de massa ritualizadas, não eram novas. Mesmo assim foi notável a sua utilização...» (p. 313). Estas formas teatrais assumiam uma de duas facetas: ou através da actuação ritual de uma minoria para proveito de uma grande massa de espectadores que assiste, como nos desfiles militares, por exemplo; ou por via de uma actuação mesclada de actores e público, como no caso das manifestações políticas ou desportivas (vejam-se os casos do futebol ou da tourada). É claro, aqui, uma democratização da política pública (Hobsbawm, 1984b). O segundo traço refere-se à especificidade de classe de muitas das tradições inventadas. Muitas das práticas culturais, inovadas na altura, eram próprias de classes ou camadas sociais muito próprias, apesar de outras se manifestarem como expressão interclasses, vertidas na prática do estado-nação. Mas muitas outras tradições surgiram como exógenas a teorias ou ideologias específicas. E, por esse cariz, puderam ser apropriadas, adaptadas e transformadas, a partir da sua matriz dominante, por grupos sociais de nível mais baixo. O caso do desporto é disso bom exemplo. O autor refere que, em geral, estas práticas se disseminavam de cima para baixo e que eram predominantes, pois o carácter de mimetismo e de busca da ascensão social era muito forte nas classes mais baixas, tal como mais tarde o foi nas massas. O terceiro, e último traço, respeita à relação entre a invenção deliberada e a invenção espontânea. Para o autor, parece claro que o carácter deliberado das tradições políticas inventadas determinou a possibilidade de manipulação das mesmas, mas que, ao mesmo tempo, essa manipulação se tornou eficaz porque assentou em necessidades sentidas pelas populações, pelos seus praticantes. Assim, uma tradição, antes de ser inventada, precisou de ser descoberta como necessária.

Vimos já como os aspectos da ritualização consagram a prática permanente da tradição. Importa ver que papel desempenha a prática do ritual ou da comemoração na encenação da tradição.

O conceito de ritual levanta muitos problemas na sua utilização. Na sua obra sobre o processo da memória social, Connerton (1999) adopta, entre muitas versões à disposição, o conceito de Lukes (1975) que designa ritual como «a actividade orientada por normas, com carácter simbólico, que chama a atenção dos seus participantes para objectos de pensamento e de sentimento que estes pensam ter um significado especial» (p. 50). A partir desta concepção, podemos perceber o rito segundo três premissas.

i) Os ritos não são meramente uma forma de expressão. Eles surgem-nos como instrumentos planeados, estereotipados e marcados por uma certa rigidez repetitiva. A sua regularidade advém da sua formalidade e não da sua espontaneidade.

ii) Por outro lado, os ritos também não são exclusivamente formais. Na verdade, não são fórmulas vazias, pois o seu conteúdo é penetrado pela dedicação dos que celebram os ritos de forma apaixonada e que encaram qualquer intromissão externa como uma injúria. Ao invés, também é violentar crenças obrigar a louvar ritos alheios. Porque «encenar um rito é sempre, num certo sentido, estar de acordo com o seu significado» (p. 51).

iii) Os ritos não se limitam à manifestação da cerimónia ritual. A sua influência estende-se para além desse momento, apesar do cerimonial ser o momento mais elevado, impregnando comportamentos e atitudes não rituais. Esse poder dissemina-se porque revela «significado relativamente a um conjunto de outras acções não rituais, para toda a vida de uma comunidade. Os ritos têm a capacidade de conferir valor e sentido à vida daqueles que os executam» (p. 51).

Por exemplo, e no contexto da interpretação cultural da religião, Geertz (1997) mostra como, para os participantes nos cerimoniais ou rituais religiosos, essas manifestações são materializações não só das suas crenças, mas também modelos ‘*para*’ crer nisso mesmo. Para o autor, «nestes dramas plásticos os homens vivem sua fé tal como a representam» (p. 108). A propósito da importância do rito na legitimidade da coesão social, Morin (1975) refere que o rito integra uma grande credibilidade e que o mesmo é dotado de «uma tal força de convicção nas suas injunções ou nas suas interdições, estas são tão profundamente interiorizadas, que tornam acessórias, e por vezes até inúteis, a repressão ou a punição» (p. 164).

Tomando como ponto de partida a ideia de Chartier (2002) de ‘simbólica do Estado’, podemos apropriar-nos dela para mostrar, de acordo com o autor, como essa simbólica «exprime-se também por meio de cerimónias, gestos e rituais» (p. 221). Trata-se de uma simbólica maleável, de grande plasticidade, a qual permite «transformar as sequências,

modificar os itinerários, redistribuir a ordenação de um mesmo cerimonial» (p. 221). Neste campo, Fentress e Wickham (1994) dão conta de vários exemplos de alterações de significado, recontextualizações de perspectiva, modificações da tradição. Usando a expressão feliz de Hobsbawm (1984b) podemos ver que «o Estado definia cada vez mais um palco maior em que se representavam as atividades [sic] fundamentais determinantes das vidas dos súditos [sic] e dos cidadãos» (p. 272).

Berger e Luckmann (1999) colocam o ritual no quadro daquilo que designam de ‘conservação da realidade’. No processo de conservação da realidade, o indivíduo necessita de se reafirmar com todos os outros, como «uma espécie de coro» (p. 156), e em primeiro lugar, como meio de identidade, com os «outros significantes... agentes principais da conservação da sua realidade subjectiva» (p. 158). Esta conservação de identidade depende sempre da manutenção do indivíduo num meio que o reafirme sistematicamente. Em situações de crise, anómalas, os indivíduos necessitam de «rituais colectivos de conservação da realidade... e rituais individuais para épocas de infortúnio pessoal» (p. 163). Muitos procedimentos de crise podem tornar-se rotineiros. Na base desta noção também está a expressão de Fortuna (1997) quando, referindo-se à monumentalização da cidade, mostra que «a reinvenção do passado colectivo e individual é um acto de busca de raízes identitárias e de consolidação do lugar dos sujeitos no mundo» (p. 250). Particularmente, a qualidade das informações da tradição oral, de acordo com Fentress e Wickham (1994), era relevada pela sua ligação intrínseca a importantes rituais. Este aspecto pode ser ligado à ideia da existência de acções prototípicas que asseguram uma certa reactivação de outras acções rituais posteriores e que, em regra, são desvalorizadas ou ignoradas na sua universalidade e importância, o que é patente em algumas culturas (Connerton, 1999).

Fernandes (1999) traz-nos a ideia do ritual como espectáculo. O autor afirma que «ritualizar as coisas significa não só realizá-las em obediência a normas, mas ainda em dá-las em espectáculo» (p. 272). Uma das linhas argumentativas de Connerton (1999), a que ele chamou a posição sociológica, é a de que o ritual se entende melhor se o encararmos como «uma forma de representação quase textual» (p. 56). Se o olharmos como meio de divulgação de valores de coesão social e de obstáculo à dissensão, podemos perceber como o ritual constrói o equilíbrio e a estabilidade sociais. Trata-se de uma forma de representar a realidade social, «tornando-a inteligível, mesmo que o conteúdo cognitivo do rito esteja codificado sob uma forma metafórica e simbólica» (p. 57). Esta visão cognitiva do rito permite verificar o quanto ele proporciona «uma visão oficial da estrutura política através de representações simbólicas», como no caso do ‘império’, da ‘nação’, entre outras (p. 57). Cunha (2001), por

exemplo, em trabalho sobre a identidade, mostra como a produção da ‘verdade’ se legitima muitas vezes pelo acto de repetição continuada característico do ritual.

Fernandes (1999) afirmou que a «atomização da vida social tem vindo a fragmentar os modos de vida e a multiplicar os seus estilos» (p. 273). Ora, esta individualização social e este pluralismo cultural têm originado a perda de importância dos símbolos e dos ritos. Por isso, são as sociedades mais tradicionais que assumem uma maior «tendência para a exteriorização da sua existência. Nelas predominam a imagem e o ícone, pois vivem a simbólica da relação sob o signo do visual» (p. 273). Está já longe, portanto, o domínio do romantismo e a sua vaga de invenção comemorativa de finais do século XIX, que disseminava rituais e construía monumentos evocativos por todas as vilas e aldeias (Fentress & Wickham, 1994).

Verificamos uma enorme componente de invariância nos ritos, dado que estes, na verdade, aproximam a formalidade dos conteúdos e formas do ritual, da execução significativa dos seus praticantes. É por isso que as sociedades tradicionais, nas quais o simbolismo é mais conservador, parecem mostrar uma grande imutabilidade. No entanto, Connerton (1999) considera que estas sociedades «agem como se tivessem visto o perigo de uma evolução excessivamente rápida: fazem tudo para impedir a mudança» (p. 65). Assim, a ritualização simbólica acaba por legitimar sucessivamente a sociedade que vai tradicionalizando. De acordo com C. Sousa (2000) através de «um contínuo e contingente processo de adaptação, acomodação e sanção, a sociedade é assim validada pelas tradições que inventou» (p. 104).

Um dos pilares em que assenta a tradição é o refúgio da autenticidade. A ‘autenticidade’ marca muitas vezes a diferença entre o que não é tradição e aquilo que se pretende que seja. Ela obriga, recorrentemente, à invenção da tradição, muitas vezes assente em padrões datados e circunscritos territorialmente (Seromenho, 2003). A autenticidade da tradição foi sempre colocada nas mãos do povo, entidade suficientemente cativa e disponível para legitimar, por via da doutrinação, determinados rituais de celebração e consagração de estados e movimentos nacionalistas, através de tradições inventadas (Hobsbawm, 1984b).

Berger e Luckmann (1999) têm uma explicação para o conceito de legitimação, que definem como «uma objectivação de significado de ‘segunda ordem’... que produz novos significados que servem para integrar os significados já ligados a processos institucionais díspares» (p. 101). A legitimação torna-se necessária aquando da transferência de informação e de explicação para as gerações seguintes, pois para renovar a história «é preciso haver explicações e justificações dos elementos salientes da tradição institucional» (p. 102). Esta função de transmissão da tradição faz-se pelas dimensões da ‘exteriorização, objectivação e interiorização’, na última das quais cabe um papel decisivo à socialização. A legitimação

integrar, assim, elementos ‘cognitivos e normativos’, socorrendo-se, portanto, de conhecimento e valores, o primeiro precedendo os segundos. Seguidamente, os autores distinguem vários níveis de legitimação, que se podem sobrepor no campo empírico: i) legitimações incipientes (linguagem); ii) legitimações rudimentares (provérbios, lendas, histórias); iii) legitimações explícitas (teorias); e iv) legitimações simbólicas (corpos de tradição teórica, em universo simbólico). Para os autores, «o universo simbólico fornece a legitimação final da ordem institucional, outorgando-lhe a primazia na hierarquia da experiência humana» (p. 107).

Já vimos como as sociedades modernas produziram mudanças inelutáveis nas sociedades tradicionais, quebrando a sua eficácia em torno dos conceitos de espaço-tempo. Nos últimos tempos, a extensão e a intensidade das mudanças operadas têm sido enormes e todos os ‘tipos tradicionais’ de ordem social foram afastados pelos modos de vida que a modernidade originou. Nesse sentido, a modernidade, no seu percurso dinâmico e de carácter globalizante, promoveu profundas ‘descontinuidades’ no âmago das culturas tradicionais. Esta descontinuidade, entre a modernidade e as suas antecedentes institucionais, revelou-se muito abrupta e extensiva (Giddens, 1998). Ao distinguir espaço de tempo, a modernidade descontextualiza os antigos modos de vida, retirando-os da eficácia da presença local, esvaziando-os. Para o mesmo autor ‘descontextualização’ é a «desinserção das relações sociais dos contextos locais de interação e [a] sua reestruturação através de extensões indefinidas de espaço-tempo» (p. 15). Também Berger e Luckmann (1999) consideram as sociedades modernas como pluralistas, portanto, centradas em volta de um núcleo fundador partilhado por diferentes universos sociais em cooperação. Falam de «uma sociedade urbana, com uma divisão do trabalho muito desenvolvida, uma concomitante de alta diferenciação na estrutura social e um elevado excedente económico» (p. 132). Este pluralismo encoraja a mudança, minando as resistências às inovações da tradição. Contudo, como já observámos antes, apesar da distinção e da oposição entre moderno e tradicional, é possível verificar a combinação de elementos dos dois modos de vida em diversos contextos da vida social. Contra a tendência para a desmedida ‘descontextualização’ e ‘deslocalização’, Giddens (1998) propõe um conceito inverso, aquilo que será a ‘recontextualização’, a qual pode promover a reinserção de novas formas de relação social, no espaço e no tempo. A propósito afirma:

Nos ambientes pré-modernos, o “saber local”, para adaptarmos uma ideia de Clifford Geertz, [1983] possuído pelos indivíduos era rico, variado e adaptado às exigências da vida no meio local. Mas quantos de nós, hoje em dia, quando acendemos a luz,

sabemos algo acerca da origem do fornecimento de electricidade, ou até, num sentido técnico, sobre o que é realmente a electricidade? (pp. 101-102)

Presente, em grande medida, nas cidades, mas sintoma de uma característica fundamental das sociedades modernas, a ‘destraditionalização’ assume hoje um papel decisivo. Ela é o resultado da complexidade de mudanças estruturais que dotam as cidades e as sociedades de novas lógicas de reinterpretação, de reinvenção e de renovação dos antigos significados e valores das sociedades tradicionais. Trata-se de um processo social que tem como finalidade promover uma maior capacidade de concorrência no mercado globalizado da simbólica cultural, política ou económica (Fortuna, 1997). Como vimos atrás, a destraditionalização não elimina ou ofusca tudo o que se afirmou como passado, tradição ou memória. Fazê-lo, constituiria uma auto-destruição. Na verdade, o que se passa é que o «processo de destraditionalização envolve um confronto com o significado e a eficácia social da tradição e do passado, sem constituir uma ruptura integral com eles» (p. 236). Neste campo, é uma forma de ‘recodificar’ a tradição para a compreensão dos tempos modernos, transformando-a muitas vezes em recurso desenvolvimentista do presente. Ao destraditionalizar-se o passado, quebram-se também os marcadores sociais que faziam da sociedade tradicional uma hierarquia vertical de instrumentalização do passado. Pelo contrário, o processo de renovação da tradição em passado novo alarga o espectro de interpretação a novos sectores, tornando o imaginário social mais horizontalizado.

O processo, de que falamos, deve muito à forma como a transmissão da tradição se efectua. É a própria historicidade da memória tradicional que se vai afirmando quer por via de factos históricos quer por motivos populares consagrados na oralidade. Para Fentress e Wickham (1994), a «acompanhar o processo de transmissão da tradição oral há um processo de reinterpretação» (p. 109), o que significa uma progressiva adaptação da tradição a novos contextos sociais, por via da formulação e da interpretação de novos significados. Os autores afirmam que «esta necessidade de reinterpretação está muitas vezes por trás das transformações no seio da própria tradição» (p. 109). As mudanças na tradição podem então surgir em pequena ou em grande escala, constituindo-se assim como recontextualização de toda a tradição.

CAPÍTULO 3

PROCESSOS DE COMEMORAÇÃO E DE REENCENAÇÃO DA MEMÓRIA

3. PROCESSOS DE COMEMORAÇÃO E DE REENCENAÇÃO DA MEMÓRIA

3.1. Memória pessoal e memória social

O homem, como ser social, é criador do seu mundo. Para além da construção da sua memória individual, que ultrapassa os condicionamentos e estímulos genéticos, ele é capaz de resolver o problema da criação da memória social. Constrói um quadro, baseado na educação, que permite trazer elementos culturais ao mundo puramente biológico que pode caracterizar o mundo animal. O elemento cimentador desta eficácia operatória é a linguagem (Giddens, 1997; Leroi-Gourhan, 2002). O homem é, assim, capaz de criar todas as situações, incluindo as simbólicas, porque depois do aparecimento do «*homo sapiens*, a constituição de uma aparelhagem da memória social domina todos os problemas da memória social» (Leroi-Gourhan, p. 23). Esse aparelho de referência é dado pela articulação entre linguagem e memória, as quais estimulam os processos, quer os da memória individual quer os da experiência colectiva. As linguagens – sobretudo as orais, nas sociedades tradicionais – desempenham um papel fundamental neste registo memorial. São uma espécie de ‘máquina do tempo’ que permite retroceder para rememorar e separar momentos históricos diferentes (Giddens, 1997).

A memória parece caracterizar-se por uma certa infinitude e servir de veículo operante a toda a consciência. Para Fentress e Wickham (1994), a memória pode dividir-se em dois segmentos:

i) Uma parte objectiva que funciona como depósito de factos, que se poderiam alojar mesmo noutros locais. Esta primeira parte é relativamente passiva, apenas conserva conhecimento.

ii) Uma parte subjectiva, que contém informações e sensações de cada um de nós e por esse motivo se situa dentro de cada um. Esta parte é mais activa do que a primeira, experimenta e regista, como veículo da consciência.

Na realidade, estes dois segmentos da memória não se separam. Só mentalmente isso pode acontecer, pois é o facto de ela estar ligada que nos permite aceder a qualquer tipo de lembrança. De acordo com os mesmos autores, o acto de «recordar implica muitas vezes viajar para trás ao longo de um encadeado de memórias». A recordação não se separa da consciência sobre ela, pois «entre memória e consciência, portanto, há sempre tráfego nos dois sentidos» (p. 19). Ela também assume o papel agregador dos grupos sociais que se formam em torno da fonte comum da partilha das experiências colectivas e das recordações

individuais (Fentress & Wickham). Esse processo de aquisição, localização e evocação das memórias colectivas faz-se através dos mecanismos de pertença do grupo social: afiliação, parentesco, classe, religião (Connerton, 1999). Mesmo as memórias individuais são construídas por um processo de partilha com os demais: sentimentos, factos, recordações e vivências só são apercebidas e apropriadas em relação comum com os elementos dos grupos sociais com os quais nos relacionámos. De acordo com o autor referenciado, é a comunidade de interesses que nos dá a associação que nos permite reter algo na memória. «Não é por os pensamentos serem semelhantes que os podemos evocar, é antes por o mesmo grupo estar interessado nessas memórias, e ser capaz de as evocar, que elas se conjugam nos nossos espíritos» (p. 41). Nenhuma memória colectiva pode existir sem a referência a um quadro espacial específico. É esse local próprio de cada grupo social, que determina os quadros mentais de cada um deles, que permite aos indivíduos interiorizar as suas memórias. Trata-se, como refere o autor, de uma localização «por uma espécie de cartografia» (p. 42). Fentress e Wickham (1994) também mostram, no âmbito de estudos sobre história, que as memórias são essencialmente geográficas. Uma gruta, uma casa, um rio, podem ser locais de evocação do passado. Dessa forma, a geografia pode ser aquilo que os autores chamam de «uma espécie de teatro da memória» (p. 118).

A propósito deste assunto – e para acentuar o carácter geográfico da memória –, Boudon (1995) mostra como é possível verificar, através de vários exemplos, que a memória colectiva se apega tanto mais facilmente a um lugar quanto mais identificável e acessível este for.... Por outro lado, a memória colectiva tende a reunir num mesmo lugar acontecimentos que não têm relação entre si, se bem que, ao invés, também possa fragmentar. (p. 505)

O autor chama ‘simplificação’ a este processo. Ele representa uma estratégia para permitir validar o conhecimento perceptivo em determinadas circunstâncias. Por exemplo, quando a memória colectiva pertence a grupos diversos, ou quando se pretende retirar lições exemplares de determinados acontecimentos. Dificilmente a memória será desalojada do seu espaço natural. Ela não vive sem o seu tempo dilatado na consciência individual e colectiva e recusa qualquer descontinuidade (Rioux, 1998b).

Por esta razão, pode perceber-se como a nossa memória individual se referencia a quadros materiais e mentais específicos do grupo e só tem sentido por via dessa integração. Na verdade, «a ideia de uma memória individual, separada em absoluto da memória social, é uma abstracção quase destituída de sentido» (Connerton, 1999, p. 42).

A questão anterior coloca o problema das fontes de representação do passado que as culturas utilizam como veículo de apropriação das memórias. Poderia parecer clara uma divisão entre fontes ou narrativas orais e escritas, ou seja, sociedades de cultura oral e sociedades de domínio do texto usariam fontes intrínsecas. Para Fentress e Wickham (1994), esta é uma falsa questão, defendendo que as sociedades promovem, de facto, uma dialéctica activa entre fontes orais e fontes escritas, na sua busca de representações da memória. Mesmo as sociedades mais letradas não o são na totalidade e, ainda assim, «a memória partilhada, sejam quais forem as suas fontes, tende a ser comunicada sobretudo na arena do oral» (p. 122), apesar de um excessivo primado da cultura letrada, a qual tende a desvalorizar e tornar pejorativa a cultura oral (Vidigal, 1996). Para Iturra (1990a), foram o liberalismo e o positivismo que retiraram peso à explicação local dos factos – baseada nas práticas do saber acumulado e na memória oral –, com vista a substituí-lo pelo saber textual assente no poder da escrita.

De facto, o que a escrita preserva é a memória das palavras, não a memória de ‘coisas’, apesar da fronteira entre estas duas modalidades ser apenas aparente e manifestar-se como uma diferença puramente cultural (Fentress & Wickham, 1994). Para estes autores, a memória é algo muito complexo. O seu funcionamento integra uma série de actos mentais associados, que podem ser vistos da seguinte forma:

i) O reconhecimento, que significa identificar uma pessoa ou um objecto, através do nosso conhecimento ou experiência anteriores, algo que se ‘apresenta’ perante nós, em termos de percepção.

ii) A evocação, que é o regresso ao espírito de uma lembrança, a qual não necessita de qualquer presença física, mas antes se trata de uma representação mental no nosso interior.

iii) A articulação, que implica necessariamente uma expressão de comunicação, quer seja para outro quer seja apenas um processo interior, é uma reminiscência.

Connerton (1999) consagra a ideia de uma memória-hábito, algo mais do que uma competência técnica, ou do que uma ‘disposição afectiva’. Uma memória que se instala através de um longo processo de incorporação, uma certa memória corporal. Para ele, a noção de hábito «transmite o sentido de operatividade de uma actividade continuamente praticada e também a realidade do exercício, o efeito consolidador dos actos que se repetem» (p. 107). Mas a memória assume-se como activa, buscando o significado, destrinchando o que pode e o que, intencionalmente, não deve memorizar. Numa certa medida, a memória opera por selectividade, escolhe designadamente o que se partilha na identidade e na relação colectiva (Costa, 1999a; Fentress & Wickham, 1994; Segalen, 1999). De facto, esse papel da memória é resolvido pela conceptualização que lhe é inerente. Para Fentress e Wickham (1994),

«quanto mais rigorosa a conceptualização, mais fácil memorizar» (p. 94). Essa conceptualização é que permite que a memória ordene e codifique, para que qualquer mudança no contexto externo não destrua as recordações incorporadas. O que memorizamos não são dados dos sentidos, mas sim conceitos.

Quais são, então, as características da memória? Segundo Connerton (1999), a memória é o resultado de uma dialéctica activa entre passado e presente. A forma como vivemos o passado influencia o olhar que hoje temos sobre o presente e a forma como o queremos viver; ao invés, o nosso presente determina uma recordação específica do passado, podendo-o mesmo modificar. É evidente que este processo é determinado pelo meio sociológico ao qual pertencemos, o que determina diferentes lógicas de contextualização/reconstrução do passado (Segalen, 1999). A partir daqui parece simples entender como «o controlo da memória de uma sociedade condiciona largamente a hierarquia do poder» (Connerton, p. 2). Em estudo sobre a nação portuguesa, Cunha (2001) mostra como a memória é decisiva para a legitimação dos veículos de dominação política ou cultural, quer sejam a história, o povo ou o império. Na verdade, «é através dela que se prescrevem acções e comportamentos e se explica e justifica a especificidade da nação» (p. 27). Para além de legitimar simples práticas sociais, a memória assume-se também como legitimadora de uma determinada ordem social, portanto, agindo como uma memória social, a partir de imagens colectivas do passado. Estamos aqui a considerar uma regra implícita da memória que pressupõe memórias partilhadas pelos indivíduos de qualquer ordem social (Connerton, 1999), mesmo que se considerem, especificamente, modalidades diferentes de memória, associadas a classes, grupos sociais ou sociedades particulares (Vidigal, 1996). Neste campo, Segalen (1999) acentua a diferença entre uma memória de classe média, assente nas recordações do trabalho, da família e da residência; e uma memória da burguesia, que entronca numa moral socializadora para viver e transmitir no quadro da modernidade. Por isso, a memória também se caracteriza por se constituir como um campo de luta, «um campo de disputa permanentemente em construção, em torno do qual se constroem certezas que procuram *naturalizar* um domínio...» (Cunha, 2001, p. 91).

Fentress e Wickham (1994), como já aflorámos atrás, consideram a memória como um ‘facto social’, resultado de processos histórico-sociais. Trata-se de um tipo especial de facto social, pois a memória não é exclusivamente social, contém em si elementos pessoais que não se antagonizam com os outros. Por outro lado, a memória *per si* assume-se como subjectiva. No entanto, ela partilha esta subjectividade com os outros, desenvolvendo-se em partilha social. De facto, há memória social porque o grupo que recorda lhe atribui um significado social a partir dos quadros narrativos que já tem ao seu dispor. Trata-se, por isso, de memórias

partilhadas no colectivo social. A memória pessoal de cada indivíduo é, assim, percebida no quadro da sua história de vida, mas também situada nos contextos sócio-históricos do seu grupo. A sua narrativa «está incrustada na história dos grupos a partir dos quais os indivíduos adquirem a sua identidade» (Connerton, 1999, p. 24). Para este autor, o indivíduo usa um ‘código semântico’ adquirido na infância e que lhe permite ter um quadro mental para o funcionamento da memória no seu todo.

Kroeber (1993) tinha já explicado a impessoalidade e o anonimato do colectivo, na construção das memórias pessoais. O autor explica como se reproduz no interior de cada indivíduo o que vem da sua experiência e aquilo que se difunde por via da pertença colectiva, afirmando que aquilo que a pessoa «partilha com a colectividade é mais maciço e extensivo, muitas vezes mais firmemente enraizado e também mais obscuro; tende a estar menos no foco da consciência» (p. 195). São os quadros sociais de cada colectividade, como vimos antes, que permitem que o homem habite o espaço social também em memória, até porque, para Fernandes (1999), não «há memória sem adequados quadros sociais.... Pela memória, veicula o passado, embora sem se limitar a revivê-lo passivamente. O passado é também construído pela memória, ainda que em menor grau do que pelo sonho» (pp. 131-132).

Talvez seja importante verificar diferentes abordagens dos tipos de memórias disponíveis, segundo vários autores. Por exemplo, Connerton (1999) reconhece:

i) A memória pessoal, que se baseia nos actos que se reconhecem como integrantes da vida pessoal de cada pessoa. Trata-se de uma memória muito vertida no carácter identitário de cada um e que permite um acesso privilegiado a lembranças passadas.

ii) As memórias cognitivas, que se referem às recordações de significados, de poemas, de anedotas, de histórias e de ruas de uma cidade, por exemplo. Este tipo de memória não necessita de mecanismos de aprendizagem para ser usado com proficiência.

iii) Finalmente, e como já aflorámos antes, uma memória-hábito, que assenta na nossa capacidade de reproduzir uma determinada acção: por exemplo recordar como se lê, como se anda de bicicleta ou como se nada. É como uma lição aprendida e não esquecida, uma marca de hábito que se operacionaliza quando necessitamos de ser guiados por ela.

Segundo o mesmo autor, esta memória-hábito assume uma função legitimadora, no campo social, porque também os «hábitos sociais são essencialmente performances legitimadoras» (p. 39).

Noutro contexto, no âmbito de estudos de antropologia histórica, Rioux (1998b) faz dois tipos de distinções memoriais. Por um lado distingue:

i) As memórias nacionais, instituídas, regulamentadas, comemoradas e difundidas como verdades para partilhar.

ii) As memórias particulares, comunitárias ou multiculturais, ainda presentes numa perspectiva localista perante um tempo de deslocalização. Um tempo que instala «uma ameaça de revés: a degenerescência e o esquecimento da memória do local e dos grupos desfeitos... no tempo descontínuo e disperso do consumo, do lazer ou da cultura de massas, e na individualização das mentalidades» (p. 326).

Por outro, num contexto mais localizado, a partir de estudo específico, distingue:

- i) Uma memória individual assente num quotidiano de vivência familiar cíclica.
- ii) Uma memória colectiva, estruturada por agentes externos, como o estado ou a escola, ou mesmo organizações mais próximas como os sindicatos ou os partidos políticos.
- iii) Uma memória comum, conservada e partilhada pelos guardiães e portadores da memória, sempre sujeita a repetições renovadoras que determinam a coesão do grupo.

Discutindo a memória colectiva, Vidigal (1996) mostra como, em períodos de crise dos quadros mentais e sociais, há uma tendência para a projecção desse tipo de memórias sobretudo as que emanam, de forma instituída, do estado ou de organizações supra-nacionais. Muitas destas memórias são, então, forjadas como tradições inventadas para serem comemoradas.

Quanto à última ideia da memória comum, ela é percebida, sobretudo nos contextos rurais, como uma memória de sujeição da memória individual. Os indivíduos têm pouco espaço para rememorações individualizadas, toda a sua prática é enraizada no contexto comunitário ou no ideal do colectivo e por essas razões a memória é recordada em comum (Connerton, 1999; Vidigal, 1996).

Citron (1990, citada em Vidigal, 1996) também nos traz várias modalidades de memórias discursivas sobre a história: i) uma memória da história aprendida na escola; ii) uma memória da história conhecida por via da transmissão oral; e iii) uma memória da história vivida. As três modalidades convergem no discurso de forma sincrética.

Halbwachs, o primeiro teórico da memória, abordou sempre a memória individual no espaço daquilo que considerou ser a memória ‘colectiva’, uma memória assente na partilha memorial dos grupos sociais. Na verdade, apesar de ser o indivíduo quem recorda, a sua memória só existe na intersecção do grupo. A propósito daquilo que designa como memória operatória do homem, Leroi-Gourhan (2002) mostra como essas competências individuais, comuns aos membros do grupo, se alojam «numa zona profunda da memória colectiva», que se assume como guardiã, assaz totalizadora do quadro social (p. 28). Se, por um lado, o indivíduo não deixa de ter um papel preponderante na memória, por outro é a vontade colectiva interiorizada que marca a memória social (Fentress & Wickham, 1994).

Como é que, então, a memória individual se transforma em memória social? Fentress e Wickham respondem a esta questão, dizendo simplesmente: «falando nisso» (1994, p. 8). A importância da comunicação na transição de uma memória individual para uma memória social é evidente. Como sabemos, as nossas próprias recordações pessoais são enquadradas num processo mais vasto de recordar, em sintonia com os outros, em quadros de compreensão que são entendidos e geridos por todos. Como veremos mais adiante, uma das formas de construção da memória social é a ‘comemoração’, no dizer dos autores «a *acção* de falar ou escrever sobre recordações bem como a reencenação formal do passado a que geralmente nos referimos quando usamos a palavra» (p. 8). Assim, «podemos ir olhando a memória social como expressão da memória colectiva: a memória social identifica um grupo, conferindo sentido ao passado e definindo as suas aspirações para o futuro» (p. 41). Por consequência, a memória social, que enquanto tal irá ser transmitida, deve primeiro ser articulada e, muitas vezes, essa articulação é feita não de forma verbal, por palavras explicativas, mas de forma encenada, ritualizada, corporalizada, em situação de partilha social. Isso é possível porque, em geral, «as imagens guardadas na memória social são compósitas:... uma mistura de imagens picturais e de cenários, slogans, apodos e pedaços de versos, abstracções, tipos de entrecho e passagens de discurso e até falsas etimologias» (p. 67). Estas imagens, de cariz conceptual, são relativamente ‘desintegradas’. São quase sempre descontextualizadas, no espaço e no tempo. Muitas vezes os seus praticantes não têm condições de saber se essa memória tradicional, preservada no seu contexto, é verdadeira ou falsa, ou mesmo se é real ou simplesmente imaginária. De acordo com os autores, se admitíssemos «que todas as tradições têm que ter uma qualquer base real, tangível, poderíamos chegar a bizarras reconstruções das histórias desses grupos» (p. 68).

3.2. A memória social reencenada

A memória social não pode ser confundida com reconstituição histórica, uma prática de reconhecimento de testemunhos materiais e documentais do passado. A reconstrução histórica assenta o seu trabalho em fontes produzidas em formato escrito ou visual, assegurando, desde logo, um mecanismo de controlo sobre o passado. Já a história narrativa, ao contrário do processo anterior, produzida e difundida informalmente, acaba por ser mais decisiva para a caracterização da acção humana e dessa forma é um traço comum na memória colectiva (Connerton, 1999). Fentress e Wickham (1994) distinguem nos actos de comemoração ou de reencenação da memória social, uma memória como acção e uma memória enquanto representação. Enquanto representação, a memória estabelece laços

intrínsecos entre passado e presente e representa-os. De facto, «temos confiança neste tipo de memória porque é continuamente testada na vida quotidiana» (p. 39). Mesmo quando a inserção das experiências passadas na memória presente é débil e pouco segura, não deixamos de acreditar nela, porque o nosso conhecimento é produzido sobre ideias e evocações que se desenrolam na mente presente e «a memória é válida na e através da prática real» (p. 40). Connerton (1999) considera que o estudo da memória social deve obrigar-nos a distinguir, de forma clara, «duas formas contrastantes de trazer o passado ao presente: representar e recordar» (p. 29):

i) Representar significa uma acção repetitiva do sujeito, manifestada através dos seus desejos e compulsões inconscientes, que o aproxima de um momento primordial e original. Essa aproximação é aparente, pois o sujeito recusa ou é incapaz de perceber que revive no presente uma situação passada. «A compulsão para repetir substituiu a capacidade para recordar» (p. 29).

ii) Recordar é o acto de relembrar acontecimentos coerentes, num fio de dados que faça sentido e não factos isolados da memória.

No campo da representação, e em oposição a uma certa tirania de revelação da intimidade, o homem usa as suas máscaras lúdicas. Neste processo, cabe um papel decisivo à ritualização, pois é ela que desencadeia os mecanismos de manutenção e de permanência das identidades. Segundo Fernandes (1999), «de outra maneira seria fraca a memória colectiva» (p. 61). Tudo isto é visível nas festividades cíclicas e na religiosidade. Na festa, opõe-se a ritualidade da mesma ao ritual do quotidiano, transgride-se a norma para se poder suportá-la mais tarde. Assim, alcança-se «pela simbolização o que a pressão social não consente... como supressão da ordem das coisas e factor regenerador da vida social» (p. 61). A ritualização é um mecanismo permanente em todas as actividades humanas, pois dela depende a memorização social, sem a qual muitos valores se perderiam. Mas, como vimos antes, a ritualização opera por selectividade, ou seja, escolhe as operações de memorização que serão decisivas para a identidade e a manutenção dos grupos, como forma de reprodução social. É a ritualização que «confere igualmente uma forma constante, reforçada, de operar à vida social. Toda a encenação anda associada a uma perpetuação dos modos de fazer» (p. 249), muitas vezes através de um certo *bricolage* da memória (Cuche, 1999).

Os rituais e as cerimónias comemorativas funcionam na base de uma linguagem performativa de acção. A sua eficácia é grande porque a linguagem ritual é um poderoso ‘instrumento mnemónico’ (Connerton, 1999). Para este, o ritual pode ser visto como:

i) Uma linguagem performativa – a performatividade do ritual depende de um enunciado, um conjunto de elementos discursivos que ocorrem de forma ordenada, quase litúrgica. O enunciado do ritual não é mais do que uma linguagem prescrita.

ii) Uma linguagem formalizada – os enunciados que comandam o ritual são estereotipados, estilizados e previamente definidos. Eles encontram-se codificados a priori, como um cânone que é repetido com exactidão e sem variação, em cuja prescrição não há participação activa dos actores.

Repare-se que a performatividade desta linguagem e acção está também inserta no corpo, nos gestos e nos movimentos e, por isso, os seus recursos de repertório são escassos e simples de executar: desfilar numa romaria; cantar hinos numa festa; gritar loas num casamento. Desta simplicidade advém a força da sua eficácia, já que a elementaridade dos recursos ritualísticos não obriga a uma comunicação complexa e de difícil interpretação. Para o autor, o que acabámos de dizer «torna simultaneamente possíveis o seu poder performativo e a sua eficácia como sistemas mnemónicos» (p. 69). O ritual torna-se, assim, um todo ‘compósito’ de linguagens formalizadas e paralelísticas (semelhanças verbais compulsivas e repetíveis), acrescentadas de comportamentos e atitudes corporais e de práticas artísticas.

No caso das cerimónias comemorativas, e ainda segundo Connerton (1999), elas mantêm com o ritual duas características em comum: formalismo e performatividade. Para além disso, as cerimónias comemorativas assumem uma terceira componente, que decorre do facto de se reportarem a «reencenações de acções anteriores e prototípicas» (p. 70). Trata-se de um distintivo próprio que permite defini-la como uma ‘reencenação ritual’, de «importância fundamental na configuração da memória comunitária», como veremos mais à frente (p. 71). Esta reencenação é compreendida se pensarmos que os indivíduos recorrem conscientemente a repetições de protótipos, como se fossem reanimações de modelos do passado que queremos imitar e celebrar. Como refere o mesmo autor, não podemos deixar de perceber de

Que aquilo que é recorrente e típico na estrutura da vida de um indivíduo é significativo porque desenha um padrão que vai ser celebrado; que os indivíduos podem celebrar o seu papel e compreender o seu valor exclusivamente por saberem que se trata de uma nova encarnação do tradicional; que através da repetição consciente do passado uma vida individual volta a dar actualidade ao passado. (pp. 72-73)

Modernamente, é ainda possível verificar este papel de ‘reencenação prototípica’ dos rituais e das cerimónias comemorativas. As tradições comemorativas, inventadas nos últimos

cento e cinquenta anos, são disso um exemplo a reter e continuam a mostrar a busca de sentido da recorrência celebrada (Connerton, 1999; Hobsbawm, 1984b; Ranger, 1984). Também convém salientar que este não é um fenómeno das sociedades antigas tradicionais. A celebração da recorrência é ainda uma das fachadas paliativas da modernização capitalista, que pretende ofuscar o processo de renovação tecnológica e individualista à escala mundial (Connerton, 1999). Uma fachada, precisamente porque promove a recriação do imutável, num quadro de permanente inovação institucional. Para este último autor, nas «condições da modernidade, a celebração da recorrência não pode ser mais do que uma estratégia de compensação, porque o próprio princípio da modernidade nega a ideia da vida como uma estrutura de recorrência celebrada» (p. 74). O objectivo destas celebrações parece ser securizante e nostálgico, mas o tempo de ‘mercado’ e de desenvolvimento económico – condições essenciais da modernidade – não se compadece com o regresso a temporalidades distinguíveis entre sagrado e profano, ou entre passado tradicional e presente moderno. O seu resultado é apenas o de um mecanismo compensatório que não ascende à ideia de exemplaridade da recorrência.

De qualquer modo, Connerton (1994) considera que, na vida de todos os dias, é possível a existência do que chama ‘*uma retórica da reencenação*’, a qual «funciona através do emprego de, pelos menos, três modos discerníveis de articulação» (p. 75):

i) Reencenação calendarizada: é o calendário que determina a marca do tempo, quer seja o tempo profano da actualidade, quer sejam os momentos sagrados que importa celebrar. As repetições comemorativas do calendário permitem regressar à ordem antiga do caos e reconstruir uma nova ordem, como nos casos do Natal, do Ano Novo ou da Páscoa.

ii) Reencenação verbal: o verbo está codificado nas narrativas das cerimónias comemorativas. Independentemente da linguagem prosaica há uma liturgia baseada em línguas antigas, próprias dos textos antigos sagrados que se representam como oficiais. O latim, o hebreu ou o árabe são, por essa via, línguas ou verbos sagrados que se distinguem das línguas profanas do quotidiano presente. Mas mesmo nas sociedades sem língua da liturgia religiosa, os povos executam e encenam os rituais comemorativos através de uma linguagem arcaica, bem diferente das coevas. A importância da compreensão da língua cede o seu lugar à transcendência do poder do verbo.

iii) Reencenação gestual: trata-se de uma codificação corporalizada. O corpo, nos seus gestos e movimentos, repete e reencena o acto primordial. Fenómenos como a possessão, a mediunidade, ou o mimetismo verbal e corporal ou carnavalesco, podem ser exemplos desta modalidade de reencenação ritual.

Estas capacidades cognitivas dos celebrantes mostram como é difícil, por vezes, distinguir claramente entre a raiz mítica cerimonial e a cerimónia que a repete (Caillois, 1962, citado em Connerton, 1999). Em muitos casos, os celebrantes representam os ‘espíritos’ antigos e Lévy-Bruhl (1973, citado em Connerton, 1999) considera, mesmo, que «a palavra ‘representar’ deve ser aqui entendida no seu sentido etimológico literal: reapresentar, fazer reaparecer aquilo que desapareceu» (p. 79). A reencenação ritual vive de muitas repetições figurativas, gestos que repetem e conservam a identificação com os gestos descritos do tempo sagrado.

O que acabámos de referir mostra que aquilo que a cerimónia comemorativa faz é permitir que a comunidade seja «recordada da sua identidade, representando-a e contando-a numa metanarrativa... a atribuição de sentido ao passado como uma espécie de autobiografia colectiva» (p. 81).

Para Connerton (1999), se as cerimónias comemorativas são performativas e se nelas a corporalização representa o seu substrato essencial, então a memória performativa deve ser corporal e, portanto, pode-se falar de uma memória social corporal. Na memória corrente, o passado está sedimentado no corpo e, para o seu entendimento, veremos o que o autor defende quando afirma uma distinção entre dois tipos diferentes de prática social corporal:

i) A prática de incorporação: formas de comunicação que estão presentes, em sentido corrente, em todos nós. Podem ser, por exemplo: gestos e palavras de cumprimento e de saudação e posturas corporais aceites culturalmente na sociabilidade quotidiana. Estas práticas posturais são decisivas na definição de hierarquias de poder e de distinções sociais na memória social das comunidades.

ii) A prática de inscrição: trata-se de um mecanismo intencional de conservação e de recuperação da informação que é mantida através de várias fontes escritas, orais ou cibernéticas. Poderemos falar do alfabeto (ou da escrita em geral) como uma prática de inscrição.

O *habitus* de Bourdieu pode ser visto também como uma forma de incorporação no âmbito da memória colectiva. Os elementos do *habitus* – duradouros e marcantes na moral social do grupo – são também corporalizados, insertos numa ‘*hexis corporal*’. Ele permite uma certa ‘materialização da memória colectiva’, isto é, reproduz nas gerações seguintes, de forma quase natural, as aquisições dos seus precedentes (Cuche, 1999). Muitas vezes, esses elementos incorporados são impostos arbitrariamente, através de uma legitimação que pretende ‘naturalizar’ as estruturas objectivas, impor uma certa verdade dominante (Cunha, 2001).

O impacto da escrita na memória social tem sido decisivo. A passagem de elementos predominantemente incorporados, como a oralidade, para uma situação de registo e fixidez textual retirou o clima de improviso criativo à memória. Segundo Connerton (1999), é claro que a «transição de uma cultura oral para uma cultura escrita é uma transição de práticas de incorporação para práticas de inscrição» (p. 87). Um processo que parece promover a inovação, pois gera mecanismos de economia e de cepticismo.

No campo das práticas de incorporação, Connerton (1999) refere-se ainda às distintas formalidades do corpo, acentuando as diferenças entre cerimónias do corpo, convenções do corpo, e técnicas do corpo. No campo da que nos interessa, sobremaneira, a das técnicas do corpo, o autor dá o exemplo da gestualidade. Abordando estudos diversos, parece lógico concluir pela noção de que a gestualidade é dependente dos quadros culturais próprios de cada comunidade. O repertório de gestos pessoais, sociais, técnicos e artísticos, bem como a sua performatividade, «depende tanto da memória-hábito dos seus membros, como evoca de forma tácita a sua memória daquela fidelidade comunal» (p. 94). Por exemplo, pode ser visível o padrão de utilização corporal, em forma arreigada, que um artesão desenvolve na sua relação com os objectos. Ele movimenta-se de forma duradoura e familiar na produção dos seus artefactos, como algo automático que lhe está incorporado, corporalizado. A este propósito, Silva (1994) mostra como as destrezas técnicas no artesanato «propiciam os quadros cognitivos e éticos que servirão de referência para interpretar o mundo» (p. 454).

De acordo com Connerton (1999), as práticas da incorporação têm sido esquecidas, enquanto as de inscrição, pelo seu peso narrativo, têm sido privilegiadas na história da hermenêutica. Contudo, as práticas de incorporação têm desempenhado um papel fundamental nas memórias corporais e sociais das comunidades. Apesar de serem mais difíceis de detectar e de analisar e não oferecerem meios seguros para a sua conservação e memória, elas podem funcionar como auxiliares das práticas de inscrição, «a forma privilegiada para a transmissão das memórias de uma sociedade» (p. 117). Por fim, entendamos que «os grupos confiam, por isso, aos automatismos corporais os valores e as categorias que querem à viva força conservar. Eles saberão como o passado pode ser bem conservado na memória por uma memória habitual sedimentada no corpo» (p. 117).

É esta abordagem, do carácter performativo do ritual, que permite ao autor criticar a visão ‘unilateral’ da posição crítica da invenção da tradição. Para ele, essa unilateralidade resulta da incapacidade de encarar o ritual como uma cerimónia de performance corporal que ultrapassa a simples invenção e lhe dá uma substância de persistência futura.

Vejamos, por agora, como é possível e de que modo se processa a transmissão da memória.

Para Duby (1998), parece evidente que «as representações colectivas, as opiniões, os valores morais e todos os instrumentos de que dispõe a consciência humana são arrastados de geração em geração» (p. 406). A este processo o autor chama um ‘fluxo perturbador’, ao qual deveremos estar atentos para entender a sua função na memória social.

A história da memória colectiva passa, em primeiro lugar, pelo período da transmissão oral, antes da transmissão por via da escrita ou por meios eléctricos e electrónicos. É a transmissão oral que assegura a transferência do capital intelectual de um grupo à geração seguinte, de forma a garantir a sobrevivência da sua memória social (Leroi-Gourhan, 2002). Este mecanismo permitiu o desenvolvimento de toda uma literatura oral de cariz tradicional, nas sociedades agrícolas e artesanais. Nestas, era evidente o papel da estruturação social dos ofícios artesanais familiares, enquanto conjuntos de saberes demonstrativos, cuja aprendizagem se processava pela via da exemplificação oral, tanto na família, como no grupo social ou na comunidade. De acordo com o autor, a «massa do conhecimento existente está contida nas práticas orais e nas técnicas existentes» e é preciso seleccionar o que, desse conjunto hierárquico, importa transmitir geracionalmente (p. 61). Como sabemos, nas antigas sociedades rurais, era às gerações mais velhas, ou aos membros mais velhos da família, a quem competia o papel e a função de transmissão da memória social (Bloch, 1954, citado em Connerton, 1999; Espírito Santo, 1999; Iturra, 1990a; Vidigal, 1996). Para o efeito, era preciso que existisse um mecanismo aberto de comunicação entre indivíduos: os membros mais velhos do grupo deveriam promover as representações sociais atinentes às memórias colectivas da comunidade e, do outro lado, os mais jovens deveriam de ser capazes de «reter as representações mentais que dizem respeito ao passado do grupo» (Connerton, 1999, p. 43). Isto é aquilo a que Iturra (1990a) chama o processo de aprendizagem e para quem o aparelho tecnológico de aprendizagem e de incorporação pré-existe à aprendizagem formal escolar, pois está inserto no grupo. Aquela aprendizagem «é feita a partir do memorizar, de observar, enquanto se é parte, enquanto se está envolvido» no grupo e se pratica a imitação ou o treino (p. 53). Em estudos com crianças, o autor mostra como nesta aprendizagem da memória pesam duas componentes decisivas: o envolvimento no trabalho, com toda a sua carga de poder social; e a teorização cultural que provém do grupo e da comunidade. Estes instrumentos permitem ao grupo social reproduzir ciclicamente a sua memória social e, deste modo, conservar-se enquanto grupo.

Em estudo sobre uma comunidade rural em Portugal, Espírito Santo (1999) mostra como era à mulher que competia a transmissão de memórias, valores e saberes da aldeia, bem como da religião e de outros elementos culturais. Esse papel da mulher, segundo o autor, corresponderia paralelamente ao seu papel societal. É comum a visão da avó – a mulher mais

velha do núcleo familiar – que conta a história aos netos. Era ela, a verdadeira guardiã da memória, que se encarregava da acção narrativa do grupo.

Para Connerton (1999), não devemos «encarar a comunicação entre as gerações como sendo conduzida, por assim dizer, em ‘fila indiana’, com as crianças a terem contacto com os seus antepassados apenas através da mediação dos pais» (p. 44). Na verdade, a moldagem de cada novo membro, naturalmente mais maleável, é feita pela geração mais inflexível; de fora fica a geração que poderia promover mudança e inovação. Talvez esta forma de transmissão explique o conservadorismo das sociedades camponesas (Connerton, 1999), mas talvez este tradicionalismo não seja assim tão evidente. Por exemplo, Fentress e Wickham (1994), a propósito da transmissão geracional do conto popular, mostram como a história, ao passar de geração, era sucessivamente alterada. Sem qualquer registo escrito de uma versão primeira, não haveria termo de comparação e, por conseguinte, a versão recitada era insuspeita e poderia assumir-se como sendo a original. Desta forma, não «há percepção do processo de mudança, pois este processo oblitera-se na passagem» (Jakobson e Bogatyrev, 1973, citados em Fentress & Wickham, 1994, p. 58).

Tudo isto nos torna claro como o estudo da memória social só pode ser realizado colocando o enfoque sobre o processo da transmissão em conjunto. Assim, apesar de considerar a inscrição como a modalidade de transmissão memorial mais eficaz, Connerton (1999) defende que a transmissão da memória, bem como da tradição, ainda se faz através de formas não textuais e não cognitivas. As vias da performance ritual e comemorativa não só mostram a importância das estruturas sociais, mas definem uma continuidade com o passado. E, por isso, a performance ritual deve ser interpretada à luz da diacronia identitária e como uma forma de ‘construção’ habitual na transmissão da memória.

Em estudo sobre os testemunhos orais na escola, Vidigal (1996) mostra como a relevância concedida aos modos textuais de transmissão da memória – em concomitância com o desprezo do modo de transmissão oral – tem trazido dissabores às sociedades modernas, patentes no abandono e insucesso escolar. Ao mesmo tempo, mostra como esta política educativa

ajusta-se bastante mal à socialização tradicional do indivíduo, tal como ela se operava, e se continua amplamente a operar, em instâncias bem mais antigas que a escola, como a família, o grupo aldeão, a comunidade... dominadas pela transmissão oral dos procedimentos e do saber. (p. 41)

Em causa está, pois, o paradigma letrado das sociedades industrializadas, bem como os seus modelos escolarizadores.

Sabemos como as ‘culturas iletradas’ detêm um mecanismo de intuição auditiva da linguagem que lhes permite recordar e memorizar. A essa memória confiam a sua literatura oral, as suas genealogias e as suas tecnologias. É por isso que não terão dificuldade no processo de transmissão, feito de uma ‘forma lógica e articulada’. Na verdade, não é a escrita que domina este processo, porque ela «depende, num sentido mais geral, da maneira como uma cultura representa a linguagem» (Fentress & Wickham, 1994, p. 64). E, mesmo quando uma sociedade adquire competências para representar o saber de forma escrita, não significa que deixe de o representar pela oralidade. Se a escrita facilita o esforço de complexidade das mnemotécnicas orais, não nos impede nem «nos absolve da necessidade de falar» (p. 64). O que se passa na transmissão da memória é que esta veicula mais uma ideia da história que é contada do que propriamente o texto dessa história. Os autores mostram que, no caso de poemas, o que se transmite é mais uma ideia-base, com frases e imagens anexas, do que o poema puro e simples. O que é posteriormente retido, preterido e acrescentado denuncia o processo de reconstrução da memória. Esse processo não deixa de representar uma eficaz conceptualização. E esta assegura a estabilidade das ideias conservadas e determina a sua transmissão, enquanto significados partilhados. De acordo com os autores, se

uma sociedade não dispõe de meios para fixar a memória do passado, a tendência natural da memória social é suprimir o que não é significativo... e interpolar ou introduzir o que parece mais apropriado ou mais em conformidade com determinada concepção do mundo. (p. 78)

Por fim, Fentress e Wickham (1994) salientam a diferença entre transmissão e difusão da memória social:

i) A transmissão surge como um processo interno ao grupo e que se efectua de forma diacrónica, em permanência.

ii) A difusão, ao contrário, vem de espaços exógenos e decorre em sincronia. A difusão altera, de fora, a memória social; é «como uma infecção: histórias que infectam histórias», um processo que provoca muitas mudanças (p. 96).

Portanto, a memória social não se desenvolve de forma ininterrupta, ela está sujeita a evoluções e mudanças, muitas vezes ocultas da própria comunidade como «resultado do contínuo esborratar que acompanha a transformação da memória» (p. 241).

Como percebemos, a memória desempenha um papel fundamental no nosso processo de construção social. Ela permite a compreensão do nosso passado e a projecção do nosso futuro, por meio de um presente que assenta as suas vivências numa coerência com os tempos anteriores. Assim, de certa maneira, é possível montar o ‘puzzle’ do nosso percurso, ora

inventando memórias que saibam explicar o presente, ora construindo um presente de continuidade com o passado. Para isso, precisamos de alterar sequências e suprimir dados; no fim de contas, descontextualizar o passado de modo a reinterpretar e a reconfigurar a memória com novos significados sociais (Fentress & Wickham, 1994). É para este aspecto que voltaremos, de seguida, o nosso olhar.

3.3. Reinterpretações e reconfigurações da memória

Parece claro o papel preponderante que o passado e a memória desempenham nas sociedades actuais. Não estranhemos, portanto, que pareça paradoxal o facto de este fenómeno acontecer numa sociedade cuja configuração cultural actual privilegia o efémero e um desejo de gratificação imediata no presente (Fortuna, 1997). Para este autor, «perante a superficialização ou eventual perda das suas raízes identitárias, os indivíduos procuram no passado e na memória... compensação para a correspondente e desconcertante ambivalência de valores» (p. 233). Trata-se de uma paixão, que marca a modernidade, este culto ‘moderno e profano’ do amor por todos os vestígios e relíquias do passado, que consagra a memória como o desiderato da prática cultural (Urfalino, 1998). Para Fentress e Wickham (1994), a memória está sujeita à lei do mercado, à lei da oferta e da procura. Por isso, há que providenciar e fornecer memórias adequadas; e estas deverão corresponder a necessidades sentidas. Na verdade, como refere Rioux (1998b), «a memória sempre foi imperiosa e provocadora. Mas hoje ela desnuda e trespassa mais do que nunca. Causa também arrepios, jogando alternadamente com a nostalgia e a inquietação» (pp. 307-308). O autor, numa atitude crítica e humorística, sobretudo em relação à historiografia francesa, considera este aparato de recordação memorial como uma ‘retromania’, como um «consumo de massas de uma sopa com verduras do passado» (p. 310). Este processo denota, segundo ele, um

olhar com complacência e ternura para as supostas harmonias de outros tempos. Tudo foi pretexto para o passadismo, o lazer e o *hobby*, o bilhete-postal e os vestidos da avó, a genealogia de amador e as animações campestres com foice. (p. 310)

Na pós-modernidade, os processos de reconfiguração da memória parecem viver de uma certa recuperação e apropriação colectiva de velhas textualizações etnográficas. Ao invés da simples actividade comemorativa ritual este processo é, hoje, suportado também por influências dos *media* e das pressões turístico-económicas sobre o folclore em geral. A busca da diferenciação cultural como base da promoção turística – e da agressiva mercadorização cultural que lhe subjaz – obriga a uma intervenção mais cuidada e ponderosa de um conjunto de novos agentes do poder regional ou autárquico (P. Raposo, 2003). Esses agentes sabem-no,

melhor do que ninguém, que a celebração do património e da memória assume hoje, mais do que nunca, uma forma de memória colectiva. Trata-se de um acto partilhado por todos, indivíduos ou grupos, quer sejam locais, quer estejam distanciados no espaço (Fortuna, 1997). Para isso, para que o património e a memória desempenhem um papel activo no processo de destradicionalização, não basta que se reconheça a sua valorização e a necessidade de conservação; é preciso recriá-lo, torná-lo apetecível, dá-lo ao consumo. No fundo, esta instrumentalização patrimonialista acaba por alterar o posicionamento dos sujeitos entre si e no contacto cultural. A memória torna-se um ‘objecto histórico’, um objecto de consumo especial, «já que o seu valor de uso não tem equivalente de troca, o que os aproxima dos bens de luxo, cuja avaliação, apropriação e consumo são meramente subjectivos, simbólicos e posicionais» (p. 237). Repare-se que muitas vezes não há acordo sobre o que se pode entender por marca relevante do passado ou por memória a preservar. A designação de grande acontecimento ou de facto memorial a celebrar, muitas vezes é feita por elementos exteriores à comunidade, sobretudo na sociedade camponesa.

Esta apropriação de velhas tradições e memórias está sujeita, como é evidente, a uma selectividade dos agentes, quer sejam populares ou eruditos. Estes procuram escolher os elementos patrimoniais com maior referência identitária, tanto territorial, como cultural, de entre uma panóplia de possíveis referentes. Quer assumindo uma forma crítica a reconfigurações passadas, quer mostrando-se como recriações mais ‘autênticas’, a memória não deixa de encontrar raízes num tronco comum que mais não é do que uma perspectiva ‘patrimonialista’ da memória (Costa, 1999a). Esta visão privilegia elementos locais e regionais, relativos a tradições da cultura oral e rural, mas também não esquece outros elementos relacionados com valores arquitecturais, patrimoniais e ambientais. É uma lógica cultural intensiva sobre a identidade local. Mas esta visão coincide com outra: a visão modernista que, por sua conta, aposta na mercadorização e na empresarialização cultural, a qual, numa lógica extensiva, aposta na competitividade nacional ou transnacional (Fortuna, 1997). Contudo, estas duas visões e imagens não podem ser vistas como opostas. Pelo contrário, «articulam-se entre si e justapõem-se, o que proporciona o hibridismo... que surge ao mesmo tempo como consciência adquirida do passado, investimento no presente e perspectiva de futuro» (p. 235).

Nas sociedades ocidentais este frenesim do ‘retro’ transformou tudo em património: a exumação, a colecção, o vestígio e o arquivo consubstancializaram o investimento patrimonial da ‘retromania’. As nostalgias do passado, agora estimuladas pelos estados – desencantados e vazios de ideologia –, reabilitaram, exibiram, estudaram e promoveram o património como regresso ao passado seguro (Rioux, 1998b). Contudo, para o autor, esta

«lógica do ‘tudo ou nada’ arruína amplamente o esforço pedagógico colectivo da memória, que podia reduzir esta sede de património. Porque esta superabundância de signos não possui referências, as reapropriações à superfície social, por demais esboroadas, esmigalham a lembrança...» (p. 329).

Para Costa (1999a), é «característico das representações sociais patrimonialistas – tanto nas versões extremas como nas híbridas ou mitigadas – não se darem conta das operações de selecção por elas próprias praticadas» (p. 34). A selectividade de quem reconfigura a memória, ou a tradição, toma sempre como base uma ideia de ‘autêntico’ – na verdade algo mais autêntico do que qualquer outra coisa –, cujo carácter lhe é atribuído por uma certa ‘genuinidade’. No fim de contas, estaríamos perante uma diferenciação de marcas, proveniente de uma distinção social dos agentes na sua estratégia para demarcar espaços de poder. Como se processa, então, este desfasamento entre o discurso sobre as memórias presentes que se pretende reconfigurar, comparativamente àquelas que marcaram o passado de uma vívida anterior geração? O mesmo autor, em estudo sobre sociedades de bairro, dá conta de três aspectos fundamentais:

i) Uma tendência para reconstruir as memórias pessoais, colocando o enfoque no período de maior valorização lúdico-afectiva, como o é o período juvenil, em detrimento de posteriores ciclos de vida.

ii) Uma certa diferenciação entre estrutura e quotidiano da memória; quer dizer, se as práticas culturais atravessam toda a rede social, ao longo do tempo, no seu dia-a-dia mudam muito os espaços de maior valorização da memória social.

iii) Uma característica discursiva que mostra um conjunto de tácticas interaccionais, quer esteja patente nas disputas entre elementos da comunidade, a propósito de méritos entre locais e gerações, quer seja com o objectivo de contrariar imagens negativas da própria comunidade perante interlocutores exógenos.

No seu estudo sobre a memória social, Fentress e Wickham (1994) mostram como os indivíduos corrigem as suas memórias pessoais de modo a conjugá-las com uma interpretação mais geral, mesmo que esta esteja errada. Muitas vezes, é o suporte da coerência da memória social guardada que permite «superar e disfarçar contradições gritantes entre memória e realidade» (p. 56).

Como já vimos atrás, «a objectivação do património e da memória é um corolário da simultaneidade temporal... como estratégia da sua revalorização competitiva» (Fortuna, 1997, p. 238). Neste processo, dois elementos se coadunam desordenada e hibridamente em simultâneo: o passado patrimonial e o presente e o futuro modernista. Esta objectivação, sobretudo nas sociedades e comunidades rurais, é, muitas vezes, patenteada no folclore e em

particular na expressão mais corrente dos chamados ‘ranchos (ou grupos) folclóricos’. Em estudos sobre os processos de folclorização em Portugal, Branco (2003) – entre outros autores – mostra como é o grupo folclórico que representa esse hibridismo de passado/futuro, na modernidade. A produção da memória colectiva, nas aldeias, faz-se sobretudo a partir do trabalho de ensaio e representação literal e simbólica do grupo. Quando actua, o grupo representa a memória e comemora a fonte mais remota e primordial da sua fundação. Memórias pessoais e sociais cruzam-se, assim, neste espaço de comemoração ritual e num tempo de reconfiguração reencenada do passado no presente. Mais a norte, Silva (1994) refere também a centralidade desta codificação cultural, expressa nas recriações colectivas do folclore local.

Regressando a Rioux (1998b) – e num contexto francês, mas que se pode deslocalizar para o nosso – veremos como todo este bucolismo da história e do memorialismo rural caiu num bucolismo anedótico, nos finais da década de 80 do século passado. Uma nostalgia massificada, enquadrada pela ‘beleza do morto’ que, de acordo com Revel e outros (1990), encara o ‘exotismo’ do interior rural com um olhar que objectiviza e idealiza uma realidade que afinal é oprimida. Para os autores, esta ‘rusticofilia’ «é também o reverso de um medo: o da cidade perigosa e geradora de corrupção porque as hierarquias tradicionais aí se baseiam» (p. 52). Então, nada como regressar à pureza original do campo e ao ‘bom selvagem’ rural, onde se conservavam as virtudes e os valores primaciais e redentores da humanidade. Para Rioux (1998b), foram os *media* e a tecnologia que acertaram as últimas machadadas num processo de deterioração da memória social, que já vinha sofrendo choques sucessivos e que era cada vez mais ‘acotovelada’ pela irrupção e imposição de um tempo social descontínuo, sem medida; pela amplidão da informação disponível e acessada; pela ausência de uma transmissão atenta e enquadrada no âmbito de um quadro cultural. Ou, ainda, pela perda de um trabalho educativo sobre os guardiães das memórias passadas, como afirma Iturra (1990a). E é assim que o culto do passado é trocado pela angústia do presente e que a memória colectiva é substituída por outras formas individualistas ou ‘tribalizadas’ de comunidade (Rioux, 1998b).

A memória, hoje, está assim numa encruzilhada evidente. Se a explosão da ‘febre comemorativa’ foi uma resposta às angústias do presente que perturbam as recordações do passado, parece difícil a manutenção deste permanente regresso. Os impactos sociais contemporâneos são demasiado fortes: a geração dos avós deixou a casa de família e vive no lar, quebrando o vínculo da transmissão; a obsessão da casa própria afastou-nos do parentesco e da vizinhança e tornou periférico o que antes era central; o turismo, esse, consome inexoravelmente as memórias disponíveis (Rioux, 1998b). Por isso se entende o que pensa

este autor, quando afirma: «lugares de memória devastados ou abandonados, intermediários culturais postos de lado ou mudos, valores fraccionados e sujeitos à impermeabilidade de uma geração para outra, poderes contestados, centralização denunciada e pedagogias diversas maltratadas, tudo confirma a desarticulação da memória antiga» (p. 326). Também a crise económica – particularmente a industrial – deu o seu contributo para o chamado ‘efeito-memória’. Para o autor, este efeito não é mais do que um trabalho social patente nos seguintes aspectos:

i) uma etnologização sem fim que transforma o património em operador social, sem o contraditar com o contexto de crise económica;

ii) uma musealização de imagem e de espectáculo assente no júbilo de uma repetição permanente sempre igual a si mesma;

iii) uma encenação de objectos e de costumes, uma teatralização dos restos da memória parados no tempo; uma memória petrificada que não tem capacidade de esquecer, cansada e débil na sua reabilitação.

Para Rioux (1998b), tudo isto «nada prova que possa um dia ultrapassar o risco deste diálogo mórbido. Porque, afinal, ‘o efeito-património’ volta-se contra ele próprio e exhibe a sua contradição: sem querer nada esquecer, já não se pode recordar» (p. 330).

Por fim, será interessante verificar que, e de acordo com o autor que vimos seguindo, ao mesmo tempo que o afrouxamento ideológico e conceptual originou o ‘passadismo’ da memória, o imperativo da mundialização, «no entusiasmo de uma forte concorrência europeia, provoca também o impulso de uma memória mais construída e mais categórica...» (p. 330).

CAPÍTULO 4

ALGUMAS PERSPECTIVAS ACTUAIS

SOBRE O DESENVOLVIMENTO COMUNITÁRIO

4. ALGUMAS PERSPECTIVAS ACTUAIS SOBRE O DESENVOLVIMENTO COMUNITÁRIO

Parece-nos justo que, antes de abordarmos as perspectivas mais actuais sobre o desenvolvimento comunitário, se possa começar por falar da comunidade. Na verdade, parece claro que a generalidade das perspectivas de desenvolvimento, sobretudo no século XX, se tenham suportado no conceito e no espaço social da comunidade, para realizar os seus desideratos. Esta questão é tanto mais pertinente quanto se sabe que tanto para o desenvolvimento de uma política de colonização, quanto para a concretização de políticas de desenvolvimento e bem-estar, nos tempos seguintes à Segunda Guerra Mundial, foi necessário definir claramente a ideia de comunidade. Acresce ainda a redescoberta da comunidade enquanto matriz de reconstrução dos países libertos das potências coloniais (Fragoso, 2002). Parece evidente que o espaço local, de mais fácil delimitação e onde se encontram os actores sociais em interacção, constitui o espaço privilegiado de intervenção do desenvolvimento comunitário (Marchioni, 1997). Para Diéguez e Guardiola Albert (2000, p. 24), a comunidade é «a unidade de análise e de intervenção para a organização e implementação de políticas de promoção social». Trata-se de encarar o espaço local como ‘um sistema’ em todo harmónico, no qual os elementos naturais, económicos e sociais se interrelacionam de forma a satisfazer necessidades culturais e espirituais. O conceito de local deve ser visto não só como um espaço geográfico delimitado, mas sobretudo como um espaço dinâmico de interacções com vista à construção das suas identidades sociais e culturais (Fragoso, 2002).

Hoje, assiste-se a um verdadeiro revivalismo da ideia de comunidade, patente num conjunto de escritos que funciona como uma reabilitação intelectual do tema. Em particular, a definição das políticas de identidade e a assunção das comunidades como factor decisivo na acção dos novos movimentos sociais são disso bom exemplo (Allen & Martin, 1994). Aqui, a ideia de comunidade não surge como antítese da ideia de classe, mas sobretudo como um instrumento de análise para modernizar as políticas de classe, olhadas a partir do consumo e não, como antes, a nível da produção de trabalho.

Parece-nos justo, pois, tentarmos uma aproximação ao conceito de comunidade, o que faremos de seguida.

4. 1. Aproximação ao conceito de comunidade

A noção de comunidade é antiga. Por exemplo, em Inglaterra ela vem desde o século XIV quando designava o povo comum ou uma forma de organização da sociedade. Mais tarde, a sua noção estende-se ao sentido de partilha de características comuns ou de determinadas identidades. Mais recentemente, o conceito de comunidade alarga-se para definir o contraste com a sociedade civil ou numa perspectiva mais ampla com o Estado (Mayo, 1994). Para Nisbet (2000), o conceito de comunidade tem uma decisiva importância na sociologia do século XIX. Ela é a principal ideia unitária redescoberta, que permitiu o desenvolvimento de muitas teorias sociais, a partir desse período. O autor compara esta importância da ideia de comunidade à importância que a ideia de contrato social teve no racionalismo. Para ele, a ideia de comunidade – quer seja real ou imaginada – representa uma imagem simbólica de uma boa sociedade. Este poder simbólico da comunidade, através da sua autonomia local, determinaria a ciência da própria sociedade. Williams (citado em Mayo, 2000), no seu catálogo de palavras-chave, apresenta a comunidade como uma palavra persuasiva e quente; para ele, esse seria o aspecto mais comum entre a grande diversidade de definições do conceito, que encontrou. Também para Fields (citado em Brookfield, 1995), a palavra comunidade constitui uma ‘eufonia apelativa’. Ela pode ser ligada a qualquer actividade, sempre imbuída de compaixão e respeito. Trata-se de um termo extremamente popular, que pode conjugar-se semanticamente num campo muito vasto de práticas sociais e por isso é difícil resistir ao apelo da sua utilização, bem como da sua representação. Como refere Brookfield (1995), «é uma palavra que possui tal potência emocional que a sua invocação imediata proporciona um crescente debate» (p. 60). Em particular para os educadores e trabalhadores sociais, ela inspira a suspensão de qualquer julgamento crítico nas suas mentes. E, no seu trabalho, ocupa um status idêntico ao termo ‘necessidade’. Pode ainda ser considerada ao nível da ‘mãe-natureza’, sinónimo de virtude e de desejo. Trata-se, portanto, de um conceito que pode ser validado no seu uso enquanto construto semântico e sociológico (Allen & Martin, 1994; Brookfield, 1997).

No seu trabalho sobre a ‘tradição sociológica’, Nisbet (2000) apresenta um historial da perspectiva de comunidade a partir dos escritos de vários sociólogos. Para Comte, por exemplo, a comunidade assumia uma visão moral. Para ele a comunidade ‘perdida’ deveria ser uma comunidade a conquistar, com vista a alcançar os dois alvos da ciência: a ordem e o progresso. Segundo Comte, a restauração da comunidade era, pois, um assunto de ‘urgência moral’. Já para Le Play a comunidade só podia ser vista de forma empírica, ou seja, através da sua substância, procurada onde ela estaria: nas formas locais de relação e de organização

social. Os seus estudos sobre as classes trabalhadoras europeias são um acervo de estatísticas sociais sobre diferentes tipos e formas de comunidade.

Para além de uma visão de comunidade enquanto substância – como seriam as posições de Le Play e de Marx –, a comunidade poderia ser encarada também como uma tipologia. Neste caso, estariam as posições de Weber e Tönnies (Nisbet, 2000). Por exemplo, em Weber essa posição pode encontrar-se na forma como ele estabelece o tratamento dos tipos de ‘relações sociais solidárias’. O autor estabelece uma diferenciação entre ‘comunal’ e ‘associativo’, tipos que considera ideais ao longo da história. Uma relação é comunal quando é baseada na subjectividade das partes que se misturam no todo, desenvolvendo uma existência comum. Uma relação será associativa quando assenta numa racionalização de interesses, ou em acordos motivados por esses mesmos interesses. Para Weber, estes dois tipos ideais de perspectivas das sociedades humanas poderiam conviver ao mesmo tempo, numa mesma estrutura social. Tönnies traz uma visão baseada nos conceitos de *gemeinschaft* e *gesellschaft*. A primeira noção poderia ser traduzida como comunidade e a segunda – sendo mais difícil – como sociedade. Neste sentido, a comunidade seria uma parte da sociedade. A sociedade seria, assim, uma forma tipológica decisiva da relação humana. Olhando mais detalhadamente para os dois termos em presença, poderemos verificar como o protótipo de *gemeinschaft* assenta na família. Esta baseia a sua acção e desenvolvimento em três pilares fundamentais: sangue, lugar e mente, ou seja, nas relações de parentesco, de vizinhança e de amizade. Ao contrário, a *gesellschaft* acaba por reflectir a modernização das sociedades europeias. Para Tönnies estas duas formas tipológicas, *gemeinschaft* e *gesellschaft*, não são de todo opostas. Apesar de considerá-las como fases diferentes no desenvolvimento europeu, o autor considera um certo hibridismo entre tradição e modernidade, ou entre comunidade e sociedade. No entanto, parece notória uma certa moralidade patente nos dois conceitos, sendo que a comunidade transpõe como o lugar primordial da virtude. Se as comunidades produzem más associações ou más sociedades, as comunidades nunca se transformam em más comunidades. Para Nisbet (2000), o principal contributo de Tönnies pode ser encontrado na explicação que os conceitos de *gemeinschaft* e *gesellschaft* trouxeram para a compreensão do crescimento do capitalismo, do estado moderno e da modernidade em geral.

Segundo Nisbet (2000) Durkheim traz outra forma de abordagem da comunidade. Depois das abordagens substantivas e tipológicas, Durkheim traduz uma visão metodológica da questão. Nele a comunidade surge como uma estrutura de análise das problemáticas da organização social. A comunidade deixa de ser uma mera colectividade para se alargar a ser uma forma substantiva de compreender as relações humanas, nas suas vertentes económicas, sociais ou políticas. Para ele, não é a sociedade que desempenha o papel decisivo

na construção social. É a acção comum que se desenrola na comunidade que coloca os homens no seu verdadeiro caminho social. Na sua obra *A Divisão do Trabalho na Sociedade*, Durkheim apresenta dois tipos distintos de solidariedade social. Ao primeiro chama solidariedade mecânica e ao segundo solidariedade orgânica. A solidariedade mecânica assenta na homogeneidade social existente nas comunidades e é regida pelo controlo social e moral que existe nas pequenas comunidades. Nelas é a tradição que domina, sendo apagado qualquer laivo de individualismo, sujeito sempre ao ditame do consciente colectivo que domina a propriedade. Esta parece ser a forma que atravessa a história das sociedades humanas. A segunda forma de solidariedade, a orgânica, surge com a imanência da divisão do trabalho. Ao permitir alguma liberdade funcional do indivíduo, a partir do desenvolvimento tecnológico, as sociedades foram atribuindo um papel crescente ao individualismo. Assim, a uniformidade mecânica e a repressão colectiva deram lugar a uma articulação funcional entre os indivíduos, assente em regras não exclusivas mas complementares. Segundo Durkheim, a solidariedade orgânica assentou o seu aparecimento sobre a continuidade da solidariedade mecânica, apesar de se mostrarem como tipologias opostas. Doutra forma não se perceberia como a divisão social do trabalho teria sido possível nas sociedades mais tradicionais. Finalmente, para terminar a abordagem sociológica de Nisbet (2000) sobre o conceito de comunidade, veremos a posição de Simmel. Para este, a comunidade pode ser vista como uma molécula social: uma esfera microsociológica que aborda os padrões das relações sociais nas suas formas mais íntimas. Trata-se da unidade mais pequena na qual é possível analisar as instituições e as associações sociais.

Mas o que nos dizem os vários autores sobre a definição do conceito de comunidade? Mayo (1994), por exemplo, olhando para a mutabilidade do conceito mostra como muitos autores questionam a sua eficácia, referindo-o como uma ‘abstracção útil’ ou como uma provável ‘ficção’. Se o termo tem sido usado em diferentes sentidos com vista a diferentes fins, será útil perguntar se se deveria continuar a usar o termo de comunidade, na actualidade. Por exemplo, Hillery (1955, citado em Mayo, 1994) diz que encontrou 94 definições diferentes de comunidade e que a única coisa que tinham em comum era o facto de lidarem com pessoas. Também Bulmer (citado em Mayo, 1994) afirma «que o termo tem tantos sentidos, como sentido nenhum» (p. 51). Na verdade, a sua ambiguidade e contradição releva disso mesmo: o conceito de comunidade tem sido usado para justificar determinadas políticas e práticas sociais, muitas vezes opostas. Tanto pode servir para justificar políticas de controlo dos grupos oprimidos como para desenvolver políticas libertadoras, que conjugam mutualidade e cooperação (Mayo, 1994). Essa razão leva Mayo (2000) a considerar o conceito de comunidade como um conceito deveras ‘escorregadio’, tal como a investigação

histórica e sociológica já teria mostrado (Mayo, 1994). Também Clarke (1997) assegura que não há definições satisfatórias de comunidade, questionando mesmo a autoridade de quem pretende definir comunidade a partir de uma visão de fora, exógena. Nesse sentido, todas as definições seriam arbitrárias. Segundo Nisbet (2000), comunidade é um modelo de subtilidade do pensamento e prática intelectual. O que é visível nas reorientações filosóficas e políticas do século passado.

Como vimos antes, nas sociedades contemporâneas temos assistido ao recrudescimento de visões românticas e nostálgicas da comunidade, como algo perdido e que se deve recuperar. A crescente industrialização e a perda dos laços sociais provenientes do desenvolvimento do individualismo têm originado buscas dos tempos em que a relação social se baseava numa proximidade de vizinhança e num fazer colectivo social e político. Como Mayo (1994) explica, o industrialismo e a vida moderna originaram uma atomização crescente da sociedade que impede uma certa gratificação de lealdade social que as velhas comunidades proporcionavam. Desse modo, a comunidade começa a ser idealizada como um mundo perdido que pode ser reinventado e reimaginado a várias escalas. A comunidade adquire uma conotação ‘eufórica’, tanto para os governos como para as autoridades locais, nas suas diferentes abordagens políticas. Também para os estudantes e para os profissionais do trabalho social a comunidade tem surgido vertida nas propostas de acção comunitária, como uma visão idealizada de regresso à pequena comunidade. Uma visão romântica de uma comunidade que não teria burocracias, nem conflitos de classe, cuja ideologia aposta numa fé indiscutível no povo (Mayo, 1975). Mas a recriação e a reimaginação das comunidades em várias direcções parece ser possível apenas se for ligada a políticas radicais e insurrectas generalizadas, segundo Harvey (2000).

No entanto, Bulmer (citado em Mayo, 1994) mostra como a evidência empírica da tese da comunidade-perdida não pode ser realizada. O que parece evidente é o facto de os suportes das antigas comunidades se manterem nos meios urbanos tal como acontecia nas comunidades rurais. As redes internas de suporte relacional das comunidades têm continuidade nas sociedades actuais e funcionam como um dos vectores das localidades. Neste sentido, poderíamos ver a comunidade «em termos de localidade, e comunidade em termos de interesses partilhados, mas com o foco maior nas redes e laços entre os indivíduos e suas famílias» (Mayo, 1994, p. 53). Uma crítica marxista a esta visão afirma-nos que ela obscurece a natureza das relações de classe no capitalismo, que atravessam as comunidades, nas sociedades industriais. Em particular, Castells (citado em Mayo, 1994) mostra isso mesmo. No entanto, considera que o conceito de comunidade pode trazer algum potencial nos novos movimentos sociais. A propósito, Gilroy (1987, citado em Allen & Martin, 1994),

referindo-se ao movimento negro em Inglaterra, mostra como as suas exigências foram suportadas por uma linguagem política comum, assente em noções de comunidade. Esta noção reflecte mais do que um simples sentido de lugar; ela significa uma ideologia política distinta assente em valores e normas comuns à vida diária. Este uso da noção de comunidade na resistência social pode ser problemático, dada a diversidade das capacidades de resistência e de variabilidade social de cada lugar. Neste campo, Martin (1994) mostra que, do ponto de vista semântico, a comunidade é, primeiramente, um conceito ‘avaliativo’ e só depois um conceito ‘descritivo’.

Em trabalho mais recente, a propósito das identidades comunitárias e dos movimentos sociais, Mayo (2000) volta a abordar os conceitos de comunidade, esclarecendo que as várias e diversificadas abordagens de comunidade apresentam, em regra, dois aspectos: i) a comunidade como um lugar ou de partilha geográfica; ii) a comunidade como um conjunto de interesses partilhados, que podem ser de cariz étnico, de género, de religião, ou outro qualquer. Tentando sistematizar esta generalização, Carmo (1999) defende uma característica comum a unir todas as designações: a presença de semelhanças entre os indivíduos que lhes conferem uma determinada identidade; é essa identificação comunitária que os separa de elementos alheios às suas fronteiras. Uma definição que, de certa maneira, conjuga as duas ideias-força presentes no que temos vindo a referir é a definição de Ander-Egg (1982), segundo a qual

A comunidade é um agrupamento organizado de pessoas que se percebem como unidade social, cujos elementos participam de algum traço, interesse, elemento, objectivo ou função comum, com consciência de pertença, situados numa determinada área geográfica, na qual a pluralidade de pessoas interacciona mais entre si do que noutro contexto. (p. 45)

Uma tentativa de definir comunidade a partir da mistura dos dois componentes centrais, casos do território e dos interesses comuns, é a de Cook (citado em Marchioni, 1997), para quem «a comunidade é uma população agregada, que vive num território contíguo, integrada por experiências do passado, que possui um número de serviços básicos, consciente de sua unidade, capaz de actuar para afrontar crises que se repetem em seu interior» (p. 69). Esta é uma visão operativa e pragmática que Marchioni afirma preferir. Para ele, a noção de comunidade deve conter elementos que consubstanciem a possibilidade da intervenção social com vista à melhoria das condições de vida dos seus membros. De acordo com este ponto de vista, a comunidade compõe-se de quatro elementos fundamentais de cariz estrutural, ou seja, são elementos de conhecimento da comunidade e, ao mesmo tempo,

elementos que desempenham um papel activo na acção comunitária (Marchioni, 1997). São eles: i) o território, a população, as exigências e os recursos. O território é constituído pelo espaço físico, mas integra também elementos sociais como os conflitos e acordos existentes. Ele é encarado menos como um espaço geográfico e mais como uma rede social, na qual actuam as instituições e a população local. O território plasma as condições objectivas e subjectivas dos problemas sociais e da sua resolução. De acordo com Marchioni, «uma intervenção social não pode prescindir do território» (p. 71). A população é, por sua vez, uma componente que deve ser encarada de forma específica e não genérica. A razão para isto está no facto de a população ser um grupo heterogéneo e, como tal, inútil. Para o autor, a população deve ser desagregada por vários indicadores: idade, género, classe social, grupos, etc. Ter conhecimento das classes sociais em presença, em cada comunidade, torna-se fundamental, pois na comunidade territorial «as zonas periféricas marginalizadas urbanisticamente, estão ocupadas por classes sociais marginalizadas económica e socialmente» (p. 73). Quanto às exigências, o autor considera-as como um dos temas mais importantes para o trabalhador social, pois ele deve ser visto segundo uma perspectiva mais dinâmica. Assim, devem considerar-se várias dimensões no campo das exigências: actual e futura; explícita e implícita; subjectiva e objectiva; existente e potencial. Para o autor, interessa, sobretudo, a exigência imediata e futura. Por último, temos os recursos. Estes representam um papel importante na intervenção social. O principal recurso será a própria comunidade em si, e especialmente os seus membros, pois estes existem em estado potencial e, como tal, devem ser desenvolvidos. Clarifica o autor que os recursos não são mais do que uma base para a acção, um ponto de partida para que ela se desenrole.

Também Gómez Gavazzo (citado em Diéguez & Guardiola Albert, 2000) apresenta um conceito de comunidade baseado nas dimensões territorial e de interesses comuns. Diz ele que existem na comunidade quatro elementos básicos: i) um grupo de pessoas localizado numa área geográfica, o qual desenvolve interacções entre si e com o meio envolvente; ii) uma área geográfica contínua; iii) um conjunto de interesses operativos comuns, de entre os quais a vizinhança é apenas um deles; e iv) a existência de uma unidade funcional, expressiva da solidariedade entre os seus membros. No mesmo sentido se expressam Nunes e Hoven (1996) ao sistematizarem o conceito de comunidade. Estes autores falam em duas dimensões para a definição do conceito: i) as características e experiências comuns dos seus membros, como sejam as características pessoais, as crenças, o estatuto económico, os serviços e o lugar; ii) os interesses comuns que ligam entre si os membros no seu conjunto e dão às anteriores características um significado comum.

Para Ware (1960, p. 12), a «comunidade é uma totalidade orgânica que cresce continuamente por via interna». Isso significa que a comunidade é um agrupamento de pessoas que interagem a partir dos seus diversos recursos, quer sejam físicos ou relativos à relação social, como o conhecimento, a vontade ou a tradição. O seu objectivo comum é o de alcançar o bem-estar comunitário e a qualidade de vida. Nesse sentido, a comunidade pode ser mais vasta do que uma localidade específica.

Ao olhar para estas definições de comunidade parece de interesse referir o que Fragoso (2002) afirma. Diz este autor que

é inevitável a sensação de que as comunidades assim descritas se aproximam das construções das comunidades dos sociólogos tradicionais: aparecem com elementos de conotação positiva mais ou menos idealista... que parecem emergir do passado e não das comunidades típicas do industrialismo. (p. 216)

Como vimos, temos, então, uma definição de cariz geográfico e outra de cariz social, a qual muitas vezes não se transmuta num local específico. Brookfield (1995) afirma que, em geral, os educadores de adultos seguem mais genericamente a segunda orientação; ou seja, preferem falar de comunidades de interesses (entusiastas de jazz, vegetarianos, pescadores) ou comunidades de função (por exemplo, educadores de adultos ou médicos). Para ele, os conceitos de comunidades de interesses e de comunidades de funções continuam a ser construtos analíticos válidos e indispensáveis quando nos referimos a comunidades como grupos unitários de interesse e objectivo, mais do que como ocupantes de um espaço geográfico.

Wright (1980, citada em Brookfield, 1995) define comunidade como «uma colecção de pessoas diferenciadas da população total por um interesse comum» (p. 63). E acrescenta que prefere interessar-se por uma comunidade de interesses comuns muito mais do que por outras conexões, como uma localização geográfica, por exemplo. Assim, a distinção geográfica ou local não parece sustentar de forma estável as características de uma boa definição de comunidade. Neste caso seriam as necessidades e os interesses, assumidos como identidade, que poderiam determinar objectivos comuns dando origem à comunidade. Mas outros estudos assentam as bases do conceito de comunidade numa matriz geográfica, quer dizer, colocando o lugar no seu centro. A comunidade é vista, então, como uma área de vivência social marcada por diferentes níveis de coerência social. As bases da comunidade assentariam na localidade com um determinado sentido comunitário (MacIver & Page, citados em Brookfield, 1995). Brookfield mostra como os estudos académicos têm explorado,

sobretudo, uma visão sócio-geográfica da comunidade nos seus limites territoriais, através de seis elementos: pessoas, lugar, interesses comuns, organização, moral e governo.

No mesmo sentido se expressa Smith (1994) que, a propósito do papel do educador, mostra como o impacto do ‘lugar’ é decisivo na identidade profissional do trabalhador social. Para ele, a atenção dedicada a este aspecto tem sido muito pouca. A qualidade de local está ligada à ideia de proximidade. O local pode ser o bar, a loja, a rua. Mas o local não é visto apenas como um ponto no mapa, mas um espaço físico onde se desenvolvem vários modelos de interacção. O local, «neste sentido, não é somente uma arena para a vida diária, mas também atribui sentido a essa vida» (p. 10). Por exemplo Bulmer (1986, citado em Smith), refere os vizinhos como a expressão da forma ‘local’ mais importante de todas. De qualquer modo, o autor citado mostra como essa proximidade, por si só, não garante a relação ou a expressão de interesses comuns, referindo que os estudos têm mostrado que «há quanto tempo as pessoas vivem na área, sua idade e posição no ciclo de vida, sua cultura e classe, e sua espécie de laços são todos importantes factores» (p. 9).

O sentido de comunidade é dado pela proximidade de vizinhança, dentro de cada comunidade. São as relações estabelecidas que vão dotando a comunidade de um sentido de segurança e de pertença. Balestena (1998) mostra como, na aldeia global contemporânea, é no espaço local que existe a única possibilidade da relação cara a cara; pois só aí é possível uma relação de proximidade e de interacção com o outro. Só no espaço comunitário se desenvolve uma representação do outro, plasmada nas pequenas expectativas e comparações. É verdade que existem vários tipos de comunidade, apesar de muitas vezes aparentarem ser idênticas. É pela relação de contacto que se podem ver as diferenças, muitas vezes auto-definidas por cada uma delas. Mayo (2000) põe em causa esta visão do local enquanto matriz do carácter identitário de uma comunidade. Os lugares não têm uma identidade fixa, nem essencial, nem são politicamente neutrais. Portanto, não podemos falar de exclusivismo ou de homogeneidade. Os lugares são palco de conflitos sociais de vários tipos, que originam mudanças de acordo com as alterações contextuais. De acordo com a autora, a «localidade é vitalmente importante de acordo com tal análise, mas não num caminho simplista ou essencialista» (p. 41). Esta uniformidade tem sido criticada por servir a marginalização da diferença e a discriminação do outro. Harvey (2000) mostra como as diferentes classes constroem o seu sentido de território por diferentes vias. Mas a única maneira de sobreviver é estabelecer reciprocidades mútuas, mesmo que assimétricas. De qualquer modo, a construção da comunidade não deixa de ser uma prova da afirmação social das classes mais privilegiadas na manutenção dos seus interesses.

O mesmo problema se coloca na abordagem da comunidade baseada na matriz dos interesses partilhados. Se pensarmos que as comunidades de interesses se baseiam no conceito de identidade (de género, de classe, etc.), então a mesma problemática se põe na sua definição. Para explicitar a ideia, a autora apresenta a multidimensionalidade do indivíduo e a complexidade da sua interacção com a sociedade, para provar que existem diferentes degraus de individualidade, o que torna difícil a construção de identidades comunitárias. Como mostra Anderson (citado em Mayo, 2000), a discussão do conceito de comunidade na sua relação com a identidade nacional tem um efeito de ‘artefacto cultural’, funcionando como uma comunidade imaginada, mesmo distante. No fim de contas, cada indivíduo acaba por negociar a sua escolha identitária num quadro local, construído a partir de um espaço global de opções (Giddens, citado em Mayo, 2000).

Na verdade, não podemos escapar à desigualdade entre as comunidades e aos diferentes tipos de trabalho social que elas nos solicitam (Martin, 1994). As comunidades demonstram alguma fragilidade enquanto suporte para o desenvolvimento de políticas de defesa local. A acção comunitária é, quase sempre, uma arma da classe média na sua busca de reforço e ascensão social; ou dos grupos que têm fácil acesso às fontes de informação e poder, contrariamente aos interesses menos exigentes das organizações da classe trabalhadora (Mayo, 1975). Se, por um lado, as comunidades podem ser positivas na solidariedade e ajuda mútua, por outro elas podem ser discriminatórias relativamente aos grupos sociais mais pobres e desfavorecidos, em particular as mulheres. A pobreza tem uma cara feminina e são as mulheres que têm sofrido mais o processo de empobrecimento e de precarização das comunidades (Harvey, 2000). O autor refere que, actualmente, estes conflitos estão ficando mais visíveis, nos espaços privado e público. Também Bulmer (citado em Mayo, 1994) refere várias das formas opressivas sobre as mulheres. Para Mayo, «a comunidade pode ser uma prisão tanto como uma fonte de ajuda mútua e solidariedade colectiva» (p. 56). Por isso, apesar dos contextos de desfavorecimento, as comunidades devem lutar por «preservar serviços e empregos locais... e abrir oportunidades mais amplas para aqueles que sofrem desvantagens e discriminações económicas e sociais» (Mayo, 1994, p. 11). Uma coisa a autora põe claro: essa batalha das comunidades não é possível sem o apoio das políticas públicas. Para que as comunidades possam alcançar um estado de bem-estar, é decisivo o suporte dos recursos públicos para viabilizar essa hipótese. Marchioni (1997) afirma que «esta visão requer o complemento de importantes e fundamentais contribuições das entidades... a outros níveis superiores» (p. 67). Nos nossos tempos, a comunidade e as suas diversas formas de participação e acção comunitária têm feito parte de uma agenda alternativa ao domínio de

um estado paternalista e burocrático e de um mercado dominador (Allen & Martin, 1994; Mayo, 2000).

A componente relacional é a base de muitas outras definições de comunidade. Por exemplo, González Fuertes (citado em Diéguez & Guardiola Albert, 2000) refere a comunidade como sendo um modo relacional de acção social, uma interacção baseada na troca e partilha de afectos, de lealdades, de reciprocidades, de objectivos e valores. Para ele, a comunidade é uma «construção teórica de alguma maneira estranha da própria realidade que costuma ser algo mais sentido que sabido, mais emocional que racional» (p. 12).

Segundo Smith, a cultura desempenha, neste campo, um papel tópico. São os vários tipos de vida presentes numa comunidade que determinam uma partilha comum, a qual diferencia uma comunidade de outros lugares. É na expressão e experienciação desse sentido de partilha que a comunidade se auto-define, perante os outros. Como refere Cohen (1982, citado em Smith, 1994), onde existem muitas culturas em contacto umas com as outras, o valor da diferença é parte da sobrevivência. Para Smith, o lugar e o espaço são socialmente constituídos. Eles são criados pelo intrincado sistema de interacções locais e pela vasta rede de relações em todas as escalas do local ao global (Massey, 1993, citado em Smith). Neste quadro, as pessoas mudam e as comunidades locais também estão em permanente mudança. A educação é fundamental neste campo, pois ela pode cultivar um sentido de pertença ao lugar. A construção desse sentido de comunidade permite ainda um padrão para a construção da identidade comunitária. Smith mostra que é a solidariedade que existe nos seres humanos, e as suas formas de comunicação, que determina o nosso apelo a essa construção de comunidades.

Numa perspectiva cristã, Clark (1994) apresenta o que chama de ‘essências da comunidade’, consubstanciada na sua teoria dos três S’s: sentido de segurança, sentido de significação e sentido de solidariedade. O sentido de segurança é o mais terreno das componentes comunais; ele permite que as pessoas se sintam seguras na comunidade, livres dos perigos físicos e sociais de um mundo perigoso. O sentido de significação respeita à dignidade e à identidade, tanto pessoal como cultural; ele possibilita um papel funcional a cada um, respeitado pelos outros. O sentido de solidariedade refere-se à pertença e cooperação da comunidade. O autor defende que as ‘genuínas’ comunidades devem desenvolver estas componentes tanto quanto possível. Elas constroem-se procurando «um lugar mais seguro para estar, um papel mais completo para desempenhar e um mundo melhor para pertencer» (Clark, 1994, p. 126).

A palavra comunidade tem sido usada como uma noção quente e apelativa a que é difícil ficar alheio. Na verdade, ela tem um efeito extremamente importante sobre nós, pois o

seu poder simbólico permite-nos aceitar o seu papel na construção identitária. A esse propósito Smith (1994) acentua o papel precioso que o conceito de comunidade tem do ponto de vista dos educadores locais. Para ele, a comunidade pode aparecer em quatro sentidos: i) comunidade como lugar, um espaço de vizinhança; ii) comunidade como sistema social, uma rede de interacções; iii) comunidade como sentido, enquanto solidariedade e cooperação; e iv) comunidade como características comuns, um misto de tradição e cultura.

De acordo com Nisbet (2000), a comunidade assenta sempre o seu arquétipo na família. É ela que dá a história e o simbolismo às ‘genuínas’ comunidades. De um ponto de vista da produção de sentido de comunidade, Harvey (2000) olha a comunidade a uma diferente escala sistémica. Para ele, a «comunidade pode ser vista como uma relação delicada entre processos fluidos e as relativamente permanentes regras de pertença e de associação» (p. 240). Segundo este autor, parece claro que, numa perspectiva de construção de poder na comunidade, se deverá entender que se ‘dentro de si’ a comunidade é parte de uma política mais ampla, a comunidade ‘para si’ própria quase sempre degenera em regressivas exclusões e fragmentações sociais. Por isso é que são cruciais os momentos de construção das identidades colectivas, ou das acções comunitárias, ou das regras de pertença, como a passagem de uma acção individual para um terreno mais vasto da acção humana. Se Harvey mostra como a definição de comunidade territorial pode criar a exclusão e a discriminação social do outro, Clarke (1997) evidencia como a definição ou não de comunidade é realizada, muitas vezes, arbitrariamente pelos políticos locais. Dessa forma, a noção de comunidade não permite a expressão de um sentimento comum de comunidade das forças sociais locais. Daí que o autor manifeste relutância na formalização de um conceito sujeito a estas discrepâncias. De acordo com o que diz, «para a comunidade, comunidade é mais do que um conceito estrutural» (p. 19). Por outro lado, o conceito de comunidade é ainda potencialmente manipulável. Ele pode e deve ser manipulado pelo trabalhador social no campo do desenvolvimento comunitário, de forma a alcançar determinados objectivos sociais, tal como será manipulado pelos seus oponentes no mesmo processo. É neste confronto que o trabalho social pode ser testado, através das dinâmicas sociais colocadas em prova na comunidade (Clarke, 1997). É interessante vermos a posição de Kisnerman (1998) que afirma que a comunidade não existe. Diz este autor que o que se deve entender é que «há que construí-la como cenário no qual seja possível a convivência, a solidariedade, a união» (p. 10). E que essa construção depende, sobretudo, da tomada de consciência dos actores locais como agentes de mudança.

Podemos aproveitar para mostrar como, noutra perspectiva, o conceito de comunidade pode servir outros intentos. Vejamos o caso de Gohn (citada em Fonseca, 1996) que refere

que, para além da delimitação territorial, o conceito de comunidade precisa de mais dois elementos: a afinidade ideológica que irmana as pessoas de uma comunidade específica; e uma carência material e económica, ou seja, o facto de fazerem parte do sector mais desfavorecido e explorado da população. Para a autora, é este último elemento que ‘historiciza’ a noção de comunidade do ponto de vista dos movimentos populares.

Noutro campo, Fletcher (citado em Brookfield, 1995) define alguns critérios para a determinação do conceito que estamos a explorar. Diz ele que são necessários quatro conjuntos de questões: i) condições necessárias; ii) condições suficientes; iii) condições históricas; e iv) condições emergentes. Considera ainda que o conjunto mais importante é o das condições necessárias, dado que só através da sua satisfação é possível a existência da comunidade. E são essas condições que atribuem um sentido de lugar. Entretanto Fragoso (2002) propõe uma maior operatividade na análise do conceito de comunidade, dizendo que: i) é necessário explicar porque designamos uma determinada comunidade como tal, sobretudo através dos seus campos históricos e culturais; ii) é fundamental usar critérios mais operativos para definir a mesma; iii) pode ser preferível o uso do termo local, pois este não se refere a uma área geográfica precisa.

Por fim, como afirma Lash (citado em Mayo, 2000), «comunidades... não são o simples resultado de interesses partilhados, ou propriedades partilhadas, mas sobre sentidos partilhados» (p. 45), sentidos que são socialmente construídos em cada época e lugar.

4.2. Perspectiva histórica do desenvolvimento comunitário

Como vimos atrás, a comunidade local parece ser o espaço mais adequado a uma intervenção de cariz social. Em geral, o desenvolvimento comunitário é visto como uma das formas de acção que se desenrola num espaço concreto e específico. E isso acontece porque é na comunidade que se encontram os actores sociais que podem desencadear processos de acção para o desenvolvimento social (Diéguez & Guardiola Albert, 2000). De qualquer modo, parece-nos que antes de avançarmos para o conceito e as características do desenvolvimento comunitário interessa abordar o que significa o termo desenvolvimento e como ele se relaciona com o desenvolvimento comunitário.

Esteva (1999) mostra como o conceito de desenvolvimento é recente. Em 1949, nos Estados Unidos da América do pós-guerra, o presidente Truman apresenta o desenvolvimento como um ‘emblema’ que pode iniciar uma época nova: a era do desenvolvimento. Este tempo marcou o início de um processo de demarcação entre os países desenvolvidos e os países subdesenvolvidos. Um tempo de inversão de identidades maioritárias e minoritárias nos

campos do desenvolvimento económico e da qualidade de vida. A partir daí o tema desenvolvimento passou a determinar a tentativa de cada país fugir das condições indignas conotadas com o subdesenvolvimento. Como refere o autor, o desenvolvimento alude «discreta ou inadvertidamente à era da hegemonia americana» (p. 6). Nos dias de hoje cerca de dois terços das pessoas no mundo estão colocados neste espaço de subdesenvolvimento, marcado por mecanismos de discriminação e de subjugação. O peso do impacto semântico da expressão desenvolvimento é tão grande que ela está patente em muitas expressões compostas, como iremos ver de seguida, e a sua força é incomparável com qualquer outro conceito. Sistematizando a história do conceito de desenvolvimento, o autor refere-o como uma imagem de continuidade do passado. Portanto um mito que, para além de conservador, seria também reaccionário. Por exemplo Barreix (1998) considera desenvolvimento um ‘mito’ já velho, cuja moda se impôs no mundo e cuja mania se desenvolveu de modo a colar-se a muitas formas de trabalho social. Para ele, esta visão ‘desenvolvimentista’ pode implicar mecanismos de controlo e de manipulação social que o estado interpõe nos processos sociais.

Prosseguindo, e de novo com Esteva (1999), podemos ver que desenvolvimento descreve o processo pelo qual qualquer objecto ou organismo se realiza absolutamente, um pouco como se desenvolvem os seres vivos no campo da biologia. O que parece evidente é que para muita gente o desenvolvimento significa um processo de mudanças económicas provenientes da industrialização, de mudanças sociais que resultaram na urbanização, e de mecanismos de adopção de um moderno estilo de vida e de novas atitudes (Midgley, 1999). Na verdade, as prescrições do desenvolvimento económico no século XX obtiveram resultados assinaláveis que excederam largamente o último milénio. E isto é verdade tanto para os países do Ocidente industrializado como para os países do chamado Terceiro Mundo. Contudo, Midgley mostra que as décadas que se seguiram ao segundo conflito mundial, viram arrefecer este dinamismo ou até mesmo retroceder no caminho do desenvolvimento. Muitos relatórios têm vindo a mostrar que a pobreza aumentou em muitos países do Terceiro Mundo, particularmente na África e na América Latina, e que mesmo em muitos países industrializados a proporção de pessoas pobres tem crescido. Muitas das experiências provenientes do modelo de desenvolvimento económico dominante nos últimos anos foram criticadas, sobretudo pelos ‘teóricos da dependência’. Estes mostraram que os programas de desenvolvimento norte-americano originavam pobreza e não eram mais do que um mecanismo de colonização e de exploração capitalista a nível nacional e internacional. Para estes críticos, o subdesenvolvimento era apenas e tão só uma criação do desenvolvimento (Esteva, 1999). O desenvolvimento parece não ser mais do que um ‘desenvolvimento distorcido’, como lhe chama Midgley (1999). Ele está presente, como vimos, nos países

industrializados, nos quais não conseguiu erradicar a pobreza nem permitiu que se alcançasse melhores níveis de vida. E nos países do Terceiro Mundo, nos quais permitiu o aumento da pobreza, ou, quando aconteceu alguma prosperidade, fê-lo à custa da exploração dos recursos naturais. Esteve (1999) refere-se a um documento da Conferência das Nações Unidas, de 1976, que mostra que o desenvolvimento não iria conseguir eliminar a fome e a pobreza no mundo mas que, pelo contrário, iriam aumentar os níveis de ‘absoluta pobreza’ de um quinto para, provavelmente, dois quintos da população mundial.

Outra das questões significativas para Midgley é as condições deploráveis de opressão da mulher, causadas por um modelo industrializado e de exploração de recursos. Para o autor, o ‘desenvolvimento distorcido’ existe nas sociedades porque «o desenvolvimento económico não é acompanhado por um concomitante nível de desenvolvimento social» (p. 4). Na verdade, o modelo assentou sempre num domínio colonial que legitimava a exploração de recursos mineiros e agrícolas, através de programas designados de desenvolvimento económico das colónias, baseados na ideia de que estas deveriam ter direito ao seu progresso. Tanto os administradores coloniais como os líderes nacionalistas faziam acreditar que o desenvolvimento económico possibilitava a transformação das colónias em países modernos e prósperos. Depois das independências, muitos foram os líderes dos novos países que mimetizaram este tipo de planeamento e de desenvolvimento económico (Midgley, 1999). Para Esteve (1999) este ‘desenvolvimento’ não passou de uma «dramática e grotesca metamorfose» que, das mãos de Truman para os primeiros promotores, se reduziu claramente a ‘crescimento económico’ (p. 12).

Para contrariar estas visões distorcidas e ineficazes do ‘desenvolvimento’, acabaram por surgir algumas aproximações sociais mais evidentes. Por exemplo, os peritos da Unesco promoveram o conceito de desenvolvimento endógeno, que pretendia trazer uma via mais específica a cada país. Esta tese sustentava a ideia de que o desenvolvimento não poderia ser uma imitação, pura e simples, entre países diferentes. Em vez de uma imitação mecanicista das sociedades industrializadas, cada programa de desenvolvimento deveria considerar as especificidades de cada nação. Também nos anos 80, a partir do chamado relatório Brundtland, surge o conceito de ‘desenvolvimento sustentável’. Nesse relatório propunha-se um tipo de desenvolvimento que respeitasse os recursos no presente, como forma de potenciar o desenvolvimento das gerações futuras. Esta ideia do ‘nosso futuro comum’ acabou por ser encarada como uma estratégia para sustentar o desenvolvimento corrente e não como uma forma de suporte de florescimento da diversidade natural e social (Esteve, 1999). A propósito, podemos referir as teorias propostas por Hettne (1990, citado em Payne, 2002) de eco-desenvolvimento e de etno-desenvolvimento. A primeira é muito semelhante ao

desenvolvimento sustentável, pois aposta nas pessoas e nas suas necessidades locais, sem abusar dos recursos naturais; a segunda reconhece que o desenvolvimento não pode assentar no estado-nação, nem em pequenos grupos, que normalmente conflituam pelos recursos e pelo poder.

Nos anos 90 do passado século, as Nações Unidas trouxeram o conceito de desenvolvimento humano, a partir dos importantes relatórios que começaram a publicar em 1990, sob a égide do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). No primeiro relatório, dizia-se que o desenvolvimento humano era um processo e um nível de aquisição. Como processo, significaria um alargamento das escolhas humanas relevantes e, como nível de aquisição, uma comparação com as escolhas padronizadas já existentes nalguns países. Para os autores do relatório o desenvolvimento humano é apresentado como uma comparação internacional do nível de privação, o qual determinaria as diferenças entre o país mais desenvolvido e os restantes (Esteve, 1999). Midgley (1999) refere que o conceito de desenvolvimento humano não é mais do que outra forma de se chamar desenvolvimento social. E acrescenta que os autores do relatório provavelmente não quiseram usar o termo ‘social’ devido ao facto de este ter sido denegrido durante longo tempo. A partir de 1995, e de acordo com Midgley, a ideia de desenvolvimento comunitário volta a ser colocada na agenda global, depois de um período de grande negligência.

Ao contrário do conceito de comunidade que, como vimos, já tem alguns séculos, o conceito de desenvolvimento comunitário é muito recente. Terá pouco mais de meio século, pois surgiu no contexto sócio-político do pós-guerra. O primeiro relatório que pretende questionar o modelo do desenvolvimento – acusado de crescimento económico –, bem como trazer elementos sobre a situação social, data de 1952. O relatório das Nações Unidas, a que nos referimos, traça uma descrição das condições sociais de existência e dos programas que deveriam cumprir a melhoria das condições de vida de muitos países. É a partir desta data que a expressão desenvolvimento social (entendido aqui por nós na acepção de desenvolvimento comunitário) começa a surgir com regularidade. Primeiro, ainda sem uma definição precisa, quase sempre como uma forma de desenvolvimento económico e como substituto da ideia estática de situação social (Esteve, 1999). Aqui começa o balanço entre o económico e o social na análise da situação social no mundo, até que ambos os termos se começam a integrar nos programas de desenvolvimento da ONU. De facto, depois do pequeno período de aparente crescimento e recuperação do pós-guerra, os anos 60 mostram que a esperança no crescimento económico começa a decair, motivada pelo aumento de várias desigualdades sociais. Por isso, é natural que o desenvolvimento comunitário comece a ser visto «parcialmente como pré-condição para o crescimento económico e parcialmente como uma

justificação moral para ele e os sacrifícios que implicava» (Unrisd, 1960, citado em Esteva, p. 13). Também em 1970, o presidente do Banco Mundial vem reconhecer que, na primeira década de desenvolvimento das Nações Unidas (1960-1970), o crescimento económico não trouxe um satisfatório progresso em desenvolvimento e que na próxima década isso deveria mudar. E Midgley apresenta exemplos de como o mundo poderia olhar este problema com outros olhos.

Na Europa Central e na Escandinávia, alguns países detinham um balanço muito positivo entre desenvolvimento económico e alto nível de vida, exactamente porque, para além de uma crescente melhoria económica, empenharam muitos esforços no desenvolvimento comunitário. A verdade é que a aposta no desenvolvimento comunitário tinha tido origem nos processos de intervenção comunitária realizados em muitos países colonizados pelas potências europeias desde o século XIX (Payne, 2002). Os países colonizados desempenharam um importante papel neste processo. Midgley (1999) mostra como o conceito de desenvolvimento comunitário surge e se vai afirmando a partir das políticas de bem-estar das administrações coloniais, nos anos 40 e 50 do século XX. Como refere Mayo (1975) a motivação económica foi decisiva nas políticas de desenvolvimento comunitário levadas a cabo nas colónias, onde se transformaram numa verdadeira ideologia. As colónias representavam um manancial de recursos naturais aparentemente inesgotável e que era muito importante para os países dominantes. Por conseguinte, estes países levaram a cabo uma política de legitimação do trabalho local como forma de afirmação económica e política, usando para o efeito uma subtilidade política de voluntariado e ajuda local sob a capa do desenvolvimento comunitário. Dessa forma o desenvolvimento do emprego e da economia local era apenas aparente, pois representava um meio de exploração cujo resultado era o desenvolvimento da potência colonial. Ao apontar o exemplo inglês, Mayo (1994) refere o desenvolvimento comunitário como uma forma de desenvolver as instituições e o poder político coloniais antes das auto-determinações desses países. Esta política continha interesses de poderio político e económico com vista a um futuro estratégico cada vez menos dependente da legitimação militar. O desenvolvimento comunitário implanta-se num quadro de modernização, no qual as teorias de desenvolvimento ganharam peso, originando uma mudança de paradigma. Esse paradigma dominante tentava mostrar que os países colonizados e os do Terceiro Mundo deveriam seguir o modelo de desenvolvimento dos países ocidentais, baseado na industrialização, devendo, para isso, estabelecer mudanças culturais como pré-requisitos para o almejado crescimento económico (Mayo, 2000).

Como refere Payne (2002), nos países não ocidentais o desenvolvimento comunitário passou a ser a principal forma de intervenção social, enquanto nos países ocidentais este tipo

de trabalho é muitas vezes periférico às principais áreas de acção. O modelo do desenvolvimento comunitário acabou por ser adoptado para a maioria dos países em vias de desenvolvimento, o que permitiu ganhos de prestígio político para os países colonizadores. Foi por essa razão, que as políticas de desenvolvimento nas colónias ganharam uma imagem que foi criticada como sendo ‘paternalista’, por pretender legitimar um sistema de relações assimétricas, disfarçado de democrático. Como consequência, nos países colonizados, foram procuradas formas alternativas de desenvolvimento comunitário de que é exemplo a chamada participação comunitária (Mayo, 1994).

Para os países participantes no segundo conflito mundial o desenvolvimento comunitário representava uma forma de resolver graves problemas económicos resultantes da guerra, criando para o efeito um mercado capitalista livre em todo o mundo. E, para além disso, ao mesmo tempo que se encorajavam políticas desenvolvimentistas nas colónias, desencorajavam-se algumas atitudes radicais de contestação ao modelo, através da aparente participação voluntária dos nativos neste processo. Entretanto, nos países do Primeiro Mundo, onde se integravam os países colonizadores, o problema da pobreza originava o aparecimento das ideias do desenvolvimento das comunidades com vista ao corte do ciclo da pobreza. Na altura, começaram a surgir movimentos de desenvolvimento comunitário de auto-ajuda e de ajuda às famílias mais carenciadas. No entanto, esta política vem a ser criticada, acusada de constituir uma forma alienadora da participação dos cidadãos, enquanto ‘psicoterapia’ que não atacava os verdadeiros problemas estruturais das pessoas. Para Mayo (1975), parece ser evidente a prova de que o desenvolvimento comunitário se foi construindo como uma estratégia repressiva e conservadora para resolver os problemas sociais, políticos e económicos dos países capitalistas. E que essa estratégia foi usada, de forma muito atractiva, pelos governos e agências de desenvolvimento, tanto nos países seus colonizados como junto dos sectores mais empobrecidos e minoritários dos seus próprios países.

Neste processo de surgimento e afirmação do desenvolvimento comunitário, cabe um papel decisivo à ONU. Dando continuidade à política colonial inglesa, as Nações Unidas, de acordo com o artigo 55 da sua Carta, desenvolveram uma acção que visava a melhoria das condições de vida, o pleno emprego e o progresso social, a partir dos anos 50. Mas já nos anos 60, depois de ter dedicado programas aos cuidados da infância e ao apoio social às famílias, se percebe que a erradicação da pobreza não passava de uma miragem distante e que esta deveria ser o principal alvo dos programas subsequentes. E, como já vimos, nos fins dos anos 70, torna-se evidente que os programas da ONU e das várias agências internacionais só poderiam ter êxito se ligassem ao crescimento económico o tão falado desenvolvimento social (Midgley, 1999).

Está na altura de vermos o que significa desenvolvimento comunitário.

4.3. Conceitos e estratégias do desenvolvimento comunitário

Para Esteva (1999), foram as falhas da sociedade industrial e das suas tradicionais formas de interacção para criar melhorias substanciais que levaram ao surgimento das políticas sociais no desenvolvimento. Um tempo que ficou conhecido como a crise do desenvolvimento. Como referimos atrás, o desenvolvimento comunitário é criado pelas administrações coloniais britânicas, a partir dos anos 40, como forma de alcançar um crescimento económico semelhante ao do país dominante. As Nações Unidas – representando de certa forma os países desenvolvidos do Primeiro Mundo – concretizam um conjunto de políticas e programas que, a partir do pós-guerra, dão continuidade a este paradigma desenvolvimentista em todo o mundo. Outros países colonizadores, como a França, adoptam idênticas perspectivas nas suas colónias. Os Estados Unidos da América lançam programas de ajuda na América Latina. O desenvolvimento comunitário assume muitas formas e tons: políticas colonizadoras, política governamental assente em lideranças locais, agências de desenvolvimento externas, etc. Em geral, a sua principal faceta é a tentativa de harmonizar as políticas sociais com o desenvolvimento económico. Quer seja em torno de medidas materiais, como a satisfação de necessidades básicas, quer através de medidas espirituais, como a participação democrática ou a definição identitária, as políticas de desenvolvimento comunitário estão para durar (Midgley, 1999).

Parece natural, pelo que temos vindo a analisar, que tenha sido em Inglaterra a surgir a primeira definição de desenvolvimento comunitário. Foi numa conferência de administração colonial, em Cambridge, em 1948, que o termo apareceu para substituir a noção de educação de massas. A formulação adoptada definia desenvolvimento comunitário enfatizando a ideia de auto-ajuda e de auto-determinação como conceitos teóricos básicos. Estas noções foram rapidamente alargadas aos países desenvolvidos e estenderam-se aos países colonizados pelo império britânico e a outros países de África (Midgley, 1999).

As Nações Unidas, no seu documento *Progresso social através do desenvolvimento comunitário*, de 1950, utilizam pela primeira vez o conceito com a acepção técnica que hoje ainda se lhe conhece. Diz-se, no relatório, que o desenvolvimento comunitário é um «processo tendente a criar condições de progresso económico e social para toda a comunidade, com a participação activa da população e a partir da sua iniciativa» (citado em Carmo, 1999, p. 77). Em 1955, as Nações Unidas estabelecem uma definição ‘standard’ de desenvolvimento comunitário. Diz a mesma: «desenvolvimento comunitário é um processo

para designar a criação de condições de progresso económico e social para o conjunto da comunidade com a sua activa participação» (citada em Mayo, 1975). Esta autora considera tal definição, como qualquer outra definição, tipicamente abstracta e genérica. Isto porque os termos desenvolvimento, comunidade, participação e progresso são termos problemáticos. Assim, questiona: desenvolvimento e progresso de que espécie, quem beneficia e em que tipo de comunidade, em termos de que classe, participando em quê e com que grau de poder? O desenvolvimento comunitário pode transformar-se, assim, numa verdadeira ‘caixa de Pandora’. Ele pôde servir, por exemplo, para a afirmação de políticas nacionalistas de auto-determinação, nas antigas colónias. É uma arma que pode ser de difícil controlo e que pode ser usada por diversas mãos nos processos de mudança social.

Para Cary (citado em Mayo, 1994), o desenvolvimento comunitário é uma arma de dois gumes: «pode ser visto tanto como um processo radical ou conservador» (p. 64). É radical porque apela ao aumento da participação dos cidadãos e cria novos padrões e grupos de liderança de opinião; mas, ao mesmo tempo, pode ser conservador, pois pode manter as decisões circunscritas ao espaço local sem enfrentar as condições existenciais da sociedade. Analisando os programas de desenvolvimento do governo britânico para as suas colónias, Mayo (1994) apresenta a definição dada por um relatório de 1954, o qual define o desenvolvimento comunitário como um movimento destinado a melhorar as condições de vida para o conjunto da comunidade com a sua participação activa e iniciativa própria. Vimos, aqui, de novo, a ideia de participação que consubstanciou a política de legitimação do trabalho local em prol do crescimento económico das colónias. Em escrito posterior, Mayo (2000) critica esta visão do desenvolvimento. Ao abordar a história do desenvolvimento comunitário, apresenta paralelos e contradições. As políticas coloniais de desenvolvimento comunitário assentaram nas mudanças culturais dos povos locais. Pretendia-se que estes assumissem uma visão semelhante aos países colonizadores, em termos de atitude em prol da industrialização e do crescimento económico, num mercado global livre. Segundo a autora, os programas maciços de literacia e educação foram a estratégia adequada para esta transformação cultural. Desse modo, o desenvolvimento comunitário pode ser visto como uma forma de imperialismo cultural, isto é, como parte da «mais ampla estratégia para ganhar os corações e as mentes dos colonizados, durante o período da Guerra-Fria, para garantir que era possível salvar o máximo da democracia (capitalista), no Terceiro Mundo» (p. 91).

A ambivalência e as contradições inerentes ao desenvolvimento comunitário podem ser apreciadas quando olhamos para as potencialidades dos processos de mudança que ele pode facultar, mesmo em contexto de domínio colonial. Mayo mostra como, nas antigas colónias, as iniciativas locais de educação e de desenvolvimento comunitário, assentes nas

ferramentas culturais autóctones, permitiram o desenvolvimento de uma consciência mais crítica e o crescimento de afirmações nacionalistas, que ajudaram os processos de independência. Também Midgley (1999) comunga desta ideia. Este autor defende que o desenvolvimento comunitário nem sempre realiza todo o seu potencial, contudo oferece um sentido para o desenvolvimento social, no contexto do desenvolvimento económico. Tal como refere, os «projectos locais de desenvolvimento comunitário têm dado uma contribuição significativa para aumentar os níveis de vida das pessoas mais desfavorecidas» (p. 117). No mesmo sentido se expressa Clarke (1997), quando mostra que os programas de desenvolvimento têm permitido a defesa da promoção social contra as políticas arbitrárias de destruição de direitos sociais e económicos. Esta potencialidade é destacada por Rodríguez Villasante (1991) que a considera uma forma de intervenção social, ao nível dos outros pólos (estado e capital), mais do que uma forma de luta pelo poder.

Nos anos 60, os programas de desenvolvimento comunitário, que se destinavam essencialmente às áreas rurais carentes de infra-estruturas essenciais, estenderam-se às áreas urbanas, que demonstravam enormes problemáticas sociais de carácter global (Fragoso, 2002). Apreciando as práticas de desenvolvimento comunitário, Perkins (citado em Rubin, 2000) diz que o mote do desenvolvimento comunitário, nos anos 60, podia ser: «dá um peixe ao povo e ele terá comida para um dia»; enquanto que nos anos 70 deveria ser: «ensina o povo a pescar e ele terá comida para toda a sua vida» (p. xii). Os anos 80, no contexto do neo-liberalismo, trouxeram um impulso decisivo às políticas de desenvolvimento comunitário, vistas como aliadas importantes na afirmação de uma hegemonia do mercado livre do capitalismo (Fragoso, 2002).

Vejamos, por ora, algumas definições propostas por vários autores. Silva (1990) escolhe a definição elaborada pelo Comité Francês de Serviço Social, a partir da versão das Nações Unidas, de 1956, e citada por Robertis e Pascal. Nela se afirma que o desenvolvimento comunitário se refere ao conjunto de acções destinadas à melhoria do bem-estar das colectividades desfavorecidas. Esta acção tem dois pressupostos: em primeiro lugar, deve assentar nas iniciativas protagonizadas por grupos e líderes locais em associação com os poderes públicos; em segundo lugar, as acções devem conter uma perspectiva globalizadora e integrada de desenvolvimento, em todos os níveis da acção. Para o autor, que estamos a seguir, haverá desenvolvimento comunitário se se conjugarem os seguintes elementos: tomada de consciência das necessidades; iniciativa de processos de melhoria das condições de vida; e usufruto de recursos existentes ou de outros criados para o efeito. Midgley (1999) também acentua a ideia de associação entre os poderes públicos e os grupos locais. Diz ele que o desenvolvimento comunitário é sempre definido como uma parceria entre agências

externas e a população local. Enquanto a população contribui com o seu trabalho e alguns recursos locais, as agências externas (governamentais ou não) colocam a sua especialização e tecnologia ao serviço da comunidade.

A noção de processo como substância maior do desenvolvimento comunitário está patente em muitos autores. O facto de ‘processo’ designar um percurso dinâmico de aprendizagem sucessiva e colectiva leva Clarke (1997) a dizer que o desenvolvimento comunitário se concentra nos processos de grupo que se engajam na acção. Por exemplo, Midgley (1999) encara o desenvolvimento comunitário como «um processo de mudança social planeado e concebido para promover o bem-estar da população como um todo em conjunção com um processo dinâmico de desenvolvimento económico» (p. 25). Vimos, aqui, duas das características que temos vindo a abordar. Primeiro, a ideia de processo que, desta vez, assume um desiderato de mudança social; segundo, a velha conjunção entre o desenvolvimento económico e a melhoria das condições de vida social. O autor explica, em oito pontos, os aspectos-chave desta asserção:

i) O processo de desenvolvimento comunitário está inextricavelmente ligado ao desenvolvimento económico, através da criação de recursos comunitários.

ii) O desenvolvimento comunitário deve ter um enfoque interdisciplinar no seio das várias ciências sociais.

iii) O conceito encarna uma visão dinâmica de processo, na qual as noções de mudança, evolução, movimento e crescimento estão implícitas.

iv) O processo de mudança, concebido como a defesa do desenvolvimento comunitário, é naturalmente progressivo.

v) O processo do desenvolvimento comunitário é intervencionista. Para os seus defensores as melhorias não ocorrem naturalmente, mas são o resultado dos esforços de trabalho no mercado económico, de acordo com as forças em presença.

vi) Existe uma diversidade de estratégias insertas no desenvolvimento comunitário, de acordo com as ideologias e os contextos históricos e sociais.

vii) Apesar da sua visão universalista, o desenvolvimento comunitário assenta numa comunidade e população específicas. Cabe bem aqui a ideia de ‘pensar global, agir local’.

viii) O objectivo do desenvolvimento comunitário é a promoção do bem-estar social.

Para o autor, e em forma de síntese, o desenvolvimento comunitário é a mais inclusiva de todas as aproximações para a promoção do bem-estar social nos dias de hoje.

Clarke (1997) traz-nos uma síntese das definições mais comuns de desenvolvimento comunitário. A partir de um texto da Dag Hammarskjöld Foundation, de 1975, mostra como as definições ‘standard’ integram: os processos de formação de grupos, a identificação de

necessidades, o desenvolvimento de recursos e a acção da comunidade. Neste pressuposto, esclarece as condições do desenvolvimento comunitário: trata-se de um serviço profissional de especialização; o desenvolvimento comunitário é gerado para consolidar forças de mudança social, que devem ser mensuradas; a mudança social é colocada na mobilização e criação de condições de poder dos membros da comunidade. Deste modo, o desenvolvimento comunitário deve apostar nas propostas de mudança e incluir, para o futuro, a ideia de mudança da condição humana. O modelo conceptual de desenvolvimento comunitário de Gittel e Vidal (1998) tem muitas conotações com o que estamos a referir. Considerando que as iniciativas de desenvolvimento comunitário são extremamente complexas, quer nas decisões, quer nas parcerias, os autores mostram que os seus resultados devem ser tangíveis e sustentáveis. Por exemplo, devem alcançar melhorias na qualidade de vida, aumentar o emprego, ou trazer oportunidades económicas para outros sectores da população.

Se buscarmos uma tentativa de ligação entre o desenvolvimento comunitário e o campo da educação de adultos, poderemos olhar para esta problemática ainda de forma mais ampla. Quintana Cabanas (1994) mostra-nos que existe uma perspectiva actual generalizada que «vincula a educação de adultos ao objectivo de capacitá-los para que intervenham no incremento da qualidade de vida das colectividades a que pertencem, em especial nos aspectos culturais e sociais. É o que se chama desenvolvimento local ou comunitário» (p. 506). Assim, as actividades formais e não formais de educação de adultos, a animação sócio-cultural, a criação de museus locais, o apoio ao artesanato ou a promoção das culturas locais poderiam ser formas de desenvolvimento comunitário. Neste sentido, também Silva (1990) defende uma perspectiva cultural do desenvolvimento. Para ele, a educação para o desenvolvimento pode contribuir para uma tomada de consciência crítica sobre a necessidade da educação ser criativa e crítica para poder romper com dependências formativas e profissionais passadas. Ainda numa perspectiva educacional, Brookfield (1995) mostra como a multitude de actividades que dão pelo nome de desenvolvimento comunitário se podem medir pelas melhorias individuais e colectivas que são alcançadas e que estas podem ser de duas formas: em primeiro lugar, uma mudança na construção física da comunidade; e, em segundo lugar, a inculcação de um sentido de comunidade. O conjunto destas duas formas pode levar a alterações dos padrões educativos e comportamentais dos grupos nos seus processos de auto-desenvolvimento.

Talvez seja o momento de introduzir a definição de Ander-Egg (1980). Este autor caracteriza o desenvolvimento comunitário como

uma técnica social de promoção do homem e de mobilização de recursos humanos e institucionais, mediante a participação activa e democrática da população, no estudo,

planeamento e execução de programas ao nível de comunidades de base, destinadas a melhorar o seu nível de vida. (p. 69)

Apesar de extensa, esta citação é interessante porque possibilita o aprofundamento das suas principais ideias-chave. Vejamos: uma visão personalista; uma dimensão técnica e conceptual; uma dimensão metodológica participativa; e uma vertente prática de acção para a mudança (Carmo, 1999). A visão metodológica do desenvolvimento comunitário de Ander-Egg suscita uma configuração na qual se integram quatro componentes: i) estudo da realidade, seus problemas, necessidades, conflitos e recursos; ii) programação das actividades; iii) acção social orientada de forma racional; e iv) avaliação do trabalho executado. Os programas decorrentes desta visão podem ser de carácter nacional, regional ou local, ser executados em áreas urbanas ou rurais, e geridos pelo estado, por associações ou pela própria comunidade (Quintana Cabanas, 1994). Para Lucio-Villegas (2001), da proposta de Ander-Egg relevam duas ideias importantes. A primeira é a do desenvolvimento endógeno, quer dizer, é preciso que a comunidade saiba os recursos e materiais com os quais conta para a sua acção. A segunda é a ideia de participação, quer dizer que a acção não é imposta ou centralizada, mas gerida pela própria comunidade, isto é, visará «converter as pessoas de usuários em participantes» (p. 18). Portanto, interessam sobretudo os aspectos globais do desenvolvimento, os quais permitem almejar uma sociedade mais justa, com relações distintas entre as pessoas. Diéguez (2001) vai no mesmo sentido. São os aspectos mais profundos e genéricos os que destaca, considerando o desenvolvimento comunitário como um processo de fortalecimento da democracia e da sociedade civil. Um processo de participação crescente dos cidadãos na descoberta e na solução dos seus interesses, de forma partilhada. A influência da definição de Ander-Egg é também notória na acepção que se segue, da autoria de Claves (1991a): «Processos e acções dirigidos a promover o conjunto de aspectos, sócio-culturais, sócio-económicos, educativos, sanitários, etc., que afectam a população que partilha um território concreto, com a sua plena participação, aproveitando todos os recursos e potencialidades que existem no local» (p. 123).

Ao abordar as práticas diferenciadas de desenvolvimento comunitário, Marchioni (1997) traça uma distinção entre aquele conceito e outro diferente, o de organização comunitária. Para ele, podia falar-se em desenvolvimento comunitário num contexto de ausência da intervenção pública do estado, quando as comunidades tinham que resolver os seus problemas, sobretudo em áreas desfavorecidas no meio urbano ou no meio rural. Hoje, acha mais útil falar de desenvolvimento comunitário para designar as acções que se desenrolam nas comunidades rurais, preferindo o termo de organização comunitária para

indicar aquelas que são desenvolvidas em meio urbano. Enquanto metodologia, o desenvolvimento comunitário deveria conter os seguintes três princípios básicos: i) a mudança social só é possível através da participação das pessoas interessadas; ii) só a auto-determinação das pessoas permite escolher o caminho de desenvolvimento das comunidades; iii) o ritmo deve ser endógeno, pautado pela própria dinâmica da comunidade e não imposto de fora. Assim, capacidade de participação dos indivíduos e mudança social andam lado a lado e são reciprocamente dependentes.

Tentando uma sistematização das várias asserções de desenvolvimento comunitário, Nunes e Hoven (1996) apresentam o que consideram ser os elementos básicos de referência conceptual e metodológica: i) um processo de participação de cidadãos; ii) uma acção colectiva para resolver problemas concretos; iii) um desiderato de consciencialização, emancipação e democratização; e iv) um trabalho de parceria entre actores sociais.

Ao apresentar uma síntese sobre o papel estratégico do desenvolvimento comunitário, Fragoso (2002) mostra que as mais recentes definições se limitam a aprofundar o que já antes se tinha estabelecido. No entanto, considera que os contributos mais recentes, no sentido da sua contextualização actual, parecem ser de alguma importância enquanto mecanismo de construção teórica e científica. Para o autor, o desenvolvimento comunitário «possui potencialidades para ser utilizado pelos diversos actores sociais e entidades de formas muito diferentes, com vista ao controlo ou com vista à autonomia, com vista à manutenção do *status quo* ou com vista à libertação das populações» (p. 232). Também Mayo (1975) tinha já referido o potencial radical e alternativo contido na prática do desenvolvimento comunitário. Apesar de colocar algumas reservas, Charteris (1994) também está convencida de que o desenvolvimento comunitário é uma oportunidade sem precedentes para influenciar o modo de operar das autoridades locais. Como refere a autora, o «desenvolvimento comunitário estará agora no coração do governo local» (p. 93).

Como temos visto, ao longo da história da criação e da progressão do conceito, o desenvolvimento comunitário estabeleceu-se a partir de programas onde a componente educativa desempenhou um decisivo papel, quer fosse no quadro do alargamento da educação de massas, nas antigas colónias dos países ocidentais, quer fosse através de acções de formação de grupos e líderes locais. Também as próprias definições, que se foram retocando, traduzem essa noção educativa como cerne do conceito de desenvolvimento comunitário. Midgley (1999) mostra como o combate ao capitalismo tradicional se fez através da introdução de programas de literacia e educação formal, que mudaram crenças e superstições arcaicas nas antigas colónias. Ao mesmo tempo, inculcaram atitudes modernas de dinâmica capitalista, que serviram os interesses das potências colonizadoras. O papel da educação não

releva só da instrução ou da educação puramente cultural dos indivíduos. Para Diéguez e Guardiola Albert (2000), a preocupação com a educação visa formar «cidadãos conscientes e responsáveis pela marcha dos assuntos comunitários» (p. 23). Também, a propósito, Marchioni (1997) cita uma publicação da ONU que refere expressamente que «pode dizer-se que o desenvolvimento comunitário é um processo educativo» (p. 59).

Parece evidente que a concepção de educação, prevalecente no seio dos processos participados de desenvolvimento comunitário, deve muito a Freire (2002 [1970]). Uma das suas principais contribuições teóricas para a educação tem a ver com a crítica à ‘concepção bancária’ da educação. Para o autor, a educação não passaria de uma ‘narrativa’ ou ‘dissertação’ que deposita conteúdos nos educandos como se estes fossem vasilhas ou recipientes amorfos. A educação torna-se um mero depósito realizado pelos educadores. Aos educandos apenas é permitido receber, de forma mecânica, as narrativas dos educadores sem qualquer margem de crítica. O problema que se coloca, para o autor, é que neste tipo de educação o que é arquivado são os homens, todos os homens, pois «só existe saber na invenção, na busca inquieta, impaciente, permanente, que os homens fazem no mundo, com o mundo e com os outros» (Freire, p. 58). Em alternativa à concepção bancária, Freire propõe uma educação problematizadora, baseada no diálogo horizontal entre educador-educando, que permita uma partilha educativa. Uma acção que assenta no pensar autêntico e que leva à libertação autêntica. Esta não é algo que se deposite nos homens, «é a humanização em processo... praxis, que implica a ação [sic] e a reflexão dos homens sobre o mundo para transformá-lo» (p. 67). Uma das palavras-chave neste processo de tomada de consciência dos homens, sobretudo dos oprimidos na sua oposição aos opressores, é aquilo a que chama de ‘conscientização’. A conscientização é um estado elevado de noção da realidade. Não apenas uma consciência real, mas a que se torna possível através da educação problematizadora e libertadora. Como refere Freire, «conscientização, é óbvio, que não pára, estoicamente, no reconhecimento puro, de carácter subjectivo, da situação, mas, pelo contrário, que prepara os homens, no plano da ação [sic], para a luta contra os obstáculos à sua humanização» (p. 114).

Mayo (1994) aclara a influência decisiva deste pedagogo no seio dos programas de educação comunitária e de desenvolvimento comunitário, nos contextos dos países do Terceiro Mundo, designadamente na América Latina e em África. Mas não só aqui. São visíveis influências de Freire em muitos países da Europa e ainda nos Estados Unidos em muitos programas de alfabetização, educação e desenvolvimento, nos anos 70 e 80. A sua teoria da pedagogia libertadora, baseada numa dialogicidade horizontal entre educadores e educandos, aposta na tomada de consciência dos oprimidos sobre os seus problemas reais e sobre as formas libertadoras de os resolver. A teoria da pedagogia do oprimido, de Freire, é

uma das apostas mais radicais no quadro do desenvolvimento comunitário e, sobretudo, teve uma elevada eficácia no campo do trabalho comunitário em muitos países da Europa, da América Latina, de África e nos Estados Unidos (Mayo, 1975; Midgley, 1999; Payne, 2002). Mayo (2000) também destaca o papel desempenhado pela cultura – enquanto padrão para viver – na agenda do desenvolvimento comunitário, tanto no Primeiro como no Terceiro Mundo, nos países do Norte como nos do Sul. Para esta autora, os assuntos culturais continuam a ter ênfase no contexto do desenvolvimento comunitário, em dois sentidos: como um caminho de vida e consciência; e no sentido mais específico das artes e da comunicação comunitária.

Uma das questões mais discutidas, no quadro dos programas de desenvolvimento comunitário, é o papel do estado. O que está em causa é o facto dos principais fundos para os programas de desenvolvimento provirem dos governos ou das agências centrais dos países. Rubin (2000) acentua a dependência dos programas de desenvolvimento das pequenas comunidades, sobretudo das mais desfavorecidas, relativamente aos dinheiros do estado, sem os quais seria impossível estimular o progresso nas comunidades pobres. Gittel e Vidal (1998) afirmam que, muitas vezes se confundia o papel dos programas de desenvolvimento autónomo, porque se considerava que estes fariam parte do sector público, o qual teria a responsabilidade de velar pelas condições de vida locais. Esta ideia advém do ideal colectivo que considera o estado como um ‘ideal social’, ou seja, que advoga o envolvimento activo dos governos na promoção do bem-estar social geral (Midgley, 1999).

Muitos proponentes da participação popular no desenvolvimento comunitário advogam a combinação entre os esforços populares e governamentais, como é o caso de Marchioni (1997), que considera importante a base de recursos e serviços públicos para que o desenvolvimento comunitário se possa dedicar a uma maior participação comunitária para a mudança social. Outros argumentam que compete às organizações não governamentais a exclusiva responsabilidade no desenvolvimento comunitário, como se refere em Midgley (1999).

Midgley (1999), por exemplo, mostra como nas comunidades tradicionais em mudança os obstáculos ao desenvolvimento comunitário se expressam com muita acuidade. Muitas críticas são feitas ao estado, como sendo o responsável pelo maior impedimento ao progresso social. Relativamente à América Latina critica-se a «ineficiência burocrática, regras e regulamentos complexos e a corrupção política» (p. 81). Para alguns autores, os programas de desenvolvimento comunitário nos Estados Unidos, teriam mesmo funcionado mais como um antídoto contra as subversões comunistas do que como uma expressão dos valores culturais americanos. Durante os anos 70, por exemplo, muitas das críticas salientavam que os

governos usavam o desenvolvimento comunitário como forma de exercer um controlo político sobre a população, ou com o objectivo de reduzir o descontentamento nas áreas rurais.

É neste quadro de desconfiança nas políticas e programas de desenvolvimento comunitário, geridos pelo estado, que surgem novas alternativas no âmbito das teorias do desenvolvimento. São os casos da acção comunitária e da participação comunitária. As suas apostas orientam-se no sentido da independência do estado e numa maior autonomia dos cidadãos através do seu *empowerment*. Estas ideias foram beber às influências do marxismo e ganharam um peso teórico importante nos anos 70 e 80, nos países do Terceiro Mundo e nalguns países libertos de ditaduras, como Espanha e Portugal. Nesse período, o que interessava aos seus defensores era a mobilização e organização das massas para fazer face ao capitalismo e impor uma alternativa social. Como refere Midgley (1999), muitas das teorias ligadas à acção comunitária devem muito à pedagogia de Paulo Freire – que vimos atrás – sobretudo à sua noção de ‘*conscientização*’. A partir desta noção, surgem propostas mais arrojadas no campo da afirmação política popular. O autor mostra como muitas das organizações das Nações Unidas intensificaram o envolvimento das comunidades locais nos seus programas, particularmente nos projectos de micro-escala, como foi o caso da Unicef. Contudo, o autor mostra como a acção e a participação comunitária não são muito distintas do desenvolvimento comunitário. As suas componentes básicas mantêm-se: estímulo à participação popular; apoio aos sectores mais desfavorecidos das comunidades; educação crítica dos cidadãos.

Uma posição interessante é a de Claves (1991b). Para esta organização associativa de educação popular, parece claro que o papel do estado no desenvolvimento comunitário já está consolidado em termos dos serviços públicos existentes. E que, agora, trata-se de mobilizar outro sector mais difícil, o das empresas, para o campo da intervenção social, cultural e educativa. Apesar de considerarem os riscos inerentes aos interesses lucrativos da iniciativa privada, propõem um papel mais activo no desenvolvimento das comunidades. Os ganhos que daí poderão advir, em termos de eficácia, qualidade de gestão e competência profissional, poderão equilibrar esses receios. Para Claves (1991b), hoje «é impossível pensar a intervenção social, cultural ou educativa, o desenvolvimento da comunidade, sem contemplar a actuação de todos os agentes públicos, sociais e privados» (p. 114).

Nesta perspectiva, Diéguez e Guardiola Albert (2000) salientam o papel do terceiro sector – depois do estado e das empresas – como forma de ganhar maior autonomia, participação, eficiência e qualidade de trabalho no âmbito do desenvolvimento comunitário. Para eles, as organizações associativas dos cidadãos são decisivas para responder aos

principais problemas das comunidades locais. Charteris (1994) comunga desta ideia, afirmando que as autoridades locais têm estado afastadas, na periferia das iniciativas de desenvolvimento comunitário, mas que, no momento, a ressurgência deste papel se deve ao facto de o estado se ter vindo a afastar sucessivamente das suas responsabilidades, no quadro das melhorias das comunidades locais. E que tem mesmo havido pressão para que as autoridades locais (associações, autarquias) assumam maior iniciativa no desenvolvimento local, a nível geral. As iniciativas locais têm suscitado críticas aos modelos de ‘cima-abaixo’, dos governos centrais, alterando substancialmente as formas de estímulo e de *empowerment* dos cidadãos. Por exemplo, Fisher e Kling (1994, citados em Payne, 2002) afirmam que «a teoria do movimento social liga as ideias de desenvolvimento comunitário com formas mais alargadas de resistência entre as comunidades...» (p. 279).

Na actualidade, assiste-se a uma «tendência para o Estado se demitir da produção e garantia de políticas de bem-estar, da provisão de bens e serviços sociais» (Nunes & Hoven, 1996, p. 63). Os autores acrescentam que isto prefigura um estado neo-liberal, que considera o bem-estar social responsabilidade do funcionamento do mercado, da sociedade civil ou do esforço dos cidadãos. Para os mesmos, esta situação pode ter um efeito perverso. Se cabe à sociedade civil um maior protagonismo na defesa dos seus interesses, os autores defendem uma responsabilidade maior do sector público. Pois parece evidente que a iniciativa comunitária não pode resolver, por si só e sem um adequado suporte institucional, a discrepância entre necessidades sociais e serviços adequados.

Uma das teorias que consideram a comunidade como a melhor promotora do desenvolvimento comunitário é designada de ‘comunitarismo’ (Midgley, 1999). Os seus defensores consideram que a comunidade tem capacidade para, em cooperação, detectar necessidades e mobilizar-se para as satisfazer. Consideram ainda que o uso dos recursos locais, a exigência de outros exógenos e a criação de novos são melhor alcançados pela comunidade local do que pelo exterior. Esta teoria foi «fortemente influenciada pela ideologia populista» (p. 114). Neste caso, o povo é considerado como um conjunto de indivíduos em sistema de cooperação. O autor mostra como isso é diferente de colectivismo que, contrariamente, defende a cooperação organizada dos cidadãos em estruturas geridas por todos, como é o caso, por exemplo, das cooperativas.

Tomando como ponto de partida o contexto político actual, de cariz neo-liberal, Fragoso (2002) defende a ideia de que é perigoso deixar nas mãos das comunidades locais o ónus do desenvolvimento comunitário. Para ele, a procura de soluções económicas pelas comunidades pode «lançar os agentes e actores do desenvolvimento local no meio da economia de mercado, na gestão e na responsabilidade individuais» (p. 238). Esta

transferência do papel do estado para os agentes locais pode levar a entender que o estado se está retirando das suas competências de serviço público. Mas o mesmo autor questiona se não estará o estado a transmutar-se e a alargar-se no seio da sociedade civil.

Apesar de todas as críticas que são feitas à perspectiva mais partilhada do desenvolvimento comunitário, Midgley (1999) considera que, hoje, muitos reconhecem que as mudanças nas sociedades obrigam a uma acção concertada entre governos, comunidades e indivíduos. Só assim, através de políticas e programas pragmáticos, se poderá alcançar a satisfação de necessidades, cada vez mais globais. A teoria do desenvolvimento comunitário de Midgley (1999) – que temos vindo a percorrer – é fortemente criticada por Payne (2002). Este considera que «a fraqueza das teses de Midgley, tanto ao nível do desenvolvimento social como do trabalho social comunitário traduz-se na sua aceitação em trabalhar dentro das estruturas sociais existentes» (p. 294). E acrescenta que esta perspectiva confirma e promove a ordem social existente.

CAPÍTULO 5

ENQUADRAMENTO METODOLÓGICO

DA INVESTIGAÇÃO

5. ENQUADRAMENTO METODOLÓGICO DA INVESTIGAÇÃO

5.1. Orientações paradigmáticas da investigação

5.1.1. Paradigmas de investigação

As sociedades actuais caracterizam-se, sobretudo, por uma grande complexidade de ideias, de problemas, de pensamentos, de métodos (Morin, 2001). A ciência e o conhecimento defrontam-se com questões muito mais complexas do que no passado, sobretudo a partir de uma época em que se tornou comum a expressão ‘pós-moderna’. A nossa época vive o fim de sistemas de análise baseados em valores da ciência newtoniana e apresenta-se vazada em pragmáticas de linguagens, de metanarrativas (Lyotard, 1989). Como já afirmou B. S. Santos (2002, p. 9), «estamos no fim de um ciclo de hegemonia de uma certa ordem científica». Deste ponto de vista o saber, designado de pós-moderno, abre caminho para o conhecimento temático complexo e não desagregado, permitindo fórmulas de saber por diferentes vias, entre o conhecimento local e uma visão global das problemáticas e dos projectos de ciência. Neste campo, Lyotard (1989) afirma mesmo que «o saber pós-moderno... refina as nossas sensibilidades para as diferenças e reforça a nossa capacidade de suportar o incomensurável» (p. 13). A modernidade, no seu caminho de definição das suas condições estruturais, abre caminho à renovação do interesse das narrativas populares, normalmente veiculado a partir de um certo saber local. A afirmação da legitimidade do discurso pós-moderno «combina-se com a nova atitude científica: o nome do herói é o povo, o sinal da legitimidade é o seu consenso, o seu modo de normatividade é a deliberação» (p. 66).

Uma das características fundamentais das nossas sociedades, e bem assim da investigação, é exactamente a complexidade. Ela marca o nosso tempo, como aliás a literatura do século XIX já o tinha feito, descrevendo a complexidade do uno, mas também do múltiplo (Morin, 2001). Este mesmo autor descreve a complexidade como «...um tecido... de constituintes heterogéneos inseparavelmente associados» (p. 20). A complexidade determina-se porquanto os objectos, os agentes e as interacções não vivem isolados entre si, mas entrecruzam-se de formas variáveis, que chegamos «a tal ponto que os objectos em si são menos reais que as relações entre eles» (B. S. Santos, 2002, p. 34). Segundo este autor, a complexidade social e a determinante complexidade científica são mesmo condição de crise de paradigma no domínio das ciências. Como também referem Silva e Pinto (1999, p. 17), «Qualquer facto, quer ocorra em sociedades arcaicas quer em modernas, é sempre complexo e pluridimensional... e só se torna compreensível dentro de uma totalidade...». É por isso que,

para a abordagem da complexidade social e científica, é necessário um pensamento complexo, que agregue outras formas de pensamento que não só o científico e que, por isso, não seja simplificador (Morin, 2001). Isto porque, como afirma B. S. Santos (1993), «...uma sociedade complexa é uma configuração de conhecimentos, constituída por várias formas de conhecimento adequadas às várias práticas sociais» (p. 51). A aposta de fundo na abordagem científica vive, assim, da afirmação de Morin de que «apenas o pensamento complexo nos permitirá civilizar o nosso conhecimento» (p. 23).

Concordando com as asserções atrás referidas, diremos que uma abordagem complexa às sociedades pós-modernas nos obriga a encarar uma dinâmica de incompletude e de incerteza na ciência, nos seus fenómenos e nas suas análises (Morin, 2001). Por isso, também concordaremos com Lyotard (1989, p. 82) quando este afirma que «a ‘crise’ do saber científico... não provém de uma proliferação fortuita das ciências [mas] advém da erosão interna do princípio de legitimidade do saber». E é na base dessa apropriação ilegítima do saber, melhor, de todo o saber, que a ciência se desgasta e abre caminho à sua crítica antipositivista, enquanto forma de saber cega, obscurantista e ignorante (Lyotard, 1989; Morin, 2001). A ciência, ao separar o sujeito valorativo e ideologizado do objecto observado e experimentado, enquanto tal, permitiu avanços, mas levou a um beco sem saída, a princípios de disjunção e de redução, em vez da necessária articulação e interacção entre saberes (Morin). Ora, apesar de concordarmos com Lessard-Hébert, Goyette e Boutin (1994, p. 9) quando dizem que «...uma das questões fundamentais que se colocam é a da autonomia das ciências relativamente aos outros modos de conhecimento», não podemos deixar de salientar, com Popper (1992, p. 47), que «a concepção clássica de ciência como um saber autêntico, seguro e suficientemente fundamentado subsiste ainda hoje... [e] que o saber no sentido clássico, o saber certo, a certeza, não é possível». Falamos, portanto, de um saber conjectural, crítico e hipotético, e assim, sujeito a refutações, a novas conjecturas e hipóteses e, por isso, de um saber sujeito à distinção entre verdade e certeza. Esta distinção é determinada pelo próprio processo de construção da ciência, pois, como explicitam Silva e Pinto (1999, p. 11), «como modo de conhecimento, a ciência é uma representação, intelectualmente construída, da realidade...». O domínio da ciência, enquanto modo legitimado de conhecimento, decorre muito do seu efectivo poder no cômputo de outras formas de poder sociais. Ela afirma-se na era pós-industrial, com o seu corrupio de informação, de tecnocracia e de gestão. A luta pela detenção dos modos de produção e de difusão das ciências é também a luta pelo poder a nível mundial (Lyotard, 1989). É por isso que, progressivamente, se transformam as relações entre o estado e as outras instâncias económicas e políticas, no quadro da chamada mercantilização do saber. Como afirma o mesmo autor: «é assim que a questão do estado se encontra

estritamente imbricada com a do saber científico» (p. 67). Por aqui se vê a importância atribuída ao saber enquanto forma global de emancipação (Popper, 1992). Nesse caminho, a ciência deslumbrou-se com o seu poderio, marginalizando todas as outras formas de saber e acantonando-se numa certa parcelização do saber e numa disciplinarização dos seus temas, tendendo a ser um saber disciplinado (Morin, 2001; B. S. Santos, 2002). Como afirma o último autor: «É hoje reconhecido que a excessiva parcelização e disciplinarização do saber científico faz do cientista um ignorante especializado e que isso acarreta efeitos negativos» (p. 46).

No fundo, foram estes desacertos da ciência que, em geral, contribuíram para o seu apogeu e, ao mesmo tempo, para o seu declínio. Falamos, portanto, de um processo de dogmatização da ciência – que teria as suas origens na racionalidade cartesiana –, bem como do seu contrário, uma emergente desdogmatização (B. S. Santos, 1993). Considerando o processo de discussão epistemológica da ciência, bem como o seu pragmatismo funcional, este autor fala mesmo em «colapso da ortodoxia positivista no final da década de sessenta...» (p. 147). Uma das vertentes em que se baseou este colapso foi o da relação sujeito-objecto, tanto a nível epistemológico como quanto à sua dimensão prática ou empírica, afastando muitas vezes a investigação do real investigado. Falar-se-ia de uma relação aberta e de estímulo recíproco entre o sujeito e o objecto, de forma a encará-los num metassistema de integração em mundo aberto (Morin, 2001). Por isso se justifica que a ciência pós-moderna aposte na totalidade e na complexidade do real, englobando no seu processo de análise muitas outras formas, incluindo a tradição, veículo por excelência da seiva do conhecimento (Popper, 1992; B. S. Santos, 2002). Este último autor defende que o conhecimento de senso comum seja a forma de conhecimento eleita para realizar a assunção de conjunto das chamadas rupturas epistemológicas. Nas suas palavras, «o conhecimento vulgar e prático com que no quotidiano orientamos as nossas acções e damos sentido à nossa vida» (pp. 55-56). Relativamente ao tema, dá-nos a seguinte caracterização:

O senso comum faz coincidir causa e intenção; subjaz-lhe uma visão do mundo assente na acção e no princípio da criatividade e da responsabilidade individuais. O senso comum é prático e pragmático; reproduz-se colado às trajectórias e às experiências de vida de um dado grupo social e nessa correspondência se afirma fiável e securizante. (p. 56)

Mas, para que possa partilhar, com o senso comum, um espaço de epistemologia, a ciência precisa de se revoltar contra ele. Bachelard (citado em B. S. Santos, 1993, p. 33) referia que «a ciência se opõe absolutamente à opinião». De facto, mas para isso ela deve

realizar um conjunto de rupturas epistemológicas, através de processos sucessivos de ruptura, construção e constatação. Ou, no dizer de Silva (1999, p. 52), «a *ruptura*, com as “evidências” de senso comum que possam constituir obstáculos...; a construção, do objecto de análise, das teorias explicativas; a *verificação* da validade dessas teorias...». Este autor suporta, mesmo, a ideia de que sem a progressiva demarcação epistemológica entre os dois territórios em ruptura, dificilmente poderia haver ciência. Mas essa ciência far-se-á sempre tendo em atenção e valorizando as formas de conhecimento prático, enquanto racionalização de um real vivido e experienciado sob pena de bloquear, segundo ainda o mesmo autor, «a análise dos processos sociais simbólicos» (p. 31). No caso das ciências sociais, esta atitude deverá ser, ainda, mais sobrevalorizada no que se refere ao respeito pela visão simbólica do senso comum, mas também pela reflexão segura sobre as condições teóricas da ruptura com o mesmo pensamento, como condição lógica do trabalho científico (Almeida & Pinto, 1999; Lessard-Hébert & outros, 1994). Neste campo, B. S. Santos (1993) introduz algumas regras, referindo que «no domínio das ciências sociais, a ruptura epistemológica obedece a dois princípios básicos: o princípio da não-consciência e o princípio do primado das relações sociais» (p. 34). Parece que esta ‘transgressão metodológica’ só será possível com a exigência de uma pluralidade de métodos de abordagem do real, sendo por isso uma ruptura que rompe, mas também que aproxima. É a ciência pós-moderna a sensocomunizar-se (B. S. Santos, 2002). Só este tipo de abordagem científica permitiria uma ciência ‘prudente’, capaz de decisões acertadas para a vida prática e para o saber em geral (B. S. Santos, 1993). Tratar-se-ia, portanto, de uma outra forma de ler o real, outra metodologia de abordagem do universo científico, em que se mudariam os códigos de leitura, num novo universo conceptual (Nunes, 1994). No fundo, esta transformação epistemológica dentro dos parâmetros científicos pretende ainda, e sempre, melhorar a sua *performance* na busca do conhecimento e como tal, da verdade, da certeza. Mas o conhecimento buscando a verdade, a validade de teorias explicativas para o real, quase nunca encontra certezas, mas incertezas, e daí o dever de distingui-las (Almeida & Pinto, 1999; Lyotard, 1989; Popper, 1992). Neste campo – da ausência de prova da certeza da verdade –, Almeida e Pinto (1999) afirmam que «a categoria verdade, no campo científico, apenas pode funcionar como limite e orientação operatória. O que os processos de pesquisa produzem são aproximações cognitivas aos horizontes empíricos de que se ocupam» (p. 64).

É neste quadro epistemológico sobre a ciência que cabe falar de paradigmas. O termo paradigma foi pela primeira vez usado por Khun, que se referiu a ele por via de duas acepções diferentes: uma, normativa, como conjunto de princípios científicos de grupo; e outra, específica, enquanto soluções concretas para problemas concretos (Lessard-Hébert & outros,

1994). É o próprio Khun (1989, p. 354) que vem confirmar: «Um sentido de “paradigma” é global, abarcando todos os empenhamentos partilhados por um grupo científico; o outro isola um género particularmente importante do empenhamento, e é assim um subconjunto do primeiro». O autor reafirma, quase sempre, a ideia de paradigma como uma partilha de sentidos comuns numa comunidade científica, apesar de sugerir uma maior relevância para a ideia deste enquanto exemplaridade de procedimento, nas soluções de problemas concretos. Por isso, afirma que «foi o sentido de “paradigma” como exemplo padrão que, originalmente me conduziu à escolha desse termo» (Khun, 1989, p. 368-n). Também Morin (2001) se refere a paradigma como algo de matricial, pré-operatório, afirmando-os como «princípios ocultos que governam a nossa visão das coisas e do mundo sem que disso tenhamos consciência» (p. 15). O termo paradigma espalha-se por um conjunto de autores, assumindo diversas acepções ou remetendo-se a diferentes contextos científicos, designando escolas de pensamento, fórmulas de abordagem da ciência, ou mesmo formulações de procedimento teórico (Lessard-Hébert & outros, 1994; B. S. Santos, 1993; B. S. Santos, 2002; Silva, 1999; Silva & Pinto, 1999). Dado o peso deste conceito na filosofia da ciência, o paradigma pode ser considerado, com Morin (2001), «a pedra angular de qualquer sistema de pensamento» (p. 80).

Nas ciências sociais, este problema põe-se com mais acuidade, dado o desenvolvimento epistemológico que pôs em marcha, diferentemente da evolução do processo nas ciências naturais. Por isso, as ciências sociais são consideradas, por muitos, pré-paradigmáticas (Khun, 1989; B. S. Santos, 2002). Considerando a coexistência de diversas formas paradigmáticas, nos processos de desenvolvimento das ciências, Almeida e Pinto (1999) preferem «considerá-las pluri-paradigmáticas» (p. 67). Uma visão, assumidamente diferente, dá-nos Morin (2001, p. 85), ao defender que «um paradigma é constituído por um certo tipo de relação lógica extremamente forte entre noções mestras, noções chave e princípios chave». Esta visão de paradigma é compartilhada por Herman (citado em Lessard-Hébert & outros, 1994), quando afirma que se trata de «um misto de pressupostos filosóficos, de modelos teóricos, de conceitos-chave, de resultados influentes de investigações, constituindo um universo habitual de pensamento para os investigadores...» (p. 19). O mesmo se acentua em Silva e Pinto (1999, p. 18), quando consideram os paradigmas como «...conjuntos de princípios, teorias, estratégias metódicas e resultados cruciais que servem de modelo ou quadro orientador às pesquisas produzidas na sua área». Esta noção de paradigma, do ponto de vista operativo, é suportada por vários autores, designadamente por Silva (1999). A propósito, este afirma que «cada paradigma rompe (ou não rompe) a seu modo com as pré-noções de senso comum e os operadores ideológicos que obste, do ponto de vista desse paradigma, à produção de conhecimentos científicos sobre o social» (p. 52). Finalmente,

poderemos dar a visão mais recente de Khun (1989), dando ao conceito de paradigma um sabor mais regulador, porquanto o autor se refere a ele enquanto «a matriz disciplinar» (p. 381). Esta visão de matriz disciplinar tem permitido, aos investigadores da epistemologia ou da filosofia da ciência, uma abertura à pluralidade de visões: por um lado, à concomitância de paradigmas na evolução da ciência; por outro, à difusão do termo a noções mais metodológicas. Estão nestes casos as visões dos paradigmas históricos (positivismo, construtivismo e teoria crítica), ou mesmo as visões no âmbito dos paradigmas das metodologias de investigação social (interpretativo, hermenêutico, compreensivo); ou ainda, no caso mais operativo, as visões da antinomia quantitativo *versus* qualitativo (Lessard-Hébert & outros, 1994; Morin, 2001; B. S. Santos, 1993; B. S. Santos, 2002). A finalizar a problemática dos paradigmas, damos a visão síntese de Guba e Lincoln (1994):

... um paradigma pode ser visto como um conjunto de crenças básicas ou metafísicas, que lida com princípios básicos ou finais. Ele representa uma visão global que define ao seu detentor a natureza do mundo e o lugar do indivíduo nesse mesmo mundo e o conjunto de possíveis relações desse mundo e das suas partes, como o fazem a cosmologia e a teologia. (p. 107)

A decisiva relevância deste conceito, na esfera das metodologias da investigação nas ciências sociais, é dada ainda pelos mesmos autores quando se referem ao facto de que «os assuntos do paradigma são cruciais [e de que] nenhum inquiridor, mantemos, deverá entrar no mundo dos inquéritos sem ser claro sobre aquilo que o paradigma informa e guia...» (p. 116).

5.1.2. Metodologia de investigação nas ciências sociais e humanas

Abordando a questão dos paradigmas de ruptura na ciência, B. S. Santos (1993, p. 62) afirma que «a racionalidade e a veracidade do conhecimento científico só são *compreensíveis* no interior do paradigma em que se acolhem». Daí que, referindo-se particularmente à problemática do método no seio das ciências sociais e à busca de alternativas para o paradigma positivista, também afirme que «as alternativas foram, em geral, encontradas nos métodos qualitativos [facto que] o positivismo tinha praticamente eliminado [mas, mesmo assim] a questão do método adquiriu uma importância crucial» (pp. 82-83). Estas posições são partilhadas por Almeida (1997) quando afirma que

esta controvérsia não é de estranhar dada a importância que se atribui à definição e clarificação do quadro paradigmático onde se inscreve o processo de investigação. [Quadro] simultaneamente teórico e metodológico... desde a definição do problema a

investigar à escolha dos métodos e técnicas de investigação, bem como a análise e interpretação dos resultados. (p. 617)

Por aqui se percebe a decisiva importância do discurso metodológico na actualidade, permeado por influências diversas e numa busca progressiva da importância da participação do sujeito neste processo. Essa reintrodução de papel permitirá a qualquer investigação viver dos mecanismos de leitura e de interpretação dos investigadores sobre os outros, mas também dos processos de narração do real vivenciados pelos próprios sujeitos do contexto, criando, assim, um conhecimento partilhado e humanizado (Almeida, 1997). É neste sentido que B. S. Santos (1993, p. 80) afirma que «o discurso metodológico hoje dominante procura uma via *permezzo* entre estes extremos e nela cabem tanto o construtivismo racionalista de raiz bachelardiana como o realismo anglo-saxónico». Poderíamos dizer que este regresso do sujeito pode representar aquilo que Bruner (1997, p. 15) chama de «Revolução Cognitiva [cuja] finalidade foi inserir de novo a “mente” nas ciências humanas, após um longo e frio inverno de objectivismo». Mesmo que essa reentrada possa levantar desconfianças, enquanto prevalência de um certo subjectivismo, considerando as potenciais diferenças entre o que as pessoas afirmam e aquilo que realmente praticam. Estas dificuldades são demonstradas por Habermas (1989, p. 44) quando diz que «“compreender o que é dito” exige a *participação* e não a mera *observação*». Ainda a propósito da discussão entre objectivismo e subjectivismo na pesquisa científica, podemos referir Bourdieu (citado em Morrow & Torres, 1997), o qual afirma que «o objectivismo metodológico, que é um momento necessário em toda a pesquisa visto que estabelece uma ruptura com a experiência inicial e com a construção de relações objectivas por ela produzidas, exige a sua própria substituição» (p. 170).

Esta diferença, entre olhar um facto ou uma pessoa como um objecto na investigação, ao invés de o considerar como um elemento que participa numa acção comunicativa de forma simbólica, é abordada no campo da hermenêutica. Nela se reafirmam as suas «consequências que não só se referem a técnicas de investigação, mas que alcançam em cheio, a lógica da investigação das ciências objectivantes e das ciências que procedem em termos de compreensão» (Habermas, 1997, p. 466). A presente visão da hermenêutica ganhou adeptos no campo das ciências sociais em geral, se não como doutrina filosófica pelo menos como paradigma de investigação (Habermas, 1989). É exactamente neste caminho que se colocam autores como Cohen e Manion (1990), quando afirmam que a principal preocupação «no contexto do paradigma interpretativo é entender o mundo subjectivo da experiência humana. Para reter a integridade dos fenómenos sob investigação, fazem-se esforços para penetrar dentro da pessoa e entendê-la a partir do seu interior» (p. 68), pois a realidade de cada

momento e de cada lugar é única e isso dependerá sempre dos sujeitos que se interpretam no seu contexto. É nesse sentido que se manifesta Habermas quando acentua: «o que defendo, é antes, a distinção metodológica entre as ciências que têm e as que não têm que abrir acesso a seu domínio de objectos mediante a compreensão daquilo que é dito a alguém» (1989, pp. 58-59).

O que se disse atrás permite compreender quais as escolhas das ciências sociais no domínio do seu posicionamento metodológico. Para se perceber melhor este desiderato podemos referir autores como Cohen e Manion (1990, p. 54), que vêem a ciência social como «um compromisso subjectivo mais que objectivo, como um meio para tratar com a experiência directa das pessoas dentro de contextos específicos». Isto permite entender que as ciências sociais e humanas têm podido construir os seus objectos de conhecimento com uma pluralidade de abordagens metodológicas e consequentes fórmulas de análise (Cohen & Manion, 1990; Morrow & Torres, 1997). Quase todas elas terão implicações diversas no processo de investigação e, designadamente, como afirmam Cohen e Manion, «implicações directas nas afirmações *metodológicas* do investigador, pois as diversas ontologias, epistemologias e modelos de homem demandarão por sua vez métodos diferentes de investigação» (p. 31). Percebe-se aqui a preocupação de Lima (1981, p. 9) quando afirma que «os investigadores de ciências sociais distinguem frequentemente a técnica, a metodologia e a epistemologia, sem que, no entanto, se tenha conseguido até hoje um acordo sobre o sentido preciso...». Mas o mesmo autor defende uma distanciação metodológica no campo de investigação com suporte teórico, única possibilidade de criar rupturas com as construções apriorísticas dos sujeitos sociais. O campo da realidade sobre o qual se fala é unitário, apesar da pluralidade das abordagens aos seus factos e fenómenos. No dizer de Nunes (1994, p. 24), os fenómenos «têm implicações simultaneamente em vários níveis e em diferentes dimensões do real-social, sendo portanto susceptíveis, pelo menos potencialmente, de interessar a *várias*, quando não a *todas* as ciências sociais». Estas diferenciações, no âmbito do objecto e das afirmações particulares de cada ciência social, são determinadas em grande parte pela escolha dos seus específicos métodos e técnicas de pesquisa, no fundo, pela sua perspectiva de abordagem das realidades sociais, em que a teoria tem papel fundamental (Almeida & Pinto, 1999; Nunes, 1994; Silva & Pinto, 1999). Almeida e Pinto comparam estas escolhas do trabalho científico a um «jogo de xadrez em certa fase do seu desenvolvimento, [no qual] o sistema de regras mais o estado actual do jogo – envolvendo os conhecimentos acumulados – condicionam as opções possíveis dos protagonistas envolvidos» (p. 61). Estaremos a falar da ciência como uma forma, ou modo de conhecimento, que se afirma como uma representação da realidade construída de forma consciente e racional pelo nosso intelecto (Silva & Pinto,

1999). Referindo-se à importância decisiva da teoria na investigação científica, Deshaies (1997, p. 234) esclarece peremptoriamente que «a metodologia não é a ciência: é apenas um instrumento ou um utensílio da ciência». Mas esta retroacção, ou melhor retroalimentação do processo de pesquisa – num permanente processo de vaivém entre concreto e abstracto, empírico e teórico – é determinada exactamente pela circularidade do processo de pesquisa. Barzun e Graff (citados em Deshaies) apresentam quatro aspectos fundamentais da investigação, a saber: i) pesquisa, ou arte da investigação; ii) reflexão, ou arte de pensar; iii) leitura, ou arte de analisar; e iv) composição, ou arte de sintetizar. E como muito bem sintetiza Deshaies (1997, p. 236) «o conjunto de todos estes esforços deve ser guiado pela identificação e a formulação de um problema de pesquisa, que está justamente no cerne da metodologia científica».

Se pensarmos nesta perspectiva, no âmbito das ciências da educação, podemos dizer que os princípios da investigação científica se aplicam de forma sistemática aos problemas do ensino/aprendizagem, num quadro teórico de educação formal, bem como a todas as conexões directas ou indirectas com os conceitos de ensinar e de aprender (Cohen & Manion, 1990). Percebe-se que a investigação das áreas educativas se socorre de várias disciplinas científicas inseridas nas áreas do social. E dado que a educação veicula diversas matrizes do campo das ciências sociais, podemos concordar com Silva e Pinto (1999, p. 25) quando estes afirmam: «por isso mesmo falamos, por exemplo, em ciências da educação para designar a convergência de abordagens dos economistas, sociólogos, historiadores e psicólogos que se especializaram na análise, a partir das suas perspectivas próprias, dos problemas da educação».

Se passarmos, de seguida, para as questões da metodologia de investigação, *strito sensu*, podemos verificar que esta é uma área cuja explicação processual é quase sempre lacunar nas obras de investigação empírica (Burgess, 1997; Quivy & Campenhoudt, 1998). Como referem os últimos autores, «as numerosas obras que se dizem metodológicas, não se preocupam muito com... o método, no seu sentido mais lato» (p. 16). Ora, sabemos de antemão que a metodologia assume um papel decisivo na construção do processo científico e, como tal, deve ser pensada e fundamentada. Os métodos e as técnicas para a pesquisa empírica daí decorrentes são uma das formas, ou *níveis* pertinentes da diferenciação entre as várias ciências sociais nomotéticas (Nunes, 1994).

Existem muitas asserções do conceito de metodologia. Por exemplo, Lima (1981, p. 10) define-a como uma «análise sistemática e crítica dos pressupostos, princípios e procedimentos lógicos que moldam a investigação de determinados problemas sociológicos». Esta lógica procedimental não quererá dizer um amontoado de métodos espartilhados e

estereotipados ao longo do processo de investigação, como referem vários autores (Almeida, 1997; Quivy & Campenhoudt, 1998). De certa forma, tomando uma posição semelhante ao que atrás se disse, Almeida entende a metodologia como «um processo heurístico que conduz a um determinado produto de investigação» (p. 618). Para almejar este desiderato devem considerar-se, como referem Almeida e Pinto (1999, p. 63), todos os «instrumentos técnicos de recolha e de tratamento de informações organizados pelos *métodos*, enquanto codificação provisória dos caminhos críticos de pesquisa». Em forma de síntese, Silva e Pinto (1999, p. 9) referem-se à metodologia como o «trabalho permanente de análise crítica dos métodos de pesquisa – quer dizer, dos processos e problemas da investigação empírica...». Mas, como temos visto, todo o mecanismo teórico e processual da metodologia deverá submeter-se a quadros teóricos precisos e claros sobre a investigação e em particular conjugar-se com os seus objectivos apriorísticos, decorrentes ou não de observações anteriores (Deshaies, 1997; Lima, 1981; Quivy & Campenhoudt, 1998; Silva & Pinto, 1999). Quanto a este aspecto, Deshaies é claro quando afirma que «para ser eficaz, o método deve estar sob o controlo do sujeito e sob a autoridade da razão. O método não dirige; é o instrumento material do conhecimento. Agir de outra maneira seria pôr a carroça à frente dos bois!» (p. 111). Num registo mais tradicional – ou clássico, se quisermos –, De Ketele e Roegiers (1999, p. 104) consideram «a investigação como um processo sistemática e intencionalmente orientado e ajustado tendo em vista inovar ou aumentar o conhecimento num dado domínio». Um processo que pode representar-se de forma espiralada, percorrendo sucessivamente novas etapas sempre a partir de pontos de chegada, avançados em relação aos de partida.

Se pensarmos que, como afirmam Quivy e Campenhoudt (1998, p. 15), um método é «um dispositivo para a elucidação do real», devemos tratar de o caracterizar, enquanto tal, seguindo as palavras de Deshaies (1997): «o método é caracterizado principalmente pela unicidade da *finalidade*, dos *procedimentos*, da *terminologia* e das *definições*» (p. 128). Para fundamentar a sua caracterização, o autor acrescenta que o método se caracteriza ainda por: i) ser funcional, quer dizer, deve apresentar as etapas a seguir; ii) ser susceptível de nova utilização, por outros se necessário; e iii) garantir os resultados.

No campo da investigação educativa resta concordar, posicionando-nos no âmbito do paradigma interpretativo, com as opiniões de Cohen e Manion (1990, p. 71) quando se referem aos métodos como «uma gama de aproximações empregadas na investigação científica para reunir os dados que vão empregar-se como base para a inferência e a interpretação, para a explicação e a predição». O método permite regrear a nossa pesquisa no terreno, chamando-nos constantemente a atenção para os melhores caminhos da investigação e do processo científico (Deshaies, 1997; Quivy & Campenhoudt, 1998).

No campo metodológico, que nos interessa sobremaneira, registamos a asserção de outro autor que entende o *método* como «uma estratégia integrada de pesquisa que “organiza criticamente as práticas de investigação” incidindo nomeadamente sobre a selecção e articulação das técnicas de recolha e análise da informação» (Costa, 1999b, p. 129). Esta definição tem como base a ideia de que o método é uma abordagem global aos problemas colocados pela investigação e que essa abordagem se realiza obrigatória e inevitavelmente no *terreno* (Costa, 1999b; De Ketele & Roegiers, 1999). Repare-se que uma das expressões homónimas utilizadas é a de *etnografia*. A inevitabilidade da presença no terreno terá a ver, assim, com o facto de não se poder substituir este método por uma análise documental ou por um procedimento de inquérito. Simplesmente pelas razões que alega Costa (1999b):

a presença do investigador no terreno, com os efeitos que nele produz, com a observação directa das reacções por essa presença desencadeadas, com a possibilidade de repetir conversas e observações, com a multiplicação dos focos de incidência da recolha de informação e a respectiva comparação sistemática. (p. 141)

Esta abordagem metodológica vive, como referem Quivy e Campenhoudt (1998, p. 32), «de uma pergunta de partida, através da qual o investigador tenta exprimir o mais exactamente possível o que procura saber, elucidar, compreender melhor». Esta é a forma de poder submeter o quadro teórico à bitola do contexto empírico, realizando, por essa via, a reflexão teórica indutiva e a colocação de novos quadros dedutivos. Como refere Deshaies (1997): «A prática científica manda confrontar, de uma maneira metódica e sistemática, os conceitos com os materiais empíricos. O raciocínio não deve ser linear, mas associado aos fenómenos bem como às relações observadas na condução da pesquisa» (p. 213). Supõe-se, assim, uma adequabilidade a cada contexto de pesquisa, dando à metodologia de investigação social uma dimensão plural e flexível. Disto mesmo nos fala Costa (1999b, p. 133) quando afirma que «a natureza específica dos procedimentos dos métodos de campo impõe-lhes que, para adquirirem pertinência e rigor, tenham que ser, necessariamente, diversificados e flexíveis». No mesmo sentido de concordância metodológica se colocam Lessard-Hébert e outros (1994) quando afirmam que o investigador deve considerar «uma articulação entre o ‘mundo empírico’ e o ‘mundo teórico’... quer seja em investigação qualitativa ou não, deve portanto seleccionar um *modo de pesquisa*, uma ou mais *técnicas de recolha de dados* e um ou vários *instrumentos de registo dos dados*» (p. 141). A expressão modo de pesquisa, ou *modo de investigação*, foi grafada por De Bruyne e outros (citados em Lessard-Hébert & outros) que se referem a ela como modos que «fixam o quadro instrumental da apreensão dos dados e devem, consequentemente, harmonizar-se com as técnicas da sua recolha» (p. 168).

As técnicas e os instrumentos dependerão, assim, decisivamente, do interesse e da natureza dos dados a recolher (Quivy & Campenhoudt, 1998). Por exemplo, Costa (1999b) é claro na acentuação destas articulações, quando caracteriza os actos do processo de pesquisa e os divide em quatro fases: i) planificação da pesquisa; ii) recolha de informação; iii) registo da informação; e iv) análise da informação.

Concluindo, com as limitações da metodologia na abordagem dos contextos de pesquisa em ciências humanas, poderíamos referir-nos a dificuldades inerentes ao próprio contexto de observação, palco de representações diversas de objectivismo e de subjectividades dos actores, bem como ainda à natureza intrínseca do objecto de estudo, na sua complexidade permanente (Deshaies, 1997).

5.2. As opções metodológicas

5.2.1. A investigação qualitativa em educação

Como é compreensível, é bastante longo o historial da investigação qualitativa. Ela bebe em muitas fontes o seu percurso histórico de afirmação progressiva, na busca de um conhecimento assente nos contextos sociais e culturais de cada comunidade, bem como na compreensão das narrativas dos sujeitos envolvidos. É comum a consideração de que a investigação qualitativa deve muito aos trabalhos da Escola de Chicago, nos anos 20 e 30 do século XX. Na altura, ela buscava, junto das comunidades urbanas, as explicações para os problemas do desenvolvimento social e cultural. Também se fala da dívida relativa aos estudos antropológicos – sobretudo os da antropologia cultural – junto de comunidades e povos de cultura dita primitiva (pelo menos diferente da dos investigadores), destacando-se, de entre eles, o trabalho pioneiro de Malinowski (Bogdan & Biklen, 1999; Lessard-Hébert & outros, 1994). A propósito, os primeiros autores consideram que «as origens antropológicas da investigação qualitativa estão convincentemente documentadas» (p. 25).

É notório que as preocupações com as problemáticas do quotidiano das populações mais desfavorecidas – quer sejam em contextos culturais diferenciados, ou mesmo nas comunidades de residência dos investigadores – foram decisivas para a afirmação da investigação qualitativa. Os próprios *levantamentos sociais*, produzidos por populações em defesa das suas condições de vida acentuam esta tendência no campo da educação. Como referem Bogdan e Biklen (1999, p. 23), isso explica-se pela «relação imediata com os problemas sociais e a sua posição particular a meio caminho entre a narrativa e o estudo científico».

As fontes da investigação qualitativa são inúmeras, o que se explica também pela busca de um caminho alternativo ao positivismo anterior. Poder-se-ia considerar este período,

concordando com Ferreira e Romero (1997, p. 640), «como pós-positivista», o qual se caracteriza «fundamentalmente por uma maior abertura às diversas orientações epistemológicas na procura do conhecimento». Essa abertura permite a integração sucessiva e complementar de diversas abordagens epistemológicas, metodológicas e filosóficas, das quais se destacam a fenomenologia, a etnometodologia e o interaccionismo simbólico (Bogdan & Biklen, 1999; Cohen & Manion, 1990; Lessard-Hébert & outros, 1994). Referindo-se à influência da etnometodologia, Cohen e Manion (1990) destacam as noções de qualitatividade e reflexividade, referindo que: «A qualitatividade refere-se às maneiras em que as acções e afirmações se relacionam com os contextos sociais produzindo-os; e ao modo como seus significados são partilhados pelos participantes mas não necessariamente se definem de forma explícita» (p. 61). Por sua vez, segundo Bogdan e Biklen (1999, p. 60), «os etnometodólogos tentam compreender o modo como as pessoas percebem, explicam e descrevem a ordem no mundo que habitam». Outros contributos para o percurso da investigação qualitativa são destacados, ainda, como sejam os do movimento feminista e o dos investigadores pós-modernistas. Das primeiras, Bogdan e Biklen referem o seu desempenho «enquanto impulsionadoras da investigação sobre as emoções e os sentimentos. As investigadoras feministas nas ciências sociais foram atraídas pelos métodos qualitativos porque estes possibilitavam que as interpretações das mulheres assumissem uma posição central» (pp. 44-45). Como complemento deste aspecto, os mesmos autores acentuam o contributo da sociologia e da antropologia pós-modernista, mostrando que a sua *perspectiva* de referência «ênfatisa a interpretação e a escrita como características centrais da investigação» (pp. 45-46). A partir daqui, supõe-se uma modificação na essência da interpretação, papel que deve ser desempenhado, metodologicamente, pelo investigador enquanto intérprete. Na educação, a investigação qualitativa assume-se, também, como uma tradição entre muitas outras, apesar de um crescente peso do ponto de vista metodológico (Lessard-Hébert & outros, 1994).

O conceito de investigação qualitativa – ou de metodologia qualitativa – é fundamentado, de forma diferente, por diversos autores, sob diferentes denominações, que dependem exactamente da propensão para integrar umas ou outras abordagens. Por exemplo, Erickson (citado em Lessard-Hébert & outros, 1994) chama «investigação *interpretativa*, [a] um conjunto de abordagens diversas: observação participante, etnografia, estudo de casos, interaccionismo simbólico, fenomenologia ou, muito simplesmente, abordagem qualitativa» (p. 31). Bogdan e Biklen (1999) consideram a expressão «investigação qualitativa como um termo genérico que agrupa diversas estratégias de investigação que partilham determinadas características» (p. 16). Dessas características, permitimo-nos destacar: i) a qualitatividade dos dados; ii) a descrição pormenorizada do contexto social; iii) a complexidade dos

fenómenos em investigação; iv) o privilégio da compreensão dos comportamentos; e v) a supremacia da visão dos sujeitos. Daí que considerem como técnicas mais interessantes e decisivas a *observação participante* e a *entrevista em profundidade*. No mesmo sentido de abordagem contextual se posiciona Gauthier (citado em Lessard-Hébert & outros, 1994) quando afirma que este tipo de investigação «consiste essencialmente em estudar e em interagir com as pessoas no seu terreno, através da sua linguagem, sem recorrer a um distanciamento que levaria ao emprego de formas simbólicas estranhas ao seu meio» (p. 47). Há quem fale, por isso, de um rigor de registo dos dados, que deverão corresponder com garantia à realidade do contexto de estudo. Só assim seria possível compreender os significados imanentes nos sujeitos, bem como o seu processo de construção simbólica (Almeida, 1997; Bogdan & Biklen, 1999). De acordo com Cohen e Manion (1990), trata-se de uma «visão alternativa da realidade social que acentua a importância da experiência subjectiva dos indivíduos na criação do mundo social.... A preocupação principal está no entendimento do modo como o indivíduo crê, modifica e interpreta o mundo no qual ele ou ela se encontram» (pp. 31-32). Este conjunto de asserções permite verificar quão difícil será a explicitação de um conceito plausível de investigação qualitativa, dado o uso sobreposto e complementar de diferentes abordagens. Denzin e Lincoln (1994, p. 3) salientam que «como ponto de discussão, ou de desacordo, a pesquisa qualitativa é difícil de definir claramente. Não tem teoria, nem paradigma que possa ser atribuído distintamente a si própria».

Na verdade, o que fundamenta a investigação qualitativa? Procuremos encontrar respostas. Historicamente, podemos referenciar alguns pressupostos desta metodologia: i) os dados são recolhidos no contexto de investigação, *em primeira-mão*; e ii) a investigação considera os fenómenos inseridos na complexidade do seu contexto – aquilo que Becker (citado em Bogdan & Biklen, 1999, p. 27) designa de «o mosaico científico». A investigação poderia ser considerada, desta forma, como sendo “holística” (Bogdan & Biklen, 1999). Um dos elementos fundamentais em que assenta a investigação qualitativa é no conceito de significados. Erickson (citado em Lessard-Hébert & outros, 1994) assinala, na abordagem qualitativa, «um interesse fulcral pelo significado conferido pelos autores às acções nas quais se empenharam. Este significado é o produto de um processo de interpretação que desempenha um papel-chave na vida social» (p. 32). Outros autores salientam esta importância do significado para a abordagem interpretativa. Por exemplo, na perspectiva dos contributos do interaccionismo simbólico ou ainda da fenomenologia, Bogdan e Biklen (1999) consideram «que a experiência humana é mediada pela interpretação. Nem os objectos, nem as pessoas, situações ou acontecimentos são dotados de significado próprio; ao invés, o significado é-lhes atribuído» (p. 55). Ainda no mesmo sentido, Lessard-Hébert e

outros (1994, p. 49) acentuam «que as grandes linhas do paradigma compreensivo são a subjectividade, a cultura como objectivação do espírito e o meio social como local de produção de sentido e de valorização». Depois de recordar que, no paradigma positivista, as ideias de objectividade e de neutralidade são ilusórias e metodologicamente impossíveis, Herman (citado em Lessard-Hébert & outros, 1994) esclarece que «o objecto social não é uma realidade exterior, é uma construção subjectivamente vivida» (p. 48). Na mesma linha de orientação, Hammersley e Atkinson (1994) afirmam que «para a sociologia interpretativa o acto de ‘interpretação’ constitui tanto uma actividade escrita, da organização de textos sociológicos, como uma questão do processo cognitivo da compreensão» (p. 229).

Apesar dos riscos, é fundamental que o investigador se preocupe com a compreensão do mundo dos sujeitos que investiga, através dos seus próprios pontos de vista, porque, como diz J. M. Sousa (1997), «procuram melhor apanhar a “realidade”, tal como a vivem e a significam os sujeitos em observação, pois levam em linha de conta as suas crenças e os seus valores face ao mundo em que vivem» (p. 668). Quando falamos em riscos, poderemos pensar nos pontos de vista de todos os intervenientes, mesmo nos daqueles que nos contextos de investigação poderão ter pouca credibilidade hierárquica (Bogdan & Biklen, 1999). É que para isso a metodologia qualitativa acentua, segundo Lessard-Hébert e outros (1994, p. 95), «o contexto da descoberta como contexto de partida de uma investigação». A ênfase neste contexto de descoberta e de prova, diremos, obriga a assentar a investigação na abordagem indutiva, sem querer com isso recusar a existência de quadros conceptuais prévios do próprio investigador, ou ainda de procedimentos de índole dedutiva (Lessard-Hébert & outros, 1994). Relativamente a este último aspecto Erickson (citado em Lessard-Hébert & outros, 1994) chega mesmo a afirmar que «no trabalho de campo, a indução e a dedução encontram-se em diálogo constante» (p. 100). Este jogo de complementaridades é compreensível porque, de acordo com Deshaies (1997, p. 211), «nenhuma pesquisa pode escapar à presença (consciente ou inconsciente, confessada ou não, implícita ou explícita, afirmada ou oculta) dos pressupostos, dos postulados, dos preconceitos...». No fim de contas, trata-se de agir, na pesquisa, com um quadro de diversidade metodológica, o qual é manuseado pelo investigador de acordo com as circunstâncias e os objectivos da investigação. Como referem Denzin e Lincoln (1994, p. 2) «a multiplicidade de metodologias da pesquisa qualitativa pode ser vista como uma *bricolage* e o pesquisador como o seu artesão». Na verdade, de acordo com Lessard-Hébert e outros (1994), «o quadro conceptual de uma investigação qualitativa deveria ser multireferenciado» (p. 104). Em jeito de síntese veremos como Gonçalves (1997) caracteriza a metodologia qualitativa: «pela subjectividade, pela perspectiva interpretativa, por um enfoque dinâmico-temporal..., pela credibilização da investigação centrada no ser

humano e nas suas relações sociais e pela procura da compreensão da relação dialéctica entre a acção humana e essas mesmas relações sociais» (p. 92).

Interessa, de seguida, tentar descortinar as relações que existem, do ponto de vista epistemológico, entre as investigações qualitativa e quantitativa. Neste quadro, Lessard-Hébert e outros (1994, p. 31) falam de «duas posturas bastante diferentes: uma que toma o partido de uma distinção dicotómica e outra que opta pela tese de um *continuum* entre qualitativo e quantitativo». Neste quadro, vários autores se posicionam ora numa ora noutra postura, apesar de grande parte dos discursos de defesa da exclusividade da abordagem qualitativa ser desmentida pela actividade prática, na qual perduraria uma utilização das duas posturas de forma integrada (Lessard-Hébert & outros, 1994). Entretanto, perdura a discussão – sobretudo na investigação educacional – sobre as possibilidades e/ou as potencialidades de integração das duas abordagens, já que elas são baseadas em pressupostos paradigmáticos diferentes (Bogdan & Biklen, 1999). Historicamente, a defesa de orientações diferenciadas tinha acentuado a clivagem entre raciocínio indutivo e raciocínio dedutivo, bem como destinado, para cada um deles, os seus métodos adequados. De acordo com Deshaies (1997), «o hábito de quantificar, quer dizer de medir, de traduzir em números, de contar, de enumerar e de generalizar através do número dissimula as diferenças; em contrapartida, o hábito de concretizar conjuntos, apoiando-se no particular, pode prejudicar a capacidade de abstracção» (p. 123). O facto de se pensar que os números são sinónimo de precisão e as palavras de imprecisão, são um exemplo da complexidade da escolha de abordagens de investigação, que procuram buscar a exactidão. É, por isso, que, nas ciências humanas, a abordagem quantitativa parece criar diversas limitações, dado o tipo de objecto de estudo. Isto mesmo considerando que qualquer uma das abordagens não deve ter privilégio sobre a outra, dado que as suas matrizes não funcionam, de todo, como *sistemas fechados* (Almeida & Pinto, 1999; Deshaies, 1997). E é esta compreensão que pode levar os investigadores a optar por seleccionar, de entre os elementos favoráveis de uma ou de outra abordagem, aqueles que possibilitam uma melhor aproximação ao terreno de investigação, mormente através de uma relação dialéctica entre indução-dedução-indução, como expressão do *método científico moderno* (Cohen & Manion, 1990).

Os critérios de cientificidade, numa investigação qualitativa, vivem um pouco em paralelo a qualquer abordagem científica. Podemos considerar, em suma, critérios de objectividade, de validade e de fidelidade (Bogdan & Biklen, 1999; Lessard-Hébert & outros, 1994). Discutindo sobre a objectividade, Almeida (1997) refere que «os procedimentos de objectivação nas metodologias de investigação qualitativa exigem a assunção da subjectividade inerente a todo o processo investigativo, a argumentação, a auto-reflexividade,

a autocrítica a par da heterocrítica exercida nomeadamente por outros investigadores no mesmo campo» (p. 625). Isto porque os investigadores trabalham objectivamente a partir dos dados registados no terreno, este sim resultado das manifestações subjectivas dos sujeitos. Como referem Bogdan e Biklen (1999, p. 67), «os dados recolhidos proporcionam uma descrição mais detalhada dos acontecimentos do que mesmo a mente mais criativamente preconceituosa poderia ter construído, antes do estudo ser efectuado». Ainda a propósito deste critério, Van der Maren (citado em Lessard-Hébert & outros, 1994) refere que «não se trata aqui de se ser objectivo por meio da depuração das medidas e por acordo intersubjectivo, trata-se sobretudo de se ser objectivo pelo reconhecimento da subjectividade e pela objectivação dos efeitos dessa mesma subjectividade» (p. 67). Quanto à validade e à fidelidade da investigação, que se assumem como pressuposto metodológico da objectividade elas vivem, de certa forma, do rigor e da coerência metodológica dos procedimentos. Trata-se, pois, de uma *coerência programática*, assente na *pertinência* e *consistência* dos dados, de acordo com os objectivos da investigação (Lessard-Hébert & outros, 1994). Discutindo o problema da cientificidade da abordagem qualitativa, Bogdan e Biklen (1999) clarificam a abertura metodológica deste tipo de investigação e afirmam que «a investigação científica implica um escrutínio empírico e sistemático que se baseia em dados. A investigação qualitativa preenche estes requisitos...» (p. 64). Também Kirk e Miller (citados em Lessard-Hébert & outros, 1994) apostam na interacção continuada, no campo, entre os sujeitos e os investigadores abertos e inteligentes o que, por si mesmo, «constitui a melhor verificação da validade dos nossos conhecimentos» (p. 76). Por isso, é tão importante, senão mesmo decisiva, a explicitação dos procedimentos de registo de dados no terreno, como a fundamentação, sistemática, de todo o processo metodológico. É esta clarificação dos procedimentos que determina a fidelidade da investigação, porquanto permite avaliar a adequabilidade das técnicas e dos instrumentos de trabalho de campo (Lessard-Hébert & outros, 1994). Por exemplo, Van der Maren (citado em Lessard-Hébert & outros, 1994), aconselha a «documentar suficientemente todas as fases da investigação para poder confirmar a fidelidade e a constância na aplicação dos princípios...» (pp. 83-84).

Finalmente, discutindo a generalidade dos resultados da investigação qualitativa, Bogdan e Biklen (1999, p. 66) afirmam que os «investigadores qualitativos não pensam na questão da generalização em termos convencionais. Estão mais interessados em estabelecer afirmações universais sobre problemas sociais do que considerações relativas aos pontos comuns...». Na mesma linha, Almeida (1997) afirma que «a investigação qualitativa não visa a generalização dos resultados... mas, tão-somente, a *comparabilidade* e *translatividade* desses resultados, que consideram fundamentais para a sua legitimação» (p. 627). Ainda no

mesmo sentido, Denzin e Lincoln (1994, p. 4) acentuam que «os investigadores qualitativos destacam a natureza social construída da realidade, o íntimo relacionamento entre o investigador e aquilo que estuda e os constrangimentos situacionais que moldam a pesquisa».

De seguida, interessa ver como a etnografia se consagra como um tipo de abordagem qualitativa. De acordo com a sua influência, assente na antropologia cultural, a etnografia baseia a sua intervenção no conceito central de ‘cultura’, desenvolvido pelos antropólogos nos seus relatos monográficos sobre culturas dos ‘outros’, muitas vezes como forma de etnografia compreensiva (Bogdan & Biklen, 1999; Lessard-Hébert & outros, 1994). Mesmo havendo discordâncias sobre o conceito de cultura, parece consensual aceitar que o trabalho de campo dos investigadores que utilizam a etnografia assentará, sempre, nesse conceito, particularizando desse modo uma das formas de investigação qualitativa (Bogdan & Biklen). Neste quadro, os autores referem que:

é o recurso ao conceito de cultura, independentemente da sua definição específica, como principal instrumento organizativo e conceptual de interpretação de dados que caracteriza a etnografia.... Recentemente, os investigadores educacionais utilizaram o termo *etnografia* para se referirem a qualquer tipo de estudo qualitativo. (p. 59)

Noutro contexto, Werner e Schoepfle (citados em Lessard-Hébert & outros, 1994) falam de ‘teoria da etnografia’.

A etnografia deu um forte impulso aos estudos sobre educação, sobretudo a partir do fim dos anos 40 do século XX, quando se pretende contrariar o peso da tradição científica clássica, através da propensão para postulados mais interpretativos e menos positivistas (Cohen & Manion, 1990; Lessard-Hébert & outros, 1994). As razões para o facto estão na importância dada às interacções entre os actores presentes na actividade educativa, o que obriga a interpretar os vários significados partilhados em presença, de forma a encontrar explicações mais globais e complexas e menos fragmentárias (Almeida, 1997; Cohen & Manion, 1990; Pourtois & Desmet, 1992).

Convém referenciar os estudos que se integram em perspectivas diferentes da fenomenologia – por exemplo, no quadro de vertentes neo-marxistas e feministas – e que se inserem no que se designa habitualmente por estudos culturais (Bogdan & Biklen, 1999; Morrow & Torres, 1997). Esta perspectiva tem aberto caminho a uma visão interpretativa dos significados dos sujeitos, numa situação de relação de poder. Daí, como asseguram Bogdan e Biklen, a asserção de que, para esta perspectiva, «toda a investigação se baseia numa perspetivação teórica do comportamento humano e social» (p. 61). Devemos perceber que esta perspectiva, como outras, tem assistido também a conflitos entre diferentes abordagens,

mais ou menos *estruturalistas* ou *culturalistas* (Morrow & Torres, 1997). Por isso, podemos concordar com Bogdan e Biklen quando estes afirmam que «a investigação qualitativa em educação assume muitas formas e é conduzida em múltiplos contextos» (p. 16). Também Denzin e Lincoln (1994, p. 11) acertam pelo mesmo diapasão, quando referem a complexidade de processo da metodologia qualitativa e afirmam que ela segue «uma grande variedade de normas diferentes que incluem teoria, método e análise e ontologia, epistemologia e metodologia [e que] por detrás destes termos está a personalidade biográfica do investigador que fala de uma perspectiva comunitária de classe, racial, cultural e étnica».

5.2.2. *Projecto de investigação*

Neste capítulo, interessa expor os procedimentos científicos em que assentaram os diversos passos dados no decurso da investigação. O conceito de procedimento é destacado por Quivy e Campenhoudt (1998, p. 25) como «uma forma de progredir em direcção a um objectivo. Expor o procedimento científico consiste, portanto, em descrever os princípios fundamentais a pôr em prática em qualquer trabalho de investigação». Assim, consideram-se os passos metodológicos como uma parte fundamental do procedimento científico que é posto em execução no acto de pesquisa, havendo quem acentue *a documentação de procedimentos*, como um dos critérios metodológicos de definição da investigação qualitativa (Gonçalves, 1997). Esse critério de qualidade também é destacado por Lima (1981), que considera «indispensável um grande controlo crítico dos procedimentos metodológicos, das suas possibilidades e limitações, para que os instrumentos de pesquisa se adequem à realidade social visada» (p. 19).

Neste procedimento, a importância de um quadro teórico – claro e definido que possibilite uma investigação plausível – é destacada por vários autores, os quais referem a construção teórica como um processo decisivo no conjunto dos actos epistemológicos da pesquisa (Almeida, 1997; Almeida & Pinto, 1999). Referindo-se à teoria, Almeida e Pinto (p. 56) concebem-na como sendo um «património acumulado de interpretações provisoriamente validadas», permitindo, dessa forma, destacar – a partir de *coordenadas intelectuais* – elementos interrogantes e hipotéticos sobre cada campo específico de pesquisa. No campo concreto das interrogações iniciais de pesquisa, estes autores acentuam que «a forma e os protocolos de pergunta não-de condicionar as respostas que se obtêm, ou seja, as evidências empíricas a que a investigação conduz são por ela antecipadas...» (p. 62). No entanto, não se retira a possibilidade de a reflexão sobre as interrogações e hipóteses iniciais ser confrontada com os dados da recolha empírica, provenientes de outras dimensões do processo social (Costa, 1999b). Tudo isto porque o processo de pesquisa social se obtém a partir de uma visão

de sistema aberto, onde podem e devem caber a exploração de caminhos mais intrigantes, anómalos ou imprevistos. Como asseguram Almeida e Pinto, «o que os processos de pesquisa produzem são aproximações cognitivas aos horizontes empíricos de que se ocupam» (p. 64). Também Deshaies (1997, p. 239) afirma que «o pensamento está submetido a um quadro de referência, e... deve interrogar-se sobre cada uma das etapas da investigação científica».

A planificação da pesquisa é um momento da prática social da investigação, onde devem surgir os referenciais teóricos de partida, mormente no que concerne às potenciais relações entre o objecto de estudo e o próprio investigador. Nesta área, Costa (1999b) destaca a importância da estreita relação entre metodologia e teoria, afirmando que «a metodologia da pesquisa... precisa ser pensada em correlação com uma teoria do objecto, com uma teoria do investigador enquanto sujeito social e com uma teoria das relações entre ambas no decurso do processo de pesquisa» (p. 143). Neste campo, Almeida e Pinto (1999) destacam o carácter de processo social da investigação e afirmam que «a seu propósito, se colocam, com particular acuidade, as questões epistemológicas da relação “observador/observado”» (p. 58). Igual posição toma Almeida (1997), que destaca «os problemas e a teoria, enquanto pontos de partida do trabalho científico [os quais] se definem e se acolhem num quadro de referência teórico, que se deve constituir como um quadro de racionalidade científica multidisciplinar e multireferencial» (p. 622).

Dado que o processo de investigação é moroso e complexo, importa considerar que são necessários vários passos intermédios que funcionarão como acampamentos-base do investigador (Quivy & Campenhoudt, 1998). Neste aspecto, podemos integrar aquilo que será o ponto de partida do investigador: o seu projecto de investigação, mesmo que provisório e sujeito a mudanças indispensáveis *a posteriori*. Alguns conselhos são de levar em conta, principalmente os que respeitam à funcionalidade dos objectivos do estudo, bem como os relativos à sua exequibilidade (Bogdan & Biklen, 1999). Uma das questões fundamentais é o esclarecimento detalhado dos principais objectivos do projecto de investigação, daquilo que se pretende obter enquanto pistas das perguntas de partida. E por essa razão convém ter em atenção o que nos dizem Quivy e Campenhoudt (1998), quando afirmam: «só é possível escolher uma técnica de pesquisa quando se tem uma ideia da natureza dos dados a recolher, o que implica que se comece por definir bem o projecto» (pp. 22-23). Daqui decorre a importância de se definirem com clareza as palavras-chave que entroncam o projecto, de forma a clarificar procedimentos metodológicos e a moldar as técnicas aos objectivos da investigação (Lima, 1981). Este autor vai mais longe ao afirmar que «é impossível elaborar a concepção geral do estudo sem se determinarem com precisão os fins visados, o campo de problemas abrangido, os resultados que se pretendem obter, em aproximações sucessivas» (p.

22). Em geral, as questões de partida obedecem a um formulário semelhante em todas as investigações. Mas, relativamente à lista de interrogações que o projecto coloca, Bogdan e Biklen (1999) referem-nas como sendo «questões que ajudem a enquadrar o foco do seu estudo. As questões de investigação não são questões de entrevista» (p. 107). Verdadeiramente, as questões de partida devem conter elementos para as suas próprias respostas e isso depende da forte clarificação dos tópicos-chave da investigação (Foddy, 1996). Resumindo, com Quivy e Campenhoudt (1998), podemos considerar que as «perguntas de partida são, portanto, aquelas através das quais o investigador tenta destacar os processos sociais, económicos, políticos ou culturais que permitem compreender melhor os fenómenos e os acontecimentos observáveis e interpretá-los mais acertadamente» (p. 43). Daí a peremptoriedade de Lima (1981) ao afirmar que «a imprecisão na definição dos fins da pesquisa será o primeiro erro a ter em conta na preparação do estudo» (p. 23).

Foi no quadro destas orientações que se redigiu o projecto de investigação, o qual orientou todo o trabalho de recolha de dados, bem como a utilização das técnicas e dos instrumentos adequados.

Para a concretização da presente dissertação de mestrado, o nosso interesse centrou-se em desenvolver uma investigação sobre as perspectivas de desenvolvimento comunitário, que estiveram presentes no processo de construção da *Casa Memória de Alte*, equipamento edificado na aldeia de Alte, sede da freguesia com o mesmo nome, do concelho de Loulé, no sul de Portugal¹.

A partir desta questão central, foi possível formular um conjunto de perguntas de partida:

i) Que diferentes representações existem sobre a cultura popular, e como é que essas representações influenciaram a concretização do projecto da Casa Memória de Alte e do seu Pólo Museológico do Esparto?

ii) Que representações sobre tradição e memória foram determinantes na construção e articulação das valências da Casa Memória de Alte?

iii) Como é que as representações sociais sobre cultura, tradição, memória e identidade, consubstanciaram as perspectivas de desenvolvimento comunitário em presença, no processo de construção social da Casa Memória de Alte?

iv) Quais as perspectivas actuais e que mudanças, na representação e na prática social, se operaram, relativamente à Casa Memória, enquanto pólo de desenvolvimento económico, cultural e educativo?

¹ Ver figuras I, II e III, respectivamente nas páginas 187, 188 e 189.

No seguimento deste quadro global, de questões de partida, foram enunciados os seguintes objectivos de investigação:

- i) Compreender as perspectivas e as estratégias de desenvolvimento comunitário, patentes no processo da Casa Memória de Alte.
- ii) Perceber as relações e articulações epistemológicas entre o conceito de desenvolvimento comunitário e os processos de construção identitária.
- iii) Conhecer os mecanismos de tradicionalização e de patrimonialização usados no passado e no presente do projecto da Casa Memória.
- iv) Compreender os processos de construção da dimensão pessoal da memória e a sua relação com a construção de uma memória social comunitária.
- v) Conhecer as perspectivas e as práticas de reconfiguração da tradição e da memória social e a sua articulação com a afirmação da identidade local.
- vi) Compreender o papel educativo da memória social e, em particular, a função educativa do Pólo Museológico, na comunidade.

As características deste projecto de estudo qualitativo determinaram a utilização de estratégias metodológicas diversificadas. De entre elas pareceu-nos fundamental, dado o seu carácter etnográfico, o recurso a entrevistas semidirectivas aplicadas aos principais agentes envolvidos no processo de construção da Casa Memória de Alte. É claro que esta técnica foi acompanhada de outras, complementares, como a análise de fontes documentais, a realização de observações directas, com recurso a diário de campo, e ainda o registo fotográfico dos principais suportes informativos.

O processo de investigação centra-se, pois, na Casa Memória de Alte, equipamento polivalente, que detém funções de pólo museológico, posto de turismo municipal e mostra e venda de artesanato.

5.2.3. Recolha e registo dos dados

A recolha de dados é fundamental para o investigador. Por isso, os investigadores dedicam tanto tempo à recolha no terreno, participando das vivências das comunidades em estudo (Costa, 1999b). A pesquisa bibliográfica e documental permite perceber os campos teóricos da investigação no quadro do projecto de partida. A partir daqui, trata-se de responder não propriamente à metodologia a usar – a qual pode tomar forma durante o processo de investigação – mas, sobretudo, entender o que é preciso saber e, consequentemente, definir os dados a recolher e a forma de o fazer (Bell, 1997). Como referem Cohen e Manion (1990, p. 73), «concebe-se melhor a investigação como o processo de chegar a soluções fiáveis para os problemas, através da obtenção, análise e interpretação

planificadas e sistemáticas dos dados». E neste processo é o investigador que consubstancia o principal “instrumento” de recolha dos dados, por ser o meio mais directo e eficaz nos actos metodológicos (Costa, 1999b). A propósito desta questão, o investigador pode ser transformado naquilo que Schatzman e Strauss (citados em Burgess, 1997, p. 5) consideram ser «um pragmático metodológico». Nesse pragmatismo é evidente a utilização das históricas experiências da antropologia cultural e da sua metodologia da observação participante, bem como da sociologia urbana ou rural, utilizando pesquisa documental e entrevistas mais ou menos estruturadas, de forma flexível, procurando um permanente reajuste de conceitos e procedimentos metodológicos. Claro que muitas vezes são os próprios investigados, ou os seus contextos, que determinam as mudanças. Estas mudanças são quase sempre propiciadas pela interferência do investigador no contexto de pesquisa, como resultado da sua presença sistemática e prolongada, a qual interfere inevitavelmente com o contexto (Costa, 1999b). Mas essa interferência pode ser revertida a favor do investigador, pois, como diz Costa (1999b, p. 135), este deve «tê-la em consideração, controlá-la e objectivá-la, tanto quanto isso for possível». Por isso Bell (1997) considera necessário «seleccionar métodos porque são estes que fornecem a informação de que necessita para fazer uma pesquisa integral» (p. 85).

Assim, parece ser preferível desenhar a investigação no campo empírico, através de uma rede de abordagens, estratégias, métodos e técnicas que privilegiem, como refere Burgess (1997, p. 5), «o desenvolvimento de relações entre o investigador e aqueles que são investigados». Esta interacção é fundamental para dar resposta àquilo que Almeida e Pinto (1999) consideram ser a mediação «pelo depoimento dos agentes sociais acerca das suas condições de existência [o que determina que] uma atenção muito particular deve ser concedida às dimensões simbólico-ideológicas daquele mesmo complexo de relações» (p. 75). Pressupõe-se, assim, uma determinada complexidade no processo de recolha, em que o uso de vários métodos no estudo de qualquer fenómeno social pode configurar o conceito de “triangulação”, sobretudo aconselhável nos processos de pesquisa de “fenómenos complexos” (Bell, 1997; Cohen & Manion, 1990). No entanto, Burgess (1997) considera melhor chamar-se «estratégias múltiplas que permite ao investigador o uso de uma certa variedade de métodos, de dados, de investigadores e de teorias no âmbito de um qualquer estudo, superando deste modo quaisquer problemas de enviesamento» (p. 160). A propósito das “perplexidades metodológicas” do trabalho de pesquisa, Almeida e Pinto (1999, p. 78) defendem a necessidade «de cruzar numa rede conceptual necessariamente densa e complexa, hipóteses relativas à teoria do objecto... e a teorias auxiliares da pesquisa». Por outro lado, Wax (citado em Burgess, 1997, p. 157) refere que «uma estrita e rígida adesão a qualquer método, técnica ou posição doutrinária pode, para o investigador de terreno, equiparar-se ao

encerramento numa jaula». Este cruzamento de métodos na recolha de dados permite resolver o problema da limitação inerente a qualquer um dos métodos em particular, no sentido de referência de Cohen e Manion (1990, p. 332), quando afirmam que «quanto mais contrastam os métodos entre si, maior é a confiança dos investigadores». Sabemos que é aconselhável os investigadores utilizarem vários métodos de pesquisa de terreno, de forma articulada e integrada, isto porque, de acordo com Burgess (1997, p. 157), «nenhum método é considerado melhor do que o outro, porque cada um tem as suas particulares vantagens e inconvenientes, relativamente à especificidade das situações com as quais nos confrontamos». Um bom exemplo é dado por Almeida e Pinto (1999, p. 77) quando referem que «em função do capital cultural e escolar dos agentes sociais... só excepcionalmente poderá justificar-se aqui uma estratégia de pesquisa toda ela apoiada em técnicas como a entrevista centrada». Esta situação é particularmente notada em comunidades rurais, nas quais as “capacidades discursivas” são pouco desenvolvidas (Almeida & Pinto, 1999).

No âmbito da recolha de dados, colocam-se vários problemas de epistemologia metodológica, chamemos-lhe assim. Um deles é a questão da ‘fiabilidade’ dos dados. Bell (1997, p. 87) considera este conceito como a «capacidade de fornecer resultados semelhantes sob condições constantes em qualquer ocasião». Por isso, deve ser considerada a importância do processo de formulação de questões a abordar no terreno, bem como nos momentos empíricos da recolha de dados, que devem ser aperfeiçoados permanentemente (Bell, 1997; Deshaies, 1997). Uma das formas de aperfeiçoar a recolha de dados prende-se com a necessidade de estreitamento, em forma de funil, dos dados a serem recolhidos, de forma a tornar mais claros os focos específicos de pesquisa no meio de uma abrangência complexa de dados sempre presentes em qualquer contexto social. Isto é particularmente importante nos estudos qualitativos, em que os dados resultarão mais dos processos sociais e seus significados do que de correlações de causa e efeito (Bogdan & Biklen, 1999).

Quanto à questão da ‘validade’, conceito considerado complexo mas ainda assim incontornável no trabalho do investigador, Bell (1997, p. 88) considera que ele nos diz «se um método mede ou descreve o que supostamente deve medir ou descrever». Este aspecto releva, por exemplo, das questões da representatividade dos dados obtidos, representatividade sempre questionada quando se coloca o problema da aplicação de determinados instrumentos de recolha, como o inquérito, por exemplo (Bell, 1997). A propósito desta questão – da pertinência e eficácia das respostas obtidas na pesquisa, às formulações da investigação – Deshaies (1997, p. 371) considera «que os procedimentos de pesquisa ou os instrumentos de medida que [o investigador] utiliza devem realmente atingir aquilo para que foram criados». Os instrumentos devem ser seleccionados e aplicados como meios de recolha de informação,

de resposta à investigação (Bell, 1997). Daí que as sessões de recolha de dados devam ser bastante planificadas, de forma a usar as explorações anteriores no campo, bem como apostar nas questões ainda lacunares nas informações provenientes dos dados (Bogdan & Biklen, 1999).

A recolha de dados representa a essência do trabalho de campo, enquanto processo de pesquisa, sendo que não deixa de ser um processo social por excelência, já que esse trabalho pretende contextualizar as relações sociais que observa, de forma envolvente (Costa, 1999b; Iturra, 1999). Por isso se pode designar, com este último autor, o trabalho de campo como «o processo de procurar o conhecimento através de vários outros procedimentos, entre os quais está a observação participante» (p. 149).

A recolha de dados no campo vive muito de agentes sociais com papel de relevo nos contextos de investigação, uma espécie de representantes do acesso e da palavra, uma porta na abordagem das comunidades. São os informantes privilegiados, que muitas vezes surgem com outras designações para o mesmo conceito, tais como a de “pessoas competentes” ou “informantes-chave” (Lessard-Hébert & outros, 1994). Apesar de abordarmos este aspecto mais à frente, aproveitamos, aqui, para referir desde já a importância da representatividade dos dados recolhidos, já que interessa, de acordo com Bell (1997, p. 88), «obter o leque de respostas mais representativo possível que permita [ao investigador] cumprir os objectivos do estudo e lhe forneça respostas a questões-chave». Essa representatividade é dada, quase sempre, não pela quantidade de respostas, mas pela qualidade da informação recolhida. E o acesso – a esta informação qualitativa e concomitantemente representativa – é permitido, segundo Burgess (1997, p. 48), por diversas pessoas, os chamados «*gatekeeper* ou detentores de informação». O trabalho de campo, sobretudo nos estudos qualitativos, vive frequentemente, como refere Costa (1999b), do acesso aos «‘informantes privilegiados’, interlocutores preferenciais com quem [se] contacta mais intensamente ou de quem [se] obtém informações sobre aspectos a que não [se] pode ter acesso directo» (p. 132). Discutindo o acesso ao contexto de investigação, pode dizer-se que a negociação com os actores que possibilitam a inserção no campo pode permitir verificar as relações de hierarquia e de poder existentes (Almeida & Pinto, 1999; Burgess, 1997; Costa, 1999b).

No trabalho de campo, e em particular no processo de recolha de dados, é conveniente dar uma atenção especial ao mecanismo de informação veiculado pela população. Entre o dizer e o fazer social vai um grande passo. Iturra (1999, p. 155) caracteriza esta situação, quando refere que «o dizer da população é fundamental para o rápido crescimento do conhecimento do investigador... mas o seu contraste com o fazer será a prova da verdade da sua existência social». Esta diferença é muito patente nas culturas camponesas, marcadas pelo

peso da oralidade das narrativas locais, onde muitas vezes o que se diz não se faz e quase sempre o que se faz não se fala, por razões de interdito social, cultural ou religioso (Iturra, 1999). Daí que, por exemplo, nas culturas populares, onde pesa fortemente a tecnologia popular do saber, seja decisiva a utilização de outras técnicas de recolha como a observação do saber-fazer.

Na recolha dos dados assumem particular importância os instrumentos e auxiliares da sua captação e registo, uma forma de preservar a legibilidade, a eficácia e a clareza das fontes de informação (Bell, 1997). Nos estudos qualitativos, em que a observação participante desempenha um papel preponderante, é comum, segundo Bogdan e Biklen (1999, p. 150), o estudo basear-se «em notas de campo detalhadas, precisas e extensivas». Dessa forma, todos os dados registados são considerados notas de campo, as quais precisam de ser seleccionadas e interpretadas de forma experimentada, muitas vezes mesmo durante e de acordo com a dinâmica do processo de pesquisa (Bell, 1997; Bogdan & Biklen, 1999). Numa acepção diferente, mas pertinente, Almeida e Pinto (1999, p. 76) consideram as notas de campo, em conjunto com os fragmentos da narrativa oral dos informantes, como sendo «um vasto conjunto de ‘anexos metodológicos’... materiais muito úteis para apoiar, após a necessária reconstrução conceptual, o tipo de estratégias metodológicas que defendemos». Para o efeito, é necessário que estes registos sejam produzidos de forma sistemática, que contenham descrições e reflexões e que usem de forma contextualizada e regrada meios auxiliares como gravadores ou câmaras fotográficas (Costa, 1999b; Ghiglione & Matalon, 1997).

Na presente investigação, o processo de recolha de dados foi preparado a partir do conhecimento que o investigador tinha do terreno. De início foram realizadas várias visitas exploratórias, de âmbito alargado e abrangente, de forma a circular por todo o universo referente à tecnologia do esparto² na freguesia de Alte. Foram visitados antigos artesãos do esparto, reencontradas as referências visuais da tecnologia³ e locais de crescimento espontâneo da planta. A Casa Memória de Alte foi visitada várias vezes, de forma a perceber a sua tipologia, a esboçar a sua planta museográfica, a entender o seu funcionamento e a estabelecer uma relação de aproximação com as suas funcionárias. Interessou também conhecer os habitantes que, de uma forma ou de outra, mantêm uma actividade, ainda que reduzida, de confecção de peças a partir do esparto ou de outros materiais como a ráfia⁴, por exemplo. E, ainda, participar em eventos nos quais estas memórias estivessem patentes, caso

² O esparto é uma planta herbácea, da família das gramíneas, espontânea no Algarve e usada na indústria manufactureira, na confecção de diversos objectos.

³ Instrumentos de trabalho, peças, maquinaria, pisadoiros, locais de tratamento da planta e antigos locais de comércio.

⁴ Fibras oriundas de palmeiras de áreas húmidas, usadas na confecção de cestos, por exemplo.

de festas, romarias ou outros acontecimentos de índole popular. O percurso do esparto, na verdade os locais referentes às suas várias fases de tratamento até à confecção da baracinha⁵ ou de outras peças, foi percorrido várias vezes. O objectivo pretendido era reconhecer os locais onde era posto de molho, depois pisado e torcido e finalmente vendido nos armazéns locais.

De grande parte destas iniciativas foram captados e registados, em película fotográfica, conjuntos de imagens que se consideram fundamentais para a compreensão dos dados obtidos *à posteriori*.

A partir deste primeiro percurso – e lidas e verificadas as notas de campo respeitantes a uma aproximação exploratória –, foi possível desenhar um plano específico de recolha de dados. Este assentou numa metodologia complexa, que convocou diversas técnicas. O objectivo – dado que se tratava de um fenómeno de complexidade – foi o de recolher, por várias vias, conjuntos de dados que se pudessem cruzar, para estabelecer a validade e a fiabilidade das informações. Assim, foi estabelecido um plano de observação tendo como base duas vertentes, com as respectivas grelhas apropriadas. Uma primeira, dedicada à Casa Memória de Alte, designadamente ao seu funcionamento e interacções, e uma segunda, dedicada aos artesãos de esparto, quer antigos quer actuais. Ambos os procedimentos de observação se conjugaram com técnicas e instrumentos auxiliares, como a conversa ou a entrevista informal, e de ambos, também, se efectuaram diários de campo. Na sequência deste trabalho de campo exploratório, foi possível, finalmente, estabelecer um plano para a concretização de entrevistas de raiz semidirectiva, dirigidas aos protagonistas intervenientes no processo de proposição, construção e funcionamento da Casa Memória de Alte.

As técnicas e os instrumentos aplicados na recolha de dados foram sendo geridos de forma concomitante, de modo a servirem de suporte complementar uns em relação aos outros, mas também por razões puramente operacionais de tempo e de eficácia no trabalho de campo. Dessa forma se estimulou o cruzamento metodológico no terreno e a diversidade processual da recolha de dados, tentando um ganho em quantidade que reverterse em efeito acrescido na qualidade da informação.

Finalmente, é de referir que a presença no terreno foi pensada e concretizada em épocas de maior actividade da Casa Memória, isto nos meses de Verão, pela presença mais intensa de visitantes, sobretudo exógenos. Este trabalho conjugou-se com uma época de maior potencialidade no caso dos artesãos, pela sua disponibilidade como informantes: dias maiores e maior número de momentos familiares e comunitários de práticas populares.

⁵ Baraço, ou corda delgada, feito por enrolamentos sucessivos das fibras de esparto.

5.3. Técnicas e procedimentos metodológicos

5.3.1. Entrevistas semidirectivas

5.3.1.1. Aspectos conceptuais

Os inquéritos por entrevista posicionam-se como a técnica mais adequada para a recolha de dados na investigação qualitativa. Apesar de se entender as ciências sociais como aplicadas ao colectivo, o certo, e não tanto paradoxal, é que a abordagem do indivíduo constitui a forma mais interessante de obter dados representativos de qualquer grupo social (Ghiglione & Matalon, 1997; Ruquoy, 1997). Neste quadro, o investigador deve ter em conta que aquilo que é determinante no face a face do inquérito – sobretudo no campo da entrevista – é quase sempre o pensamento declarado do entrevistado, mais do que a própria realidade que é objecto de discurso. Mesmo quando se abordam questões muito concretas, «tudo o que se obtém é uma declaração do sujeito sobre a observação que ele faz do seu próprio pensamento, comportamento ou situação» (Costa, 1999b, p. 142). Esses dados constituem discursos que são produzidos numa interacção conjunta entre *E.* (entrevistador) e *e.* (entrevistado), por vezes com influências recíprocas, e não surgem de um dado vazio social. Por isso, sabemos que o inquirido não funciona com um discurso espontâneo, diz o que pode e quer dizer, de acordo com as representações que tem do inquérito, do entrevistador e dos seus próprios objectivos (Ghiglione & Matalon, 1997).

A entrevista constitui, segundo Ruquoy, «o instrumento mais adequado para delimitar os sistemas de representações, de valores, de normas veiculadas por um indivíduo» (1997, p. 89). A sua importância nas ciências sociais é visível: i) informação diversificada sobre comportamentos de indivíduos; ii) impossibilidade de usar a observação sobre elementos de intimidade; iii) acesso a elementos subjectivos, como representações, atitudes e normas, só acessíveis pela linguagem, e complementados pela observação (Costa, 1999b; Ghiglione & Matalon, 1997; Pourtois & Desmet, 1992). Esta é a grande vantagem da entrevista relativamente ao inquérito por questionário, porque permite uma grande adaptabilidade aos perfis dos entrevistados e uma maior eficiência na abordagem das suas motivações e sentimentos (Bell, 1997; Costa, 1999).

A entrevista parece assim dotada de um carácter de universalidade enquanto técnica de recolha de dados (Ferrarotti, 1993). Quivy e Campenhoudt apresentam, ainda, vantagens relativas ao «grau de profundidade dos elementos de análise recolhidos... [e] a flexibilidade e a fraca directividade do dispositivo que permite recolher os testemunhos e as interpretações dos interlocutores» (1998, p. 194).

Tentando elucidar o conceito de entrevista, todos os autores a apresentam como uma conversa intencional face a face e, portanto, em contacto directo entre investigadores e entrevistados, com vista à obtenção de diversos dados relevantes para o estudo em causa, com mais ou menos directividade da parte do entrevistador (Bell, 1997; Bogdan & Biklen, 1999; Cohen & Manion, 1990; De Ketele & Roegiers, 1999; Quivy & Campenhoudt, 1998). Ferrarotti (1993) e Ghiglione e Matalon (1997) preferem usar a expressão ‘interrogação’ para mostrar o carácter intencional e generalizável da entrevista.

Em investigação qualitativa, as entrevistas assumem, quase sempre, uma forma de descrição e confrontação de diferentes significados entre o investigador e os sujeitos da investigação, que são entrevistados (Bogdan & Biklen, 1999; Lessard-Hébert & outros, 1994). Isto porque, muitas vezes, os pontos de vista sobre determinados aspectos da vida diária são partilhados pelos sujeitos presentes nos dois pólos da entrevista (Cohen & Manion, 1990). Nesta interacção, em geral, e segundo Ruquoy, o entrevistador deve preocupar-se com três aspectos: «o *tema da entrevista* ou objecto de estudo, o *contexto interpessoal* e as *condições sociais da interacção*» (1997, p. 96).

Em geral, os vários autores de obras de metodologia situam a tipologia das entrevistas entre um chamado *continuum* de formalidade (Cohen & Manion, 1990). Essa maior ou menor formalidade é, umas vezes, designada de estruturada (Bell, 1997) e, outras, de directiva/dirigida (De Ketele & Roegiers, 1999; Pourtois & Desmet, 1992; Quivy & Campenhoudt, 1998). O que determina essa formalidade é o grau de liberdade dado ao entrevistado, colocado no plano de preparação das entrevistas, designadamente no guião de perguntas/tópicos e, ainda, no procedimento de condução da própria entrevista, em que o entrevistado pode assumir um papel mais ou menos livre, mais ou menos activo (Ruquoy, 1997). Por exemplo, Bell fala em entrevistas não estruturadas ou informais e entrevistas estruturadas, defendendo aquela que possa ter a flexibilidade suficiente para servir a recolha de dados e que, ao mesmo tempo, dê liberdade ao entrevistado. É a chamada entrevista «guiada ou focalizada» (1997, p. 122; Ferrarotti, 1993; Quivy & Campenhoudt, 1998). Por outro lado, estes últimos autores defendem «a entrevista semidirectiva, ou semidirigida... como a mais utilizada em investigação social. [Esta]... não é inteiramente aberta nem encaminhada por um grande número de perguntas precisas» (1998, p. 192). Um nível intermédio de directividade é aquele que é mais procurado pelos autores, como forma de fugir a uma rigidez condicionante do entrevistado e, ao mesmo tempo, de conseguir obter respostas libertas de vários constrangimentos. Nesse sentido, Ruquoy defende que a entrevista semidirectiva responderá a duas exigências que parecem contraditórias: «Por um lado trata-se de permitirmos que o próprio entrevistado estruture o seu pensamento em torno do objecto

perspectivado... Por outro lado... elimina do campo de interesse diversas considerações para as quais o entrevistado se deixa naturalmente arrastar» (1997, p. 87).

Pourtois e Desmet (1992) preferem claramente a entrevista não directiva em que o papel activo pertence ao entrevistado, o qual desenrola as suas referências de forma escurrita, perante os estímulos do investigador. No seguimento destes autores, também Lessard-Hébert e outros (1994) preferem defender a entrevista não directiva como a mais adequada para «a exploração de um campo de estudo novo», tendo, aqui, um valor sobretudo exploratório (p. 161). Questionando o rigor das entrevistas não directivas Quivy e Campenhoudt afirmam que «nunca podemos dizer que as entrevistas exploratórias em investigação social são rigorosamente não directivas» (1998, p. 74). As razões aduzidas são suportadas pelos argumentos de que a entrevista é solicitada pelo entrevistador e destina-se a cumprir os objectivos da investigação e nunca assenta nos parâmetros contrários. Por isso, os autores defendem a utilização mais frequente da entrevista semiestruturada ou semidirectiva.

Cohen e Manion (1990) consideram quatro classes de entrevistas, para as quais recorrem a um misto das terminologias mais habituais: entrevista estruturada; entrevista não estruturada; entrevista não directiva; e entrevista dirigida. Referindo-se aos vários tipos de entrevista, Ferrarotti (1993) defende a entrevista livre como sendo aquela «em que o entrevistador pode utilizar toda a sua iniciativa para iniciar, conduzir e concluir a conversa...» (p. 102) e, dentro desta, apresenta a entrevista não estruturada, como a que dá total liberdade ao entrevistador e permite uma total espontaneidade do entrevistado. Ainda no campo das entrevistas livres, o autor considera a entrevista não directiva como aquela que tem sobretudo objectivos terapêuticos.

Burgess refere-se às entrevistas como «conversas com um objectivo» (1997, p. 112). Para ele, a maior parte dos investigadores prefere usar a entrevista informal, a entrevista não estruturada ou a semiestruturada, a partir de um conjunto de temas e de tópicos abertos para a investigação. Estes permitem ao informante liberdade para desenvolver o seu raciocínio, muitas vezes de forma contrária à agenda de tópicos prevista. O mesmo autor critica os manuais de procedimentos formais, rejeitando claramente a objectividade científica das entrevistas estruturadas e o carácter inócuo da recusa em trocar de papel com o entrevistado que muitas vezes coloca questões.

Desenvolvendo a tipologia de entrevistas, Ghiglione e Matalon (1997) referem as seguintes: i) não directivas ou livres; ii) semidirectivas; e iii) directivas ou estandardizadas. Na entrevista não directiva, o entrevistador apenas se limita a «colocar o tema da entrevista, cujas características essenciais resultam do seu carácter alargado e ambíguo» (p. 85). Por outro lado, na entrevista semidirectiva, «existe um esquema de entrevista (grelha de temas,

por exemplo). Porém a ordem pela qual os temas podem ser abordados é livre; se e. [o entrevistado] não abordar espontaneamente um ou vários dos temas do esquema, E. [o entrevistador] deve propor-lhe o tema» (p. 54). Quanto à entrevista directiva, esta retira qualquer ambiguidade ao desenvolvimento dos temas, dado a sua normatividade na definição de um quadro global de referência para o entrevistado.

No campo dos tipos de entrevistas à disposição, podemos afirmar que a escolha poderá depender das condições materiais da investigação, da natureza das informações a recolher e do tipo de relação a estabelecer com os entrevistados (Pourtois & Desmet, 1992). A escolha da entrevista obriga a assumir determinadas condições metodológicas que proporcionam uma interacção provocada pelo investigador, através de uma situação intensiva de perguntas destinadas a uma investigação (Ruquoy, 1997).

Segundo Bell (1997), «a maioria das entrevistas realizadas na etapa de recolha de dados da pesquisa situam-se algures entre o ponto completamente estruturado e o ponto completamente não estruturado do *continuum* de formalidade» (p. 121). Ou como anunciam Pourtois e Desmet, ‘uma não directividade mais mitigada’ (1992). É neste ponto que parece existir maior liberdade de acção para o entrevistado, o qual pode ser reencaminhado pelo entrevistador por via das perguntas-guia ou dos tópicos do entrevistador (Bell, 1997; Quivy & Campenhoudt, 1998). Muitas vezes, este tipo de entrevista também é chamada de entrevista centrada, guiada ou focalizada (*focused interview*) (Bell, 1997; Lima, 1981). A entrevista semidirectiva tem largos resultados, sobretudo na obtenção de sentido de práticas e representações expressas pelos inquiridos, ou ainda na reconstrução de processos sociais e culturais da sua história (Quivy & Campenhoudt, 1998). Ruquoy vê a entrevista semidirectiva – que considera um termo dos mais frequentes nos contextos de investigação – sujeita «a duas exigências: a pertinência relativamente ao objecto de estudo e a apreensão o mais fiel possível do modo de pensamento do entrevistado» (1997, p. 111).

Como temos visto, a investigação qualitativa configura-se na interacção permanente com outros sujeitos, colocados nos seus quadros culturais e territoriais de referência. Aqueles sujeitos constituem-se como interlocutores privilegiados dos investigadores com os quais constroem, em conjunto, os significados das suas expressões, bem como as respostas para os problemas em análise (Foddy, 1996). Em geral, pretende-se com este contacto mais estreito uma inserção mais decisiva no tecido social local, uma correcta observação dos quadros culturais e ainda uma fonte de observação privilegiada (Costa, 1999b). Le Compte dá, destes sujeitos, a seguinte definição: «os informantes chave são indivíduos na posse de conhecimentos, *status* ou destrezas comunicativas especiais e que estão dispostos a cooperar com o investigador» (1988, p. 134). Costa (1999b) apresenta-os como «‘informantes

privilegiados' [que] são escolhidos por terem lugares de preponderância na unidade social em estudo» (p. 139). Já Quivy e Campenhoudt lhes chamam 'testemunhas privilegiadas', «pessoas que pela sua posição, acção ou responsabilidades, têm um bom conhecimento do problema» (1998, p. 71). Muitas vezes estes interlocutores são mediados por líderes, porta-vozes ou hierarquias locais, permitindo que a investigação se desenrole aportando outros elementos significativos, o que não é também isento de riscos (Almeida & Pinto, 1999; Costa, 1999b; Le Compte, 1988; Quivy & Campenhoudt, 1998). Um desses riscos é, por exemplo, o de se confundirem com uma objectividade do real que não têm. Ao invés disso, devem ser considerados como opinadores representativos, tendo «permanentemente em conta que são sempre depoimentos elaborados através dos sistemas de representações próprios do contexto social específico dos indivíduos em causa» (Costa, 1999b, p. 139). O estabelecimento de relações estreitas com os informantes permite o acesso a diversos lugares de recolha de dados e a assunção de papéis interventivos em maior grau, ou ainda a condução do caminho de recolha de dados fornecido pelo próprio informante (Burgess, 1997).

A representatividade das entrevistas, que se consubstancia directamente no número de informantes privilegiados entrevistados, levanta diversas questões a vários autores. A selecção dos informantes privilegiados coloca vários problemas no terreno, pois pode representar défices nas amostras aleatórias, por isso, regularmente, os investigadores desenvolvem pesquisa de terreno a partir de um «trabalho intensivo com informantes», segundo Conklin (citado em Burgess, 1997, p. 79). Esta selecção deve considerar uma certa representatividade da diversidade do contexto, permitindo um estudo de todas as unidades de campo da situação social. Nesse sentido se expressa Burgess (1997) quando afirma que «os informantes são seleccionados pelo seu conhecimento de um contexto particular que pode complementar as observações do investigador e apontar para outras investigações que necessitam de ser feitas por forma a compreender contextos sociais, estruturas sociais e processos sociais» (p. 81).

Relativamente à representatividade, Ghiglione e Matalon relevam a inutilidade de utilizar grande número de entrevistas. A razão prende-se com a morosidade da análise e, sobretudo, com o facto de a relevância dos dados começar a decrescer a partir de certo número de entrevistas. Por isso, podemos não fixar um número à partida e trabalhar a partir dos dados que se forem recolhendo, os quais determinarão a necessidade de novas entrevistas (1997). Segundo os autores, o «importante é assegurarmo-nos da variedade de pessoas inquiridas e confirmar que nenhuma situação importante para o problema tratado foi omitida aquando da selecção dos indivíduos» (p. 55). Para finalizar este aspecto, os autores sugerem que «é necessário substituir a noção global de representatividade por uma noção mais ampla, a da adequação da amostra aos objectivos estabelecidos» (p. 58). Ruquoy opina também no

sentido da adequação aos objectivos, da diversidade dos entrevistados e do seu carácter modelar. Por isso, defende que «nos estudos qualitativos interroga-se um número limitado de pessoas» (1997, p. 103).

Em geral, os procedimentos ou regras das entrevistas obedecem a princípios de planeamento do quadro teórico de referência, o qual determina as questões a abordar. A concretização das entrevistas carece de uma explicitação segura dos seus objectivos perante todos os sujeitos que, em conjunto, devem legitimar as regras estabelecidas para as mesmas: identificação, anonimato, confidencialidade, devolução dos dados, etc. (Bell, 1997; Cohen & Manion, 1990; Quivy & Campenhoudt, 1998; Ruquoy, 1997). Por isso há quem defenda um procedimento que, na entrevista, passa por: i) explicar os objectivos da pesquisa; ii) explicar a metodologia de selecção do entrevistado; iii) esclarecer a entidade que promove a investigação; e iv) dar garantias de anonimato e de confidencialidade das respostas (Ferrarotti, 1993).

De facto, a característica principal de uma boa entrevista é a sua flexibilidade, tanto na condução das questões como no estímulo sedutor dos entrevistados, bem como, ainda, na interacção compreensiva dos quadros culturais em presença. Enfim, é preciso saber ouvir, sem qualquer tipo de juízo ou de avaliação das qualidades de quem responde, sem estereótipos (Bogdan & Biklen, 1999; Pourtois & Desmet, 1992). Como referem os primeiros autores, o «seu papel, enquanto investigador, não consiste em modificar pontos de vista, mas antes em compreender os pontos de vista dos sujeitos e as razões que os levam a assumi-los» (p. 138). Ghiglione e Matalon (1997) apontam alguns factores que se devem levar em atenção quanto aos entrevistados e aos entrevistadores. No que aos primeiros respeita, referem factores de ordem cultural, mnemónica, cognitiva, motivacional e conjuntural. Consideram que os entrevistados representam um papel ou papéis diferenciados, de certa forma impostos pelo entrevistador na relação e que se deve ter em atenção, no campo das memórias, a necessidade de confrontação com documentos que confirmem ou não as reduções, acentuações ou dramatizações dos processos de memória. No campo da cognição, é importante conhecer bem os entrevistados, o que determina os seus quadros de referência. Quanto ao entrevistador, são de considerar os seguintes factores: i) características físicas; ii) quadro de referência; e iii) competência técnica. Os autores chamam a atenção para a importância do jogo ou relação de papéis estabelecidos entre *E.* e *e.*, já que o primeiro é habitual actor em vários papéis e, no caso da entrevista, desempenha ainda outro, mas diferente (1997). Ruquoy sistematiza os momentos-chave da entrevista nas seguintes fases: preliminares, em que se recorda o acordado; início da entrevista, onde entra como padrão a questão ou tópico introdutório; o corpo da entrevista; e, finalmente, o fim, que pode servir de avaliação do processo (1997).

Praticamente todos os autores defendem a existência de um guião ou guia de entrevista – mais fraca ou mais fortemente elaborado – de forma a tornar mais evidente a concretização dos objectivos ou hipóteses de pesquisa, bem como a de orientar de maneira científica a condução da entrevista (Ruquoy, 1997). Este «guia não é utilizado como um questionário... é um sumário, recorre-se a ele respeitando o mais possível a ordem de exposição do pensamento do entrevistado» (pp. 110-111). Por outro lado, a utilização de listas de tópicos obriga a um bom desempenho do investigador, de forma a estar atento ao desenrolar da conversa, para que possa colocar questões específicas não abordadas ou pouco desenvolvidas; não interromper ou provocar distúrbios no raciocínio e na estratégia de respostas; e, sobretudo, controlar a vontade de comentar, emitir juízos, impor ideias e posicionamentos, através de palavras ou sinais; e ainda equilibrar os percursos de tópicos em todas as entrevistas (Burgess, 1997). A propósito das questões da entrevista este último autor fala de

três tipos principais de questões postas... as questões descritivas, que permitem ao informante fazer declarações acerca das suas actividades... as questões estruturais que procuram determinar como é que os informantes organizam os seus conhecimentos... [e] questões de contraste que permitem aos informantes discutir os significados de situações e dar-lhes uma oportunidade para comparar. (p. 122)

De acordo estão também os autores quanto à sequência, decrescente de generalidade, das perguntas do guião. O interesse é começar por usar perguntas generalistas para permitir representações e colocar questões sem denotar o tema. Assim, é permitido ao entrevistado raciocinar livremente, trazendo ou não o tema ao discurso, agindo sempre o entrevistador em nível de crescente especificidade (Ghiglione & Matalon, 1997). Isto, tomando como padrão a ideia veiculada por Cohen e Manion quando dizem que «o investigador está em posição de decidir se usar perguntas abertas ou fechadas ou ambas; perguntas directas, indirectas ou ambas; perguntas específicas, não específicas ou ambas» (1990, p. 394). Por exemplo, Foddy (1996) considera, que é corrente os metodólogos defenderem que as perguntas genéricas devem preceder as perguntas específicas, de forma a afunilar ou a aprofundar a informação recolhida, ou ainda a evitar que a especificidade devolva enviesamentos às respostas mais globais sobre os tópicos colocados. Os defensores da linha qualitativa defendem as dimensões vivenciadas por aqueles que se inquirem, sendo por isso importante captar essa dimensão através de perguntas abertas, não directivas, reforçando a oralidade, ao invés de perguntas pré-estabelecidas. No fundo, um método vivido como tal que, na perspectiva de Collins (citado em Foddy, 1996, p. 15), «é o mesmo que um novo membro de uma comunidade utiliza para aprender uma nova linguagem, um novo código e uma nova maneira de ver [até]

agir em situações novas sem cometer erros». Por isso, é muito importante que se explicitem os objectivos claros de cada uma das perguntas do guião a utilizar, bem como o tratamento a dar a cada uma das respostas obtidas como resultado desses objectivos. Por outro lado, será bom conhecer os termos culturais pelos quais os inquiridos vão interpretar a informação veiculada pelo investigador, tendo o cuidado de não utilizar, de forma ostensiva, terminologia local que possa ferir a representação do inquirido relativamente ao entrevistador. Um meio-termo pode ser o de formular a pergunta em linguagem informal a crescer para uma maior formalidade, dando assim um quadro de conceito mais claro do que se pretende ouvir (Foddy, 1996). Ruquoy, por exemplo, defende o início do guião com questões amplas, como se de um aquecimento se tratasse, pois muitas vezes a questão inicial da investigação – aquela que determina o pensamento do interlocutor – não é a primeira a ser colocada. Sê-lo-á mais tarde, após muitos momentos de reformulação, interpretação, confrontação ou estímulo, efectuados pelo próprio entrevistador (1997). No mesmo sentido vão Pourtois e Desmet quando defendem o início da entrevista com uma pergunta aberta que sirva para abrir o caminho à resposta mais espontânea do entrevistado, deixando as perguntas mais fechadas para a fase final, sempre sujeitas a pequenas reformulações de sentido (1992).

Como vimos, as respostas produzidas pelos sujeitos interlocutores do investigador são genericamente construídas de acordo com os seus quadros culturais. Os dados recolhidos têm pouco de ‘natural’, pois, segundo Ruquoy, «as afirmações feitas não devem ser consideradas idênticas às que o entrevistado emitiria na vida real» (1997, p. 100). Citando Bourdieu, a autora «chama a atenção para a distinção entre o nível das representações e o das relações objectivas» (p. 88). Se a entrevista consegue obter elementos representacionais (opiniões, aspirações, percepções), só superficialmente dá informação sobre práticas. Muitas vezes é a presença do inquiridor que pesa sobre as respostas do entrevistado, como nos casos dos ‘mecanismos inconscientes de defesa’, nas distorções da verdade ou nas fórmulas mais ou menos submissas ou sobranceiras (Lima, 1981). Como defende este autor, os investigadores «procuram analisar o significado das respostas para além do seu sentido imediato, aparente e consciente para o entrevistado...» (p. 29). Outra das propostas de convergência de sentido nos significados das construções dos respondentes é feita por Pourtois e Desmet quando referem a necessidade do investigador entender os significados conceptuais atribuídos pelo informante (1992).

Como forma agregadora do que temos vindo a explicar, podemos salientar a construção conjunta de significados, no seio do que habitualmente se designa de ‘interaccionismo simbólico’. Esta teoria é decisiva para entender o jogo interpretativo dos

actores sociais, no contexto social que caracteriza a chamada situação de entrevista, em particular no processo de pergunta-resposta (Foddy, 1996). Para o autor

o interaccionismo simbólico defende que os actores sociais, qualquer que seja a situação, estão constantemente a negociar uma definição partilhada da situação, tendo reciprocamente em conta os pontos de vista de cada um e interpretando os comportamentos uns dos outros à medida que vão imaginando diferentes estratégias até optar pelas linhas de acção que pretendem desenvolver. (p. 22)

Esta perspectiva teórica implica que, na investigação social, os actores sujeitos a entrevista tentem interpretar os significados provenientes do quadro conceptual do investigador e, na sua ausência, procurem, de certa forma, reconstruir uma interpretação de significado que a substitua. Decorrente deste processo de interpretação, diferentes inquiridos podem produzir diferentes significados e por isso diferentes respostas, que assim não se podem comparar. É como se fossem diferentes questões. Sabemos que os inquiridos respondem de formas diferentes à mesma questão; fazem-no porque, segundo Lazarsfeld (citado em Foddy, 1996), adoptam determinada «perspectiva [ou partem de determinado] quadro de referência» (p. 85). Uma das formas que os inquiridos utilizam é a assunção de uma perspectiva pessoalista, ou ainda de outra mais grupal ou comunitária.

Também se discute a questão da memória, posta em execução de forma a responder às questões colocadas. Assim, refere-se o esquecimento dos dados por razões de distanciação no tempo e a ideia de que a capacidade de recordar deriva da relevância afecta a cada dado. Sudman e Bradburn (citados em Foddy, 1996, p. 104) referem três dimensões caracterizadoras dessa relevância: «o carácter de invulgaridade, a existência de elevados custos económicos ou sociais, a existência de consequências muito prolongadas no tempo». Por sua vez, Baddeley (citado em Foddy), diz que

as pessoas tendem a recordar em função de crenças e pressupostos prévios. A memória é essencialmente um processo reconstrutivo e as pessoas tentam emprestar sentido ao incidente que se propõem recordar, com frequência relembrando-se mais das suas interpretações do que dos aspectos factuais que efectivamente observaram. (p. 104)

Por outro lado, parece que os inquiridos recordarão melhor os aspectos positivos e agradáveis do que os negativos. Por isso, é importante que o investigador conheça bem o quadro contextual em que se produziram os acontecimentos, bem como as formas de produção dos registos dessas memórias.

Neste tipo de técnica, baseada sobretudo nas narrativas dos interlocutores, conta sobretudo a palavra. É nesse discurso, feito de significados subjectivos dos entrevistados, que o investigador baseia a sua interpretação. Por essa razão, a fidelidade das respostas é tão decisiva, o que justifica plenamente o registo magnético das mesmas. Em geral, todos os autores defendem a gravação das entrevistas para posterior tratamento (Bell, 1997; Bogdan & Biklen, 1999; Burgess, 1997; Ghiglione & Matalon, 1997; Lessard-Hébert & outros, 1994; Quivy & Campenhoudt, 1998). Bogdan e Biklen aconselham o uso do gravador, bem como a sua concomitante e indispensável autorização pelo entrevistado. As transcrições das gravações «são os principais ‘dados’ de muitos estudos de entrevista» (p. 172). Também Ghiglione e Matalon defendem os registos gravados, mesmo correndo o risco da inibição que o gravador possa criar ou ainda da recusa que pessoas destacadas e responsáveis possam fazer da gravação. É dessa forma que o entrevistador controla melhor o discurso do entrevistado e o seu manejo, já que no processo de entrevista o inquirido também é determinado por vários objectivos e parece que, fundamentalmente, pela representação sobre o uso futuro das suas declarações (1997). Para Burgess, a entrevista coloca diversos problemas, de entre os quais se podem referir «a maneira de enunciar as perguntas, o enviesamento, o relacionamento e o evitamento de questões embaraçosas» (1997, p. 129), o que implica uma constante vigilância do entrevistador sobre a formulação das perguntas, a sua directividade, a oportunidade, a prioridade e a ordenação das questões. No seu planeamento, devemos preocupar-nos com os tempos das entrevistas para que estas possam cobrir os tópicos, por si e no conjunto. O uso do gravador é aconselhado e o autor sugere os seguintes passos: i) ouvir a entrevista; ii) inscrever no gravador índice dos temas da entrevista; iii) transcrever apenas os passos relevantes, para o computador; e iv) partir para a análise.

As transcrições das entrevistas, registadas em gravação magnética⁶, são alvo de muitos conselhos de Bogdan e Biklen (1999). Para estes autores, existem muitas regras que devem ser seguidas com rigor e adaptabilidade: o processamento dos textos; o uso de cabeçalhos com títulos referenciais; a distinção das falas; o uso de comentários do entrevistador; a redacção em parágrafos curtos; e o uso de margens para anotações e codificações, entre outros. Um bom conselho será o de pensarmos que «acumular fitas de entrevistas sem um sistema adequado para as transcrever pode determinar o falhanço do projecto» (p. 173).

A técnica da entrevista – como acontece com qualquer outra – não está isenta de limitações e de constrangimentos. Alguns autores levantam problemas relativos aos perfis idiossincráticos dos entrevistadores, como, por exemplo, o seu género, etnia e religião, os quais podem fazer perigar a situação clara de intercâmbio entre entrevistador e entrevistado

⁶ Designadas por ‘protocolos’, por Pourtois e Desmet (1992).

(Bogdan & Biklen, 1999; Cohen & Manion, 1990). Com cariz mais intenso são apresentados argumentos limitativos referentes à eventual parcialidade imanente da entrevista. Esta parcialidade adviria da influência que o entrevistador poderia exercer sobre o entrevistado, nomeadamente estimulando o seu efeito de resposta como forma de lhe agradar (Bell, 1997). Neste caso, são precisos muitos cuidados relativos a temas de forte assunção cultural do investigador. Para Ruquoy (1997), a influência do entrevistador é inevitável e a luta contra ela não pode determinar a sua postura, que deve ir mais no sentido de minimizar os seus impactes, de forma a poder interpretá-los no campo da relação estabelecida. Cohen e Manion (1990) resumem estes perigos da parcialidade da entrevista, confirmando que «as fontes de parcialidade são as características do entrevistador, as características do informante e o conteúdo substantivo das questões» (p. 390). Os mesmos autores alertam para o perigo contrário: ao tentar diminuir a parcialidade, através de uma maior racionalidade – obtida pelo distanciamento do entrevistador – pode tornar-se a entrevista um elemento de pouca validade, exactamente pela ausência desse distintivo que é a presença humana. Sobre este aspecto particular há quem chame a atenção para o peso do «inconsciente, a nível individual como a nível global.... do entrevistado que está em causa, mas também o do inquiridor» (Lima, 1981, pp. 108-109). De forma global, Quivy e Campenhoudt sistematizam as limitações da entrevista em três grupos: i) uma potencial intimidação ou, ao contrário, lassidão do entrevistado perante a flexibilidade da entrevista; ii) o deferimento dos dados de recolha para análises apenas posteriores; e iii) finalmente, uma ilusória espontaneidade do entrevistado ou neutralidade do entrevistador, fora de quaisquer quadros culturais (1998). Quanto a aspectos mais valorativos ou axiológicos dos entrevistados, será interessante verificar o que nos diz Peretz (2000), quando afirma que «as pessoas podem formular respostas contrárias ao seu comportamento habitual e pronunciarem-se ou sentirem-se obrigadas a adoptar pontos de vista conformes ao que pensam ser a expectativa do inquiridor» (p. 24).

5.3.1.2. *Procedimentos metodológicos*

O primeiro problema que se me colocou foi a selecção dos entrevistados. Para que esta fosse representativa, procedi a diversas leituras da documentação existente sobre a construção da Casa Memória de Alte, dispersa pela Câmara Municipal de Loulé (na Divisão de Cultura e Património Histórico), pela Junta de Freguesia de Alte e na própria Casa Memória. Essa leitura atenta permitiu-me identificar todas as pessoas envolvidas no processo, quer na delimitação do projecto, quer na sua execução técnica, quer ainda na sua gestão e manutenção enquanto espaço polivalente.

Por outro lado, com o objectivo de me inserir na dinâmica da Casa Memória de Alte e descortinar os putativos entrevistados, procedi a um conjunto de observações exploratórias – de carácter regular – na Casa, bem como nalgumas iniciativas externas da mesma. As observações foram realizadas em períodos diferentes do dia, assim como em dias diferenciados da semana, com o objectivo de alcançar a diversidade de funcionamento da Casa de forma mais eficiente. Assim, foi possível estabelecer uma relação mais estreita com os potenciais entrevistados, tanto aqueles que estiveram na concepção e edificação do projecto, como com os que o iniciaram e ainda se mantêm na sua dinâmica corrente. Essas seis observações, que decorreram durante um mês e antecederam a concretização das entrevistas, foram anotadas em diário de campo e apoiadas com registos fotográficos da Casa, da aldeia e dos locais de referência do esparto.

Criei, assim, três grupos de protagonistas, a partir dos quais seria mais viável a selecção de eventuais entrevistados: i) técnicos de museologia/museografia; ii) técnicos de turismo; e iii) autarcas locais. No primeiro grupo, resolvi seleccionar elementos relacionados com a propositura do projecto (um entrevistado: A1) e com a sua execução museológica (dois entrevistados: A2 e A3). No segundo grupo, escolhi dois tipos de entrevistados: o primeiro integrado por pessoas que assumiram e assumem, ainda, tarefas de chefia ou responsabilidade mais directa no processo (duas entrevistadas: B1 e B2); o segundo composto por entrevistas a elementos que integram o corpo de funcionários da Casa Memória (duas entrevistadas: B3 e B4). No terceiro grupo apenas inclui o presidente da Junta de Freguesia de Alte, em cumprimento de mandato na altura do trabalho de campo (uma entrevista: C1). Faço notar que, por razões diversas (tempo escasso e dificuldade de contacto), não foi considerado o presidente da Junta de Freguesia em exercício na altura da construção da Casa Memória de Alte. Este conjunto de oito entrevistas permitiria uma representatividade de todas as dimensões presentes no processo da Casa Memória de Alte, desde a sua proposição até ao momento presente.

Definida a entrevista como técnica mais adequada à recolha dos dados fundamentais para a investigação, não foi difícil considerar que, no caso presente, a construção do guião deveria obedecer a um princípio de semidirectividade. Tratava-se de obter um conjunto de respostas de elevado significado, proveniente da perspectiva de um grande número de sujeitos implicados no processo em estudo. Daí a importância de um guião construído com os tópicos-chave resultantes do projecto de investigação, sistematizados de forma global, que permitissem aos interlocutores uma panóplia de abordagens livres a todas as questões. A documentação existente no processo da Casa Memória também possibilitou a formulação de muitos indicadores para as perguntas estabelecidas.

Como se pode ver, o guião de entrevistas⁷ é construído na base de seis blocos temáticos, sendo que o primeiro e o último respeitam a aspectos da ética metodológica e da caracterização dos entrevistados, respectivamente (bloco A e bloco F). Nos outros blocos (B a E), as questões partem do geral para o particular, sequência decrescente que é consagrada pela grande maioria dos autores de metodologia de investigação. No caso presente, abordam-se primeiro as questões relacionadas com a memória social, quer na sua vertente prática adequada ao património e, sequencialmente, ao museu, e só depois as questões mais específicas do esparto e em particular da Casa Memória de Alte, na sua dimensão polivalente. Os objectivos específicos destas questões-chave apontavam para o conhecimento das representações sobre a memória social – aqui veiculada em diversos conceitos e formulações – dos vários entrevistados, bem como a sua concepção de museologia para os elementos memoriais presentes, no quadro da especificidade da Casa Memória de Alte. Apesar dos *indicadores para perguntas* e respectivo *formulário* terem sido construídos neste sentido, nunca foi inflexível a sua aplicação, abrindo-se campo a alterações de sequência das questões, de acordo com as características do entrevistado ou com o fluir da própria conversação, na dinâmica de cada entrevista em particular.

As entrevistas foram realizadas durante um período de dois meses, obedecendo a um plano de entrevistas interpoladas entre cada grupo de entrevistados. Assim, a sua sequência decorreu da seguinte forma: A1; A2; B1; B2; B3; C1; B4; e A3. Desta forma, pretendeu-se articular os dados recolhidos de cada entrevistado, dentro de cada grupo, de modo a servir o próximo e a ajudar a interpretação do anterior. Para primeiro entrevistado foi escolhido o informante que nos parecia revelar mais e melhor informação, devido à sua participação na concepção e propositura do projecto inicial e ainda pela sua visão da situação actual⁸.

Os locais escolhidos para a realização das entrevistas foram, quase sempre, os locais de trabalho dos informantes. Como este aspecto foi proposto pelos interlocutores, aceitou-se o mesmo, tentando-se que em nenhum dos casos esse pormenor prejudicasse a qualidade das entrevistas, devido a interrupções provocadas por esse circunstancialismo. De início, procedeu-se à explicação dos objectivos da investigação – no seguimento de conversas prévias –, bem como das implicações do registo das entrevistas. A sua legitimação, pelos entrevistados, não levantou qualquer problema, tendo o investigador afirmado a sua disposição para conversas posteriores eventualmente solicitadas. Todas as entrevistas foram gravadas em fita magnética, com gravador áudio aberto durante toda a conversa. As micro-cassetes resultantes foram identificadas com as referências de cada entrevistado. Durante as

⁷ Ver anexo 1, na página 311.

⁸ Referimo-nos ao entrevistado A1, do qual anexamos todo o processo de tratamento de dados (anexos 2, 3, 4, 5, 7 e 8).

entrevistas foram tomadas diversas notas, em caderno de campo, sobre as hesitações, interrupções, dúvidas ou quaisquer outros elementos implícitos às narrativas dos entrevistados, que se mostrassem de interesse para a investigação.

Finalmente, as oito entrevistas registadas foram transcritas para um processador de texto, no programa *word*, de forma sequencial, idêntica à sua cronologia de aplicação. Optámos por realizar uma transcrição *ipsis verbis*, considerando linguagens específicas, dialectologias e contracções próprias de cada entrevistado, colocando anotações sempre que se justificasse o esclarecimento, estas entre parênteses rectos. Todas as opiniões, estímulos, *empurrões* ou outros mecanismos de interacção emitidos pelo investigador, foram também transcritos. Para diferenciação, o entrevistador aparece grafado como *E* e o entrevistado como *e*. As falas de *E* são destacadas a negrito e as de *e* a negro normal. Com estes procedimentos, quisemos respeitar a dinâmica imanente de cada entrevista em particular, enquanto momento-chave de interrelacionamento do processo de investigação.

5.3.2. *Análise de conteúdo*

5.3.2.1. *Aspectos conceptuais*

Os protocolos das entrevistas realizadas constituem um dos principais materiais de análise. O investigador obtém com as entrevistas um *corpus* de informação que deverá analisar, através das perguntas clássicas “quem diz, o quê, a quem, como, porquê?”. De entre elas, o importante é “o quê”, porque responde a todas as outras perguntas (Ghiglione & Matalon, 1997). Na pesquisa qualitativa, a preocupação principal centra-se na compreensão dos significados do discurso, entendidos sobretudo no seu concreto contexto de pesquisa. É o que a análise de conteúdo faz é caracterizar as condições de produção do discurso num preciso ‘contexto dos dados’, de modo a determinar o seu sentido (Vala, 1999). É o ‘sentido contextual’ desse discurso que responde às nossas demandas sociais, vertidas nas problemáticas do projecto de pesquisa (Pires & Pires, 1997).

A análise de conteúdo parece ser um método para responder a diversas procuras sociais. Ghiglione e Matalon (1997) referem que essa «parece ser uma das características fundamentais da análise de conteúdo e estar na origem da sua fraqueza teórica» (p. 179). Mais à frente, referem os mesmos autores: «Respondendo a uma procura social, a análise de conteúdo não podia desenvolver senão um método, o mais fiável possível, para satisfazer exigências de custo e de objectividade – o que explica a tónica posta sobre a objectividade, a sistematicidade e a capacidade de generalização» (p. 179). Mas, apesar destas veladas críticas sobre o facto de a análise de conteúdo se refugiar quase exclusivamente naquilo que é o discurso de *per si*, sabemos que a análise se faz, quase sempre, socorrendo-se dos vectores

externos e sociais desse mesmo discurso, sendo, portanto, uma análise contextualizada no seu tempo histórico (Rangel, 1997).

Assim, o principal trabalho do investigador é essa função de desocultação da matéria com que lida, uma espécie de hermenêutica moderna do sentido dos textos, patente nos discursos que lhe oferecem os entrevistados. Para o estudo do não-dito, daquilo que é implícito na comunicação em qualquer suporte, a análise de conteúdo posiciona-se como a técnica mais interessante (Quivy & Campenhoudt, 1998).

A análise de conteúdo foi desenvolvida por Berelson, como forma de reger a descrição daquilo que ele considerava ser o conteúdo manifesto da comunicação. O mesmo autor (citado em Bardin, 2000, p. 36) define a análise de conteúdo como sendo «uma técnica de investigação que através de uma descrição objectiva, sistemática e quantitativa do conteúdo manifesto das comunicações, tem por finalidade a interpretação *destas* mesmas comunicações». Relativamente à função descritiva, que lhe parece redutora, Bardin acrescenta a função de inferência, aspecto que veremos mais adiante. Por agora, poderemos referir que é essa inferência que permite a passagem da descrição à interpretação «enquanto atribuição de sentido às características do material que foram levantadas, enumeradas e organizadas» (Vala, 1999, p. 104).

A análise de conteúdo aparece, assim, como um conjunto de técnicas de tratamento e análise das informações e comunicações, recorrendo ao uso de categorias e não como um método (Bardin, 2000; Bell, 1997; Vala, 1999). Enquanto técnica, a análise de conteúdo tinha já sido definida por D'Unrug (citada em Pires & Pires, 1997, p. 433) como «um conjunto de técnicas de exploração de documentos, utilizados em ciências humanas».

De forma mais sistemática, Bardin (2000) dá-nos uma visão mais completa de análise de conteúdo: «um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos, sistemáticos e objectivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores.... que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção.... destas mensagens» (p. 42).

Neste campo de análise, em que os discursos são o principal material de trabalho, se percebe que o objecto da análise de conteúdo é a palavra. A palavra enquanto «aspecto individual e actual (em acto) da linguagem» (Bardin, 2000, p. 43). Tratando-se de encarar o discurso como palavra em acto, verifica-se uma análise de enunciação, porquanto se encara o discurso como um processo de construção das ideias em suportes de linguagem. E, por isso, sujeito a mecanismos de filtragem e de controlo do próprio processo de comunicação os quais, segundo D'Unrug (citada em Bardin, 2000), levam o discurso a «uma actualização parcial de processos na sua grande parte inconscientes» (pp. 170-171).

De forma mais simples, Patton (1990, p. 381) apresenta a análise de conteúdo como «o processo de identificação, codificação e categorização de padrões primários em dados». No mesmo sentido se pronuncia A. Lopes (1997), quando fala de três operações interdependentes no trabalho de análise sobre os dados primários: análise, codificação e categorização.

Em termos gerais, a análise de conteúdo pretende alcançar objectivos de maior certeza e de melhor compreensão sobre os significados dos discursos a que se dedica. Esses objectivos, como vimos anteriormente, podem transformar-se em diversos tipos de resultados, consoante se vise uma simples descrição, ou uma descrição mais analítica ou mesmo um certo esquema teórico (Maroy, 1997). Trata-se de perceber que o investigador trabalha com material simbólico (vertido na linguagem) que é suportado numa interacção entre este e o entrevistado e, por isso, sujeito a problemas da intersubjectividade mais complexa; uma intersubjectividade regulada pelas representações dos dois pólos da comunicação (Maroy, 1997; Pires & Pires, 1997). Contrariando este factor, Vala (1999) considera a análise de conteúdo como uma técnica ‘não-obstrutiva’, já que muitas vezes ela contorna potenciais enviesamentos, quando, por exemplo, se aplica a materiais não produzidos para uma eventual análise posterior. Mas este problema é correlato de qualquer actividade heurística, de descoberta de ideias e de sentidos das coisas. Bardin (2000) considera a heurística como uma das duas funções da análise de conteúdo, enquanto análise ‘para ver o que dá’; a outra será a função de ‘administração da prova’, já que subjaz aos processos de confirmação ou infirmação das hipóteses iniciais de pesquisa ou das directrizes de análise. Sistematizando, Vala (1999) afirma que «a finalidade da análise de conteúdo será pois efectuar inferências, com base numa lógica explicitada, sobre as mensagens cujas características foram inventariadas e sistematizadas» (p. 104). Este processo vive de procedimentos iniciais de descrição das características, da inferência de consequências lógicas e finalmente de interpretações válidas de significados, tudo patente nos dados sujeitos a análise de conteúdo (Bardin, 2000). Este mecanismo obriga o investigador a uma leitura dos dados, não à letra mas ‘em segundo plano’, tentando descortinar sentidos obscuros ou escondidos na comunicação.

Segundo Bardin (2000) o material deve ser inicialmente lido «a partir de uma leitura flutuante [em função da qual] podem surgir intuições que convém formular em hipóteses» (p. 60). As condições dessa leitura são abertura e flexibilidade às ideias vertidas, mas também alguma intuitividade e reflexividade numa primeira análise exploratória. A essa primeira leitura deverá seguir-se outra, mais atenta e pormenorizada, uma leitura «crítica, já “distante” em relação aos mecanismos e valores subjacentes» (p. 77). Uma leitura mais precisa assente

na formulação de hipóteses de interpretação. Uma leitura que deve proceder de uma certa vigilância crítica, passível de ultrapassar a espontaneidade das imagens ilusórias da aparência e da transparência da comunicação (Bardin, 2000; Pires & Pires, 1997). De acordo ainda com Bardin, o investigador deve usar o ‘rodeio metodológico’ e as ‘técnicas de ruptura’, tanto mais quanto ele tenha «uma impressão de familiaridade face ao seu objecto de análise» (p. 28).

O processo de análise de conteúdo constitui-se, assim, como um vaivém permanente entre teoria e empiria, entre quadro teórico e dados do terreno. Aquilo que Bardin chama de arborescência «quer dizer, técnicas e interpretações atraem-se umas às outras e, *à la limite*, não é possível esgotar o discurso» (p. 80). É interessante verificar o que Huberman e Miles (1994) afirmam sobre este tipo de indução analítica. Quando se referem a ele, dizem que, para descobrir as regularidades do mundo físico e social, utilizam «um processo interactivo – ciclos de sucessão pergunta/resposta – que compreende o exame de um determinado conjunto de dados que depois são refinados e modificados tendo como base outros subsequentes» (p. 431). Quer dizer que a análise é um processo presente desde o início da investigação, uma presença que se detecta desde logo na escolha de documentos – o suporte que irá constituir o *corpus* da análise –, na formulação de hipóteses e na definição de indicadores interpretativos. Para Bardin (2000) o *corpus* da análise está sujeito a um conjunto de regras rigorosas e precisas que sintetiza como sendo: i) da exaustividade; ii) da representatividade; iii) da homogeneidade; e iv) da pertinência. Portanto, questões de natureza metodológica e de referência teórica (Vala, 1999).

A análise de conteúdo não está isenta de problemas. Dado que se trata de uma técnica de elevado conteúdo representacional (tendo como chave as representações do investigador a vários níveis), ela comporta também problemas de subjectividade na análise das representações do outro (o sujeito de investigação, o respondente, o entrevistado). E este aspecto é extremamente marcado quando se trata de considerar – de forma subjectiva, por certo – aquilo que é a metalinguagem ou paralinguagem do informante⁹, aspecto muito criticado na tarefa de interpretação (Pires & Pires, 1997). Outro dos potenciais problemas da análise de conteúdo provém do chamado ‘enviesamento’ cultural. Produto das diferentes matrizes culturais dos informantes, esse enviesamento está quase sempre presente nas entrevistas que, deste modo, não constituem um corpo discursivo único e homogéneo. Por isso, é decisivo, a partir delas, produzir uma síntese que, no final, deve ser comparada com as mesmas, para ver até que ponto foram sobrestimadas umas em detrimento de outras. Uma espécie de ‘enviesamento elitista’ (Maroy, 1997). Trata-se assim de produzir «um discurso

⁹ Silêncios, gestos, mímica, entre outros.

que tomasse em consideração tanto os traços comuns às diferentes entrevistas como as diferenças» (Ghiglione & Matalon, 1997, p. 223). Segundo os autores, isto acontece porque o domínio da linguagem está fortemente relacionado com o nível cultural [e por essa razão é] provável que as pessoas mais cultas proponham discursos mais ricos e mais claros do que as outras, discursos esses que poderão acabar por ter um maior peso nas conclusões finais. (p. 227)

O investigador deve ter cuidado nas interpretações subjectivas em que pode vir a cair, desde logo nas suas escolhas e anotações (Rangel, 1997). Por isso, Lessard-Hébert e outros (1994) aconselham a «respeitar o paralelismo intersubjectivo [isto é], o investigador deve respeitar os limites e as exigências contidos nos resultados, sem neles projectar desejos nem destruir aquilo que o incomoda» (p. 124).

Estes problemas da validade da análise de conteúdo atravessam todo o seu processo. Compete ao investigador assegurar-se de que se interpreta e se mede, de facto, aquilo que se pretendia. E, neste âmbito, podemos falar da existência de várias comunidades interpretativas que circulam dentro dos vários campos da investigação qualitativa, com diferentes pontos de vista sobre a descrição, a interpretação, a representação e a compreensão (Denzin, 1994). Na verdade, segundo este autor «a interpretação é uma arte que não pode ser formalizada [porque] os investigadores estão.... preocupados.... especialmente com os problemas envolvidos na apresentação de experiências vividas e nos pontos de vista dos outros» (p. 512). O problema da validade é encarado por Huberman e Miles (1994), da seguinte forma:

A análise validada é inversamente ajudada pela apresentação de dados que estão suficientemente focados para permitir o visionamento do cômputo total de dados numa localização, e são sistematicamente organizados para responder às questões da investigação que está a ser feita. (p. 432)

Vistas as funções, características e limitações da análise de conteúdo, debruçar-nos-emos agora sobre os procedimentos da técnica. Para que se possa proceder à análise de comunicação é fundamental a organização do discurso em áreas bem delimitadas, segundo regras específicas de diversidade e de pertinência. Os textos são fragmentados em categorias «espécie de gavetas ou rúbricas significativas que permitem a classificação dos elementos de significação constitutivas, da mensagem» (Bardin, 2000, p. 37). A descoberta das categorias é, desse modo, a operação fundamental da análise qualitativa, por exemplo no caso do uso de entrevistas (Maroy, 1997). Essas categorias podem surgir em qualquer momento da investigação, mas o que é importante é que elas constituam sistemas de agregação das

semelhanças e diferenças dos vários discursos da investigação. Por exemplo, Ghiglione e Matalon (1997) defendem que «o objectivo da investigação é transformável em categorias de análise» (p. 188). Para a definição de categorias, o investigador socorre-se normalmente do conhecimento que tem do problema, ou dos temas em análise e precisa claramente cada categoria, por exemplo a partir das unidades de conteúdo que a compõem. A categoria representa, desse modo, os dados agrupados por características, classe e nomes (A. Lopes, 1997). A análise categorial é das mais antigas formas de análise de conteúdo e por isso das mais usadas, sobretudo quando aplicada a fragmentos sistematizados do discurso em áreas temáticas. Da operação de categorização Bardin (2000) diz-nos que se trata da «classificação de elementos constitutivos de um conjunto, por diferenciação e, seguidamente, por reagrupamento segundo o género (analogia) com os critérios previamente definidos» (p. 117). Na investigação, existem diversas formas, ou momentos, de proceder à categorização dos dados: à anteriori, à posteriori ou mesmo num sistema misto dos anteriores. Bardin chama-lhe categorização por ‘caixas’ ou por ‘milhas’ nos dois primeiros casos. Independentemente da escolha do momento, o investigador não deixa de simplificar os seus dados através da organização em categorias.

Na investigação qualitativa, é natural que a categorização seja efectuada a partir de um quadro teórico de referência prévio que, ao chocar com os dados, determina novos caminhos de descoberta teórica da significação dos conteúdos. Este é um procedimento mais aberto e exploratório, no qual «a metodologia é autogeradora do sentido do resultado» (Ghiglione e Matalon, 1997, p. 210). Uma actividade taxonómica, de carácter estruturalista, que permite inventariar, classificar, reduzir, sistematizar, estabilizar e identificar a complexidade do meio que nos rodeia e, neste caso, dos dados em particular (Bardin, 2000; Vala, 1999). A categorização desempenha, assim, um papel de condensação dos dados brutos, sem permitir desvios na sua clareza e representação e permitindo ver o que está invisível nos dados brutos. Por isso, é natural que se veja na categoria «um termo-chave que indica a significação central do conceito que se quer apreender, e de outros indicadores que descrevem o campo semântico do conceito» (Vala, p. 111). Esta questão é pertinente, pois o sentido que o investigador irá procurar viverá do conceito que emergirá dos indicadores provenientes dos dados, sistematizados em categorias. É a categoria transformada em conceito «que permite nomear uma realidade presente no material recolhido» (Maroy, 1997, p. 131). Por razões de eficácia e de eficiência da análise, os dados mais abrangentes e amplos, que se organizam em categorias, podem ser desdobrados em subcategorias, nas quais se colocam aspectos mais específicos ou particulares dos mesmos.

De acordo com a sua construção, as categorias estarão sujeitas à confirmação da sua validade interna, quer dizer, à prova de que as suas unidades de sentido são todas asseguradas e distribuídas sem repetição nas respectivas categorias; falamos aqui de exclusividade e de exaustividade (Vala, 1999). Também a fidelidade do sistema de codificação usado nas categorias deve ser respeitado e, de certa forma, ratificado por outrem, recorrendo-se para o efeito particularmente a ‘juízes externos’ (Cohen & Manion, 1990). O sistema de codificação normalmente corresponde a uma forma de resposta a perguntas, usando-se para o efeito os conteúdos dos informantes, organizados nas categorias para análise. Moscovici (citado em Rangel, 1997) diz-nos que «a codificação centrada no conteúdo é orientada para a identificação dos temas que se apresentam mais frequentemente a respeito do nosso problema» (p. 479). Na análise de conteúdo, a codificação é importante, segundo Ghiglione e Matalon (1997), «por razões teóricas», pois a codificação atribui sentido, dado pelo codificador àquilo que subjectivamente codifica; e ainda por «motivos técnicos», porque se pretende responder a critérios de «objectividade, sistematicidade e generalidade» (p. 187). Quer dizer, pretende-se com o sistema encontrar generalidades e padrões que permitam a definição de tópicos que possam vir a constituir as categorias. Assim, o material é classificado segundo uma grelha de categorização resultante do quadro teórico e dos dados recolhidos, de forma a estabelecer diversos tratamentos e comparações posteriores. Para Patton (1990), «sem classificação reina o caos. Simplificar a complexidade da realidade, numa classificação mais maleável é o primeiro passo da análise» (p. 382). De acordo com Bogdan e Biklen (1999), existem diversas famílias de codificação determinadas pelos contextos sociais, umas mais viradas para os processos e outras mais decorrentes das representações dos sujeitos. Como se percebe, a codificação objectiva a transformação dos dados brutos em pequenos conjuntos representativos do seu sentido e este processo moroso e paciente resolve-se, segundo Bardin (2000, p. 103), por «recorte, agregação e enumeração». Ainda segundo Holsti (citado em Bardin, 2000) «a codificação é o processo pelo qual os dados brutos são transformados sistematicamente e agregados em unidades, as quais permitem uma descrição exacta das características pertinentes do conteúdo» (pp. 103-104).

De acordo com o modelo interactivo de Huberman e Miles (1994), a análise de dados assenta sobretudo em três operações constantes, progressivas e complementares: i) redução de dados; ii) apresentação de dados; e iii) desenho de conclusões e verificações. Segundo os autores, «com a redução de dados o universo potencial de dados é reduzido a um modo antecipatório, uma vez que o investigador escolhe um modelo conceptual, questões de investigação, casos e instrumentos» (p. 429).

Como vimos anteriormente, este trabalho de redução dos dados vive sobretudo do recorte e da agregação dos extractos significativos dos conteúdos da comunicação. O mesmo é dizer, das unidades de sentido classificadas em categorias, de acordo com uma grelha estabelecida. A definição das unidades de análise é, assim, uma das operações fundamentais da análise de conteúdo (Vala, 1999). O processo de codificação dos materiais, de forma a recortar as unidades de sentido com vista à redução dos dados, vive, sobretudo, da forma do registo e do contexto dessas unidades. São as unidades de base que o investigador deve seleccionar, de acordo com uma escolha prévia da forma de registo e da forma de contexto em que aquela se insere (Lessard-Hébert & outros, 1994). São elas, as unidades de sentido, os ‘indicadores ou descritores’ das categorias (A. Lopes, 1997). Bardin (2000) diz que a unidade de registo é «a unidade de significação a codificar e corresponde ao segmento de conteúdo a considerar como unidade de base, visando a categorização e a contagem frequencial» (p. 104). Percebe-se que a unidade de registo se caracteriza como sendo um extracto significativo de conteúdo, capaz de se inserir de forma representativa numa categoria.

Essa unidade pode ser de carácter formal ou semântico, consoante a escolha recaia sobre um elemento linguístico, ou sobre um elemento temático ou comunicacional (Vala, 1999). A unidade de registo pode, assim, assumir muitas escolhas entre as quais a palavra, a frase, o documento, a personagem. O tema é uma das formas de unidade de registo mais usadas, porquanto base da análise temática, considerada como um dos tipos de análise mais usados (Pires & Pires, 1997). Segundo Bardin (2000), a análise temática «é transversal, isto é, recorta o conjunto das entrevistas através de uma grelha de categorias projectada sobre os conteúdos» (p. 175). Para Berelson (citado em Bardin, 2000), o tema é «habitualmente um resumo ou uma frase condensada, por influência da qual pode ser afectado um vasto conjunto de formulações singulares» (p. 105). Trata-se de uma regra de recorte de sentido de carácter semântico, apanágio dos critérios da análise de conteúdo, e é por esse motivo que o tema, segundo Bardin, «é geralmente utilizado como unidade de registo para estudar motivações de opiniões, de atitudes, de valores, de crenças, de tendências» (p. 106).

Já a unidade de contexto, como o próprio nome indica, constitui-se como o espaço linguístico em que a unidade de registo se posiciona; e, por isso, a unidade de contexto é sempre maior. Segundo Vala, a unidade de contexto «é o segmento mais largo de conteúdo que o analista examina quando caracteriza uma unidade de registo» (1999, p. 114). Este suporte contextual valida e fideliza o trabalho do investigador quando selecciona as suas unidades de sentido, no formato que seleccionou para registo. Bardin, por exemplo, afirma que «a unidade de contexto serve de unidade de compreensão para codificar a unidade de registo.... [porque, dada a sua dimensão superior permite] compreender a significação exacta

da unidade de registo» (p. 107). Neste quadro, podemos escolher a frase como unidade de contexto para uma unidade de registo assente na palavra, ou o parágrafo para o tema, na mesma lógica. A dimensão da unidade de contexto é presidida por critérios de pertinência metodológica e de custo de tempo nas leituras (Bardin, 2000).

Todo este trabalho abandonou hoje os mecanismos artesanais que obrigavam ao recorte e colagem literais dos extractos dos materiais (Bardin, 2000; Bogdan & Biklen, 1999; Lessard-Hébert & outros, 1994). O uso do computador acelerou e tornou mais rigoroso o tratamento e a categorização dos dados para análise. É claro que esta tecnologia não dispensa várias leituras, de forma a obter visões holísticas dos dados. Mas, de forma supletiva, o computador permite a transferência dos dados do seu ambiente natural para um ambiente conceptual, de forma fácil e rigorosa (Bogdan & Biklen, 1999; Lessard-Hébert & outros, 1994).

Para Huberman e Miles (1994), posteriormente à redução dos dados, o procedimento que se segue é o da sua apresentação, fase que «é definida como um conjunto organizado e condensado de informação que permite o desenho de conclusões e ou a tomada de posições» (p. 429). Essa informação condensada pode ser feita de forma descritiva (por via de narrativas), ou por matrizes visuais (quadros de duas entradas), ou mesmo ainda por um processo que utilize as duas formas. Quase sempre os investigadores preferem a apresentação em matriz, na qual a informação dos dados é agrupada em tabelas, gráficos e outros suportes agregadores de síntese de informação, que do ponto de vista visual facilitam a leitura e a compreensão dos dados pelo investigador. Tais mecanismos de análise são normalmente utilizados «em todas as fases da análise, desde o planeamento até aos produtos finais» (Bogdan & Biklen, 1999, p. 217). Os objectivos deste procedimento sintético, de apresentação/tratamento dos dados, são o de permitir ao investigador: a sua representação visual em espaço limitado; auxiliar a planificação de análises posteriores; facilitar a comparação de dados da análise; e garantir a utilização mais eficaz dos dados tratados (Lessard-Hébert & outros, 1994; A. Lopes, 1997). Os primeiros autores acentuam mesmo que «o recurso a modos de apresentação que reduzam e estructurem os dados é uma importante via de aperfeiçoamento da análise dos dados qualitativos» (p. 119). Este tipo de apresentação de dados suporta-se por uma escrita em que a análise pode ser considerada quer como descritiva – no sentido da descrição do detalhe dos dados suportados por quadros teóricos –, quer ainda como analítica – porquanto assente em esquemas teóricos que emergem da análise dos dados interpretados (Burgess, 1997). Na descrição analítica, os dados são analisados tendo como suporte principal a indução proporcionada pela sua interpretação, à qual se acrescenta a

reformulação do quadro teórico. Esta é uma prática que se insere num modelo ou paradigma compreensivo ou interpretativo (Maroy, 1997).

Na análise final dos dados o investigador manipula dois tipos de fontes com vista à organização desses mesmos dados: as questões oriundas das referências conceptuais e geradas à priori da recolha de dados; e as questões emergentes da recolha, induzidas das interpretações posteriores (Patton, 1990). A redução de dados permite expurgar dados não decisivos e seleccionar os dados significativos para análise e interpretação. Em norma, esses dados apresentam-se de forma organizada em quadros, tabelas ou matrizes de forma a facilitar o trabalho de comparação e interpretação. O mecanismo de comparabilidade e de interpretação dos dados existentes anteriormente com os que relevam do tratamento assume a forma de uma espiral; quero dizer, os dados são sucessivamente trabalhados e reinterpretados a novas luzes de sentido (Maroy, 1997). Explicando este procedimento analítico Huberman e Miles (1994) referem que

a análise é sequencial e interactiva. Os dados apresentados e o texto emergente escrito, das conclusões do investigador, influenciam-se um ao outro. A apresentação ajuda o escritor a ver os padrões; o primeiro texto faz sentido com a apresentação e sugere novos processos analíticos para os dados apresentados. (p. 433)

Este trabalho de comparação sistemática permite não só encontrar significações, cada vez mais precisas, como ir ajustando progressivamente os dados à grelha de categorização estabelecida, a qual, por sua vez, também se vai ajustando e tornando-se definitiva (Maroy, 1997). Esta grelha, segundo Maroy, «é um conjunto de conceitos descritivos ou analíticos que permitem comparar e classificar o material» (p. 129). É ela que possibilita a interrogação do material de forma rigorosa e completa. A comparação dos dados, e das respectivas ocorrências nas categorias respectivas, também permite a construção de hipóteses interpretativas cada vez mais maduras. Esta comparação dos dados no processo de análise de conteúdo é feita normalmente de forma horizontal, ou seja, cruzando as unidades de sentido das várias entrevistas nas várias categorias presentes na grelha. Estes esquemas conceptuais traduzidos em matrizes e tabelas são muito importantes para a análise, pois facilitam a compreensão e a leitura dos dados de forma imediata (Huberman & Miles, 1994).

Tal como Holsti (citado em Bardin, 2000, p. 136) afirma, «a intenção de qualquer investigação, é de produzir inferências válidas», ou seja, induzir interpretações a partir dos dados factuais. A inferência poderá ser encarada como uma forma de interpretação controlada, portanto reflectida, que se exerce sobre a mensagem, sua fonte principal (Bardin, 2000; Deshaies, 1997). Para este último autor, «a inferência, no sentido amplo do termo, é um

método de generalização que visa estabelecer um juízo, uma prova ou a formulação geral de uma ou mais proposições» (p. 224). Se a finalidade da análise de conteúdo é a de efectuar inferências sobre os dados em questão, quer dizer que a técnica de análise de conteúdo não se dedica só ao conteúdo manifesto da comunicação. Ela pretende, além disso, encontrar e induzir elementos replicáveis dos dados que remetam para o seu contexto (Vala, 1999). Por isso, percebe-se que seja a inferência a realizar a transição da simples descrição dos dados para uma forma superior de interpretação (Bardin, 2000).

Na análise de dados, a interpretação «consiste na atribuição de significados aos dados reduzidos e organizados através da formulação de relações ou de configurações expressas em proposições ou modelos» (Lessard-Hébert & outros, 1994, p. 122). O trabalho de interpretação é um trabalho criativo e de imaginação sobre os dados. Esta ideia justifica a asserção de Denzin (1994) ao referir-se à interpretação como uma arte, que não se aprende de forma formal ou mecânica, mas somente praticando-a. Uma arte que «produz conhecimentos que são moldados pelo género, narrativa, estilo, e pelas convenções pessoais, culturais e paradigmáticas» (p. 507). Assim se compreende a criação de sentido que a interpretação faculta ao investigador, porquanto este recria sucessivamente o texto ao interpretá-lo de forma sequencial e progressiva. Interpretar, segundo Patton (1990), é «ir para além da informação descritiva.... significa anexar significado àquilo que foi encontrado, oferecendo explicações, desenhando conclusões, extrapolando lições, fazendo inferências, criando ligações, anexando significados, impondo ordens e negociando com explicações rivais» (p. 423).

É neste ciclo, de leitura recriada de interpretações no qual se passa das descrições patentes nos dados para a construção de novas leituras, que se move a arte do investigador. Por exemplo, Geertz (citado em Denzin, 1994) diz que «uma boa interpretação conduz-nos ao centro das experiências que foram descritas» (p. 502). De forma conclusiva, Denzin considera que «nas ciências sociais há apenas interpretação» (p. 500). E é essa interpretação que dá sentido ao conjunto de significados díspares dos materiais com os quais o investigador se confronta em todo o seu processo de pesquisa. Podemos finalizar com Huberman e Miles, que afirmaram que «o desenho de conclusões e verificações envolve o investigador na interpretação: desenha significados a partir dos dados apresentados» (1994, p. 429).

5.3.2.2. Procedimentos metodológicos

Como se verificou na conceptualização da análise de conteúdo, o *corpus* principal sujeito a análise de dados foi constituído pelos oito protocolos das entrevistas efectuadas na pesquisa de terreno. Depois de impresso, todo este material foi sujeito a várias leituras flutuantes, de modo a encontrar os primeiros significados dos discursos dos entrevistados,

bem como elementos de semelhança e de divergência de sentido. Todos os elementos válidos para posterior análise foram anotados à margem das folhas, como forma de abrir caminho a leituras mais precisas e profundas que permitissem determinar padrões de correlação entre os protocolos. Visávamos, assim, um segundo momento que possibilitasse a selecção do material adequado à investigação.

No quadro do modelo interactivo de Huberman e Miles (1994), e tendo em vista a redução do material à disposição, foi realizada, desta vez no processador, uma leitura crítica dos protocolos; esta foi apoiada pelas anotações das primeiras leituras que indicaram os extractos dos materiais potencialmente importantes para análise posterior. Esta leitura, mais profunda e rigorosa, originou a elisão dos fragmentos dos textos que não iam ao encontro dos objectivos da investigação e, concomitantemente, a selecção de todos os extractos que mantinham elementos de sentido comunicacional que importavam aos já referidos objectivos. Estes fragmentos seleccionados foram deixados no local exacto da sua presença nas falas dos respondentes, separados por reticências entre parênteses curvos. Ao mesmo tempo, foi reduzido o tamanho das perguntas colocadas nas entrevistas, de forma a fazer ressaltar apenas os seus tópicos-chave. As formulações das perguntas dos protocolos, daí resultantes, foram colocadas na fala do entrevistador entre parênteses rectos. Deste primeiro tratamento das entrevistas resultou um conjunto de oito novos textos, substancialmente reduzidos ao essencial para análise¹⁰.

O passo seguinte da análise de dados foi proceder à pré-categorização das entrevistas, já reduzidas pelo primeiro tratamento de selecção. Para o efeito, foram efectuadas leituras flutuantes e transversais de modo a seleccionar as unidades de sentido, verdadeiras unidades de significação do seu conteúdo. A escolha das unidades de sentido obedeceu à emergência definida pelas categorias apriorísticas, de acordo com os tópicos-chave das perguntas, sendo colocadas por ordem sequencial e numeradas a partir de cada uma das categorias ou subcategorias emergentes nesta etapa. Para permitir uma futura definição de categorias, os tópicos-chave foram colocados entre parênteses rectos no início de cada conjunto respectivo de unidades de sentido¹¹.

Como pressuposto caracterizador deste processo de análise e, em particular, da presente pré-categorização, importa falar da escolha das formas de unidade de registo e de contexto. Como unidade de registo das unidades de sentido escolhemos o tema, dado configurar-se um dos tipos mais interessantes para o estudo das representações sociais. Assim, a unidade de sentido pôde ser, umas vezes, uma pequena frase ou um extracto dela, outras, um

¹⁰ Ver anexo 3, na página 323.

¹¹ Ver anexo 4, na página 329.

ou mais períodos, ou ainda, às vezes, mesmo um parágrafo. A base de selecção foi indicada pela presença temática e não por outro qualquer indicador formal. Decorrente desta escolha da unidade de registo, e de acordo com as regras de enquadramento da mesma, a prevalência da unidade de contexto foi para a entrevista, aqui considerada o elemento de significação superior e aglutinador.

O resultado deste trabalho de codificação e de categorização dos dados da investigação foi sujeito à validação pelo sistema dos juízes externos. Através desse mecanismo o material foi apreciado de forma rigorosa, tendo sido alvo de algumas alterações nas formulações das unidades de sentido, já que estas foram agrupadas ou desagregadas de forma diferente da inicial, nalguns casos. Por conseguinte, a numeração das unidades de sentido em cada protocolo também foi sujeita a pequenas alterações. Chegámos, assim, a um conjunto de protocolos que já se pôde sujeitar a uma leitura em profundidade, desta feita orientada pelo guião de perguntas das entrevistas, tendo sempre presentes os objectivos da investigação.

Tendo presente o guião, criou-se uma lista de identificação dos temas presentes em cada um dos oito protocolos, de forma a encontrar regularidades e padrões comuns de resposta¹². Esse mecanismo permitiu a criação de uma grelha de categorização dos dados, com as respectivas categorias e subcategorias e ainda com as referências temáticas presentes em cada um dos protocolos e, no total, por subcategoria¹³. A grelha foi elaborada a partir dos temas-chave presentes, partindo do geral para o particular; ou seja, no caso presente, partindo da caracterização da Casa para a caracterização do Pólo Museológico e daí para os aspectos da memória social, da museologia e da educação. Foi possível, por essa via, aplicar a grelha aos protocolos pré-categorizados, de forma a confirmar a sua adequabilidade às unidades de sentido presentes em cada um deles, e, dessa forma, transformar a grelha de categorização dos dados em grelha de categorização das unidades de sentido, com as alterações que resultaram dessa adequabilidade¹⁴.

Com a grelha de categorização das unidades de sentido reformulada, foi possível submeter os protocolos pré-categorizados à sua aplicação. Assim, de cada uma das entrevistas, foram seleccionadas as unidades de sentido e colocadas na subcategoria a que diziam respeito as quais, por sua vez, se enquadravam em categorias mais gerais. Este procedimento permitiu verificar o peso de cada uma das categorias e respectivas subcategorias, ou mesmo se se verificavam ou não referências de sentido nalguns casos estabelecidos. As oito grelhas de categorização foram depois submetidas ao controlo dos juízes externos de forma a validar o processo de categorização. Dessa verificação resultaram

¹² Ver anexo 5, na página 338.

¹³ Ver anexo 6, na página 339.

¹⁴ Ver anexo 7, na página 340.

algumas alterações, mormente na redefinição da formulação das categorias, na alteração da formulação de algumas subcategorias e na troca de posição de algumas unidades de sentido.

Estabelecidas, em definitivo, as grelhas, realizei a categorização das unidades de sentido. Este procedimento consistiu na elaboração de protocolos individuais para cada uma das entrevistas, organizados por categorias e respectivas subcategorias, nas quais foram colocadas as transcrições das unidades de sentido seleccionadas previamente e validadas pelos juízes externos. No seio de cada subcategoria as unidades de sentido seleccionadas foram mantidas na sua sequência inicial pela sua ordem numérica, previamente atribuída. Deste processo resultou um conjunto de oito protocolos, nos quais os dados estão organizados de forma categorizada¹⁵.

A segunda etapa iniciou-se com a elaboração de um quadro geral de comparação de dados¹⁶. Trata-se de um quadro de enunciação das unidades de sentido, desta feita de forma sistematizada, ou seja, agrupando o padrão presente no conjunto das unidades aproximadas. As unidades são enunciadas de forma numérica no interior de cada subcategoria e estas na categoria respectiva, de forma a classificar o número de respostas em cada unidade enunciada, por cada um dos entrevistados.

Este quadro propicia a tarefa de comparação dos conteúdos das oito entrevistas, consubstanciadas nas unidades de sentido enunciadas, segundo dois eixos de leitura. Numa leitura vertical, esta matriz permite contabilizar o número de respostas/frequências de cada entrevistado ou do conjunto de entrevistados por cada subcategoria ou no pleno de cada uma ou de todas as categorias. A partir de uma leitura horizontal é possível saber o número de respostas de cada unidade enunciada, por entrevistado ou para o conjunto dos entrevistados, bem como o número de entrevistados que responde a cada uma das unidades enunciadas no quadro.

Os quadros de comparação de dados foram também sujeitos à validação dos juízes externos, dando origem a cinco quadros definitivos (com reduzidas alterações), um por cada categoria.

A partir dos quadros referidos, foi possível realizar uma redução ainda mais efectiva dos dados, sobretudo no campo da enunciação das unidades de sentido, com o objectivo de reduzir o seu conteúdo a expressões de significado mais abrangente, generalizador e sistemático. Assim, o trabalho redutor consistiu em agrupar várias unidades de sentido, com semelhanças, presentes numa mesma subcategoria, ganhando em dimensão de significado sem perder em significação. Como resultado desta tarefa, foram construídos 20 quadros de

¹⁵ Ver anexo 8, na página 341.

¹⁶ Ver anexo 9, na página 351.

dupla entrada, correspondentes a outras tantas 20 subcategorias, no conjunto das cinco categorias¹⁷. Estas matrizes foram organizadas por subcategoria, repito, considerando os seus indicadores de síntese; ou seja, frases que resumem as anteriores unidades de sentido enunciadas nos quadros comparativos. Cada indicador apresenta, entre parênteses, as unidades de sentido que lhe respeitam. Mais uma vez este conjunto de quadros também pode ser lido segundo dois eixos: por um lado, uma leitura horizontal, dando a conhecer o número de unidades de sentido/respostas presentes em cada indicador, bem como o número de entrevistados referenciados; por outro, a leitura vertical permite-nos o acesso ao total do número de unidades de sentido/respostas no conjunto dos indicadores adentro de cada subcategoria (em cada matriz, portanto).

Como apreciação sistemática, podemos dizer que este processo de redução sucessiva dos dados e a sua organização e apresentação em quadros de síntese permite uma interpretação baseada em vários níveis. Por um lado, deu-nos uma visão sistemática dos dados, permitindo uma análise global de sentido, tendo como base um quadro teórico que se foi consolidando com a emergência da pesquisa. Por outro, contribuiu para construir, e aferir sucessivamente, os núcleos temáticos fundamentais, que circularam no pleno das significações dos conteúdos implícitos e explícitos das narrativas dos entrevistados. Finalmente, simples operações aritméticas deram corpo a um tratamento quantitativo, o qual concorre para uma melhor leitura qualitativa dos resultados.

Por último, procedemos à leitura e à interpretação destes resultados, aqui configurados, no âmbito do que atrás referimos sobre a arte da interpretação no quadro teórico, utilizando, para o efeito, as estratégias propostas no modelo de Huberman e Miles (1994).

Após a apresentação deste enquadramento metodológico, está na altura de avançarmos para o capítulo de apresentação e interpretação dos dados da investigação.

¹⁷ Estes quadros constam do capítulo 6, a partir da página 193.



Figura I. Mapas de contextualização: i) localização do concelho de Loulé, em Portugal; ii) freguesias do concelho de Loulé; e iii) mapa de estradas do Município.
 Fonte: www.cm-loule.pt

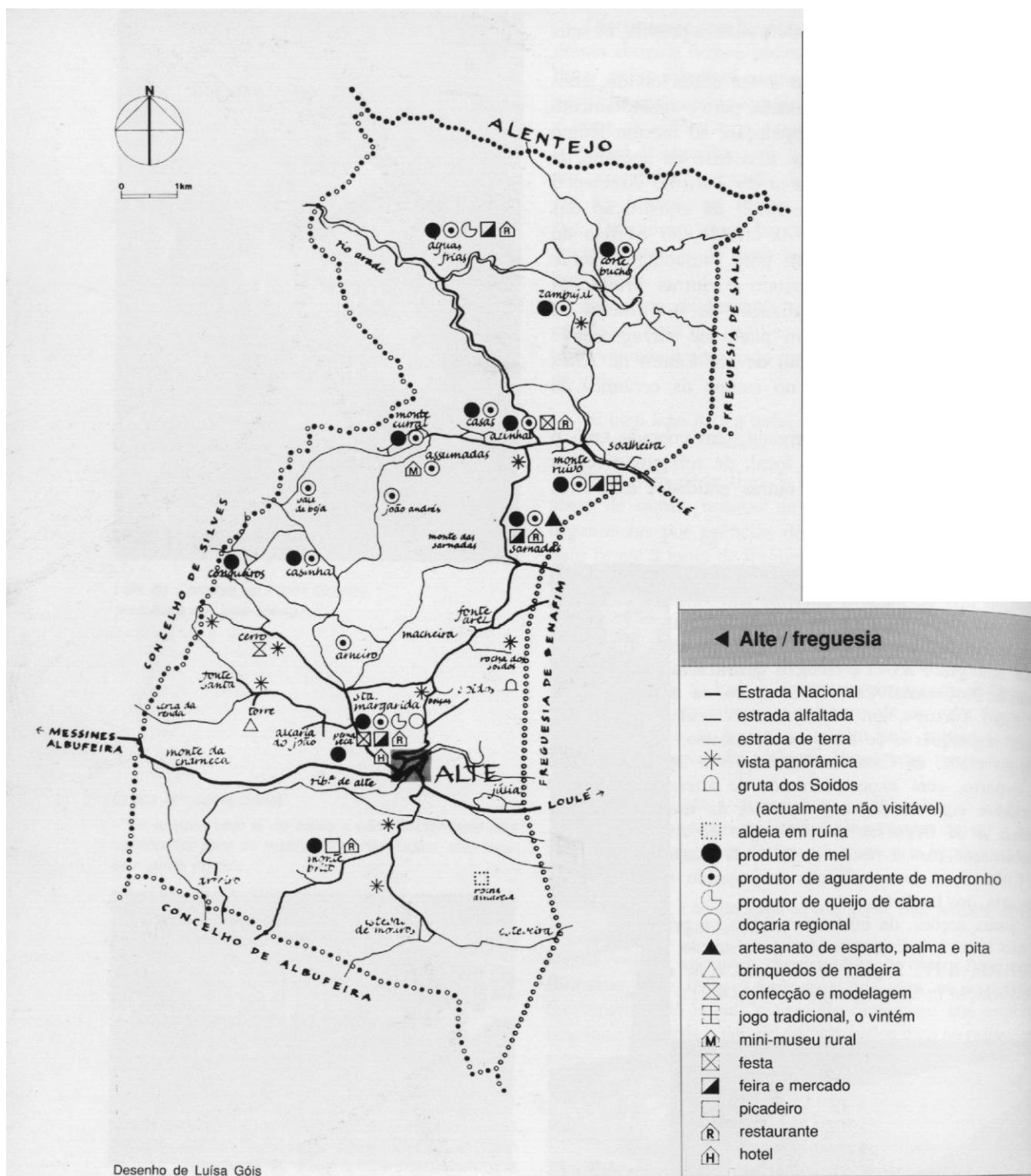
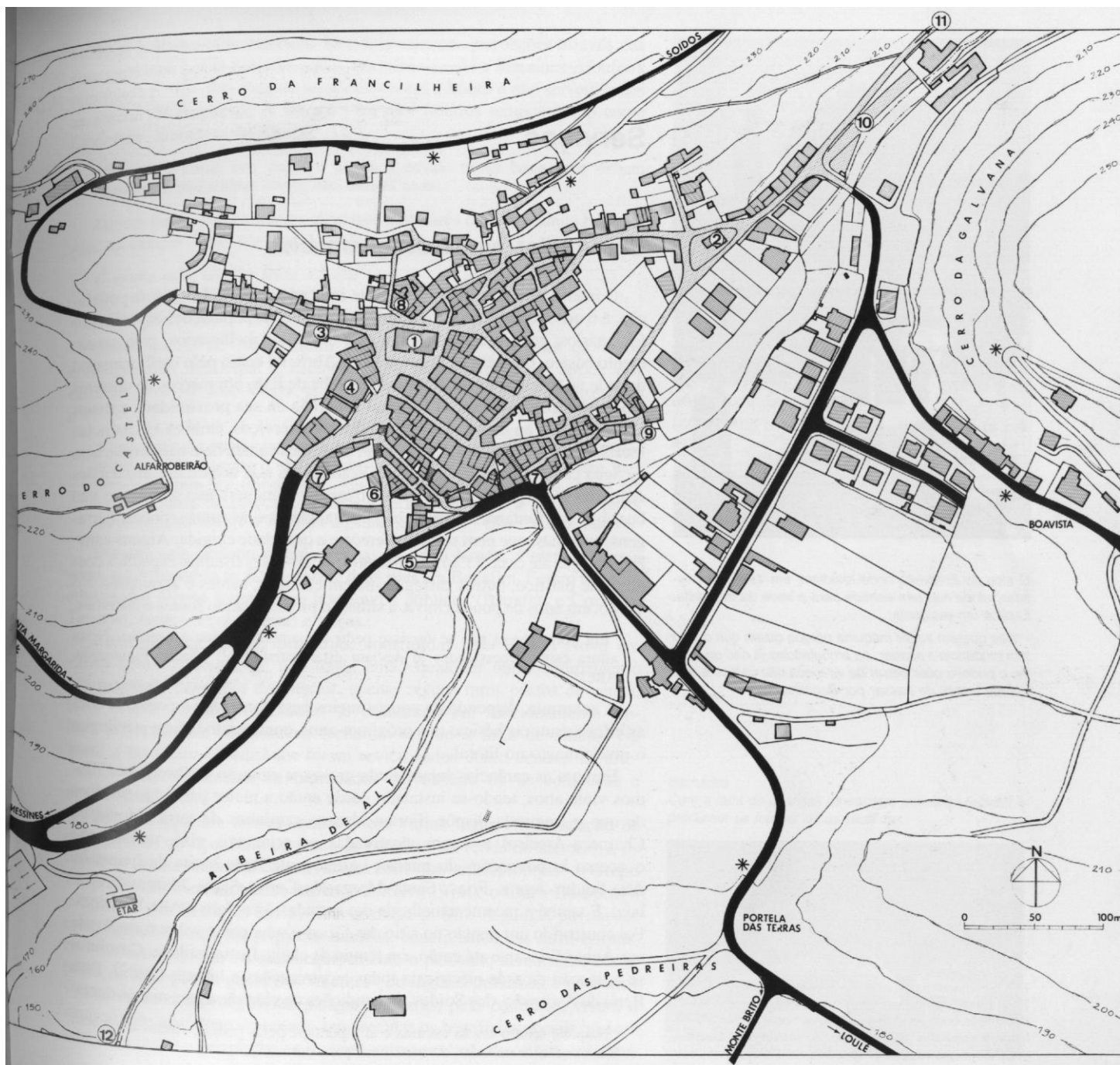


Figura II. Mapa da freguesia de Alte.
Fonte: I. Raposo (1995)



Alte / aldeia-sede

- percurso pedestre
- vistas panorâmicas
- 1. igreja matriz
- 2. capela de S. Luís
- 3. posto de turismo
- 4. Casa do Povo
- 5. Casa da Memória e oficina de cerâmica
- 6. Centro de Artes e Culturas
- 7. doçaria regional
- 8. residencial
- 9. Moinho da Levada
- 10. Fonte Pequena
- 11. Fonte Grande
- 12. Vigário

Figura III. Mapa da aldeia de Alte.
Fonte: I. Raposo (1995)

ALTE aldeia cultural

CULTURAL VILLAGE

Alte was born and it still grows amongst the four hillocks that cross it, from Fonte Grande to Vigário Fall, which marks its personality.

On the romantic and flowery streets of the village, for a long time has echoed the sound of the maces used to crush the esparto grass, wild plant that nature offered man and that has marked the economic and social way of living of the entire parish. With it, the inhabitants manufactured several functional pieces of our daily life: net sacs, cables, baskets, bags...

The esparto grass history, can be confounded with the history of this village and these are the stories that we are going to tell here, in homage to Alte's inhabitants.

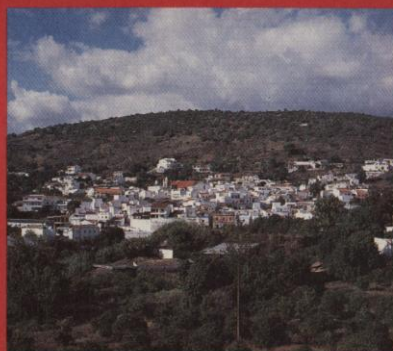
VILLAGE CULTURAL

Alte est née et s'étend encore au milieu des 4 collines qui l'entourent, au creux d'une vallée fertile, marquée par la rivière qui la traverse depuis Fonte Grande jusqu'à Queda do Vigário.

Pendant longtemps on pouvait entendre dans les rues romantiques et fleuries du village, le son des maillets frappant "l'esparto", sorte de jonc sauvage que la nature a offert à l'homme et qui a marqué la vie économique et sociale de la commune. Cordes, filets, sacs, paniers, avec cette plante, la population produisait beaucoup de ces objets utilisés au quotidien.

C'est dire, comment l'esparto fait partie de l'histoire du village.

C'est un peu de cette histoire que nous vous proposons de raconter ici, en hommage aux habitants d'Alte.



EDIÇÃO: JUNTA DE FREGUESIA DE ALTE

Textos
Helder Raimundo
Concepção e Execução Gráfica
Horta das Artes / Daniel Vieira
Foto
Luís Ambrósio
Copo
Vitor Borges
Traduções
Deanna Santos Raimundo
Agradecimentos
Isabel Raposo, José António Sítima

Abril de 1995



5.000 ex.



POLO MUSEOLÓGICO DO ESPARTO

Como diria o poeta, Alte nasceu e cresce ainda, no regaço aconchegado de quatro cerros que a cercam em redor: Galvana, Francelheira, Castelo e Rocha Maior.

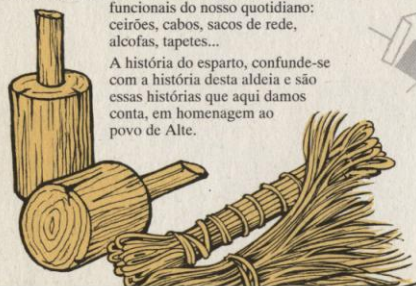
A ribeira que a atravessa eternamente, desde a Fonte Grande à Queda do Vigário, marcou-lhe a personalidade e a dos seus habitantes. Nas suas margens frescas e húmidas, florescem hortas férteis de legumes, vinhedos e laranjeiras, olhando ao longe, a agricultura de sequeiro dos socacos do barrocal, elementos marcantes da paisagem de Alte.

Nas ruas românticas da aldeia, de calçadas tradicionais e empedrados, pátios e floreiras de sardinheiras, ecoou durante muito tempo, o som das maças de pisar o esparto, planta selvagem que a natureza ofereceu ao homem e que marcou a vivência económica e social de toda a freguesia.

Demolido nas levadas da ribeira e enxuto nas suas margens, o esparto era depois pisado horas a fio, nas ruas e largos da aldeia e sobretudo na Rua dos Pisadoiros, desde as primeiras horas da madrugada, até ao nascer do sol. À noite, nos serões à lareira ou nos pátios da aldeia, as mulheres torciam-no entre as suas mãos calosas, numa delicada e fina baracinha. O resultado do seu labor e perfeição, seria depois comercializado pelos donos do esparto, em Alte, Benafim e Loulé, como objectos

funcionais do nosso quotidiano: ceirões, cabos, sacos de rede, alcofas, tapetes...

A história do esparto, confunde-se com a história desta aldeia e são essas histórias que aqui damos conta, em homenagem ao povo de Alte.



ALTE aldeia cultural



CAMINHO DO ESPARTO

Sítios
do Esparto

- A Casa Memória D'Alte
- B Molinho da Levada
- C Fonte Pequena
- D Rua dos Pisadoiros
- E Área Comercial

1 Ferreiro	7 Barbeiro
2 Capela de S. Luís	8 Sapateiro
3 Fonte Pequena	9 Casa do Povo
4 Casa Cândido Guerreiro	10 Horta das Artes
5 Igreja Matriz	11 Cerâmica D'Alte
6 Escola Profissional Cândido Guerreiro	

Figura IV. Folheto do Pólo Museológico do Esparto

CAPÍTULO 6

APRESENTAÇÃO E

INTERPRETAÇÃO DOS DADOS

6. APRESENTAÇÃO E INTERPRETAÇÃO DOS DADOS

Antes de iniciarmos a apresentação e a discussão dos dados resultantes do trabalho empírico, importa contextualizar a Casa Memória de Alte (CMA)¹⁸, alvo da nossa investigação. Para isso socorremo-nos do conjunto de documentação disponível nas várias instituições que participaram no processo da sua criação e na sua posterior gestão. Referimo-nos à Junta de Freguesia de Alte e à Câmara Municipal de Loulé, designadamente à sua Divisão de Cultura e Património Histórico e naturalmente à própria CMA. Faremos, de seguida, um breve historial do processo de criação da Casa Memória de Alte, nesta freguesia do concelho de Loulé (Algarve).

6.1. Reconstruir a memória social através do desenvolvimento comunitário

A Casa Memória de Alte (CMA) está situada na Estrada Nacional 124, à entrada da aldeia de Alte¹⁹, sede da freguesia com o mesmo nome, no concelho de Loulé (Algarve). A CMA está instalada num edifício, outrora mandado construir pela Junta de Freguesia de Alte no início dos anos 70 e que, antes, já tinha albergado um clube cultural e desportivo (I. Raposo, 1995). A sua localização junto de uma estrada com enorme fluxo de tráfego, a cinco minutos a pé do centro da aldeia, deve ter sido determinante para a sua instalação. Aquando da criação da CMA, já funcionava, na sua cave (mas com entrada independente), uma oficina de cerâmica criativa de um artista a quem a Junta cedeu gratuitamente o espaço. Junto do local existem diversos lugares de estacionamento para automóveis, um restaurante e uma loja de venda de artefactos regionais. Aos seus pés corre a ribeira de Alte²⁰, que estrutura todo o espaço geográfico da aldeia e que, a uma centena de metros da CMA, cai abruptamente na chamada Queda do Vigário²¹. Estes aspectos parecem ter sido determinantes para a escolha do edifício, aquando da execução do projecto, até porque a casa estava disponível na altura, pois o clube há muito tinha cessado a sua actividade associativa.

A CMA resulta de um projecto com que a Junta de Freguesia de Alte se candidatou ao programa de desenvolvimento rural LEADER I²², da União Europeia, gerido no Algarve por uma associação de desenvolvimento local, a In Loco. A candidatura foi apresentada em

¹⁸ Para não repetir, demasiadas vezes, a referida designação, podemos referi-la de forma reduzida ou apenas como CMA.

¹⁹ Ver imagens panorâmicas e de pormenor da aldeia, na prancha 1, na página 262.

²⁰ Ver imagens na prancha 2, na página 263.

²¹ Ver imagens da vegetação envolvente da aldeia, na prancha 3, na página 264.

²² Acrónimo de Ligação Entre Acções de Desenvolvimento da Economia Rural.

Novembro de 1993, com a designação “Espaço de exposições e venda de artesanato e produtos locais, em Alte”. No formulário de candidatura do projecto afirmava-se ser objectivo deste, constituir na aldeia uma ‘Casa Memória’ da freguesia, que servisse os seus pólos de interesse e divulgasse a sua imagem. O projecto integrava três componentes: balcão de atendimento turístico; exposição e venda de artesanato; e pólo museológico sobre a temática do esparto. No mesmo documento se assinalava que o projecto constituía uma parceria entre a Junta de Freguesia, a Câmara Municipal de Loulé e a Escola Profissional Cândido Guerreiro, situada em Alte.

O processo de criação da CMA tinha vindo a ser desenvolvido por técnicos do Gabinete de Desenvolvimento Rural da Câmara Municipal de Loulé, os quais tinham o enfoque da sua actividade nas cinco freguesias rurais do concelho: Alte, Ameixial, Benafim, Querença e Salir. A ideia da CMA toma forma a partir de reuniões realizadas entre esses técnicos e as instituições e líderes locais da freguesia de Alte. Inicialmente o projecto tem o nome de ‘Centro de acolhimento de Alte’, mas, com o tempo, toma forma a noção de Casa Memória. Por razões técnicas do programa Leader – que decorriam das áreas de candidatura – o projecto surge com o nome de “Espaço de exposição/venda”. É essa equipa do Gabinete de Desenvolvimento Rural da Câmara de Loulé que dinamiza o processo de adequação do edifício e de museografia do espaço, bem como todo o trabalho de recolha de elementos e de formação de pessoas com vista à concretização do projecto. Para o efeito, foram decisivas as contribuições da Junta de Freguesia de Alte, da Escola Profissional e de alguns líderes, artistas e artesãos locais. A Junta de Freguesia tratou da recuperação do edifício, utilizando, para o efeito, alguns dos programas ocupacionais para trabalhadores subsidiados, da responsabilidade do Instituto de Emprego e Formação Profissional²³. A Câmara de Loulé adquire alguns materiais e equipamentos necessários e coloca elementos técnicos na sua concretização. Enquanto isso, a Escola Profissional proporciona, no âmbito dos projectos de aptidão profissional dos seus alunos, formação adequada para o funcionamento das valências turística e artesanal da CMA. Os artistas locais, e outros contratados para a função, desenvolvem o trabalho de programação museológica e museográfica do espaço, contando com a colaboração de artesãos do esparto, de antigas trabalhadoras das pequenas empresas do ramo e de antigos proprietários²⁴.

No interior da CMA, a componente museográfica é definida pelo Pólo Museológico do Esparto (PME)²⁵. Esta valência é composta por um conjunto de fotografias dos anos 30, do

²³ Mais concretamente pelo Centro de Emprego de Loulé.

²⁴ Ver aspectos da CMA na prancha 4, na página 265.

²⁵ Para não repetir demasiadas vezes a designação, reduziremos a sua referência.

século passado, produzidas aquando do ‘Concurso da aldeia mais portuguesa de Portugal’²⁶, no qual Alte participou; por algumas peças de esparto, recolhidas junto dos habitantes da aldeia; por elementos cenográficos e artísticos realizados por artistas plásticos da terra, com a colaboração de antigas trabalhadoras do esparto que pisavam e torciam a planta; e por pequenos equipamentos doados por um antigo proprietário da manufactura do esparto; e, ainda, por documentação histórica sobre a economia do esparto, na freguesia. Uma máquina de diapositivos projecta na parede, entre as fotografias a sépia, imagens antigas e actuais de Alte e da freguesia. Foram editados conjuntos de postais sobre paisagens agrícolas, da ribeira e de ruas características e, ainda, do trabalho e dos artefactos do esparto, os quais são vendidos no local²⁷.

Para além desta valência, que constitui o Pólo Museológico do Esparto, a Casa inclui ainda outras duas valências. Uma, designada de ‘espaço de exposição e venda de artesanato’, constituída por um conjunto de peças de artesanato actual, de madeira, de cerâmica, de esparto, entre outras. Estes objectos são provenientes dos vários artesãos da aldeia e das localidades da freguesia e são vendidos no local. A outra valência é composta pelo Posto de Turismo Municipal²⁸, que integra uma mesa de atendimento turístico aos visitantes, com documentação diversa sobre turismo e respectivo equipamento informático. Na cozinha, é encenado um espaço de cozinha tradicional com utensilagem antiga e onde se vendem produtos agro-alimentares como mel, doçaria e compotas, entre outros, de produtores da freguesia e do concelho²⁹. O espaço é animado por uma aparelhagem de som, que divulga música tradicional portuguesa e folclore local.

Como materiais promocionais foi criado um logótipo da CMA e editado um folheto³⁰, no qual são estabelecidas duas rotas do esparto, com início e término na Casa. A primeira rota, que pode ser percorrida pelos visitantes de forma autónoma, desenvolve-se em torno dos locais de trabalho do esparto: ribeira (demolha³¹), ruas com pisadoiros em pedra calcária (pisar), ruas de comércio (venda e exportação). A segunda desenvolve-se por toda a aldeia, pretendendo fazer circular os visitantes por todos os equipamentos sociais, religiosos e culturais, devendo ser percorrida acompanhada pelos guias da CMA.

Na Rua dos Pisadoiros, assim chamada por em tempos ter sido a rua da aldeia, onde as mulheres pisavam mais esparto, foram colocados dois painéis de cerâmica, com texto e desenho alusivos ao trabalho de pisar e torcer o esparto, da autoria de artistas locais. Nesta

²⁶ Iniciativa promovida pelo Secretariado Nacional de Propaganda, do Estado Novo.

²⁷ Ver imagens do PME na prancha 5, na página 266.

²⁸ Ver detalhes na prancha 6, na página 267.

²⁹ Ver detalhes na prancha 7, na página 268.

³⁰ Ver figura IV na página 190.

³¹ Ver aspectos dos locais, na prancha 8, na página 269.

rua, ainda são visíveis as pedras sobre as quais se pisava o esparto incrustadas nos seus muros de suporte de terras³². Para além disso, a CMA disponibiliza, gratuitamente, um mapa da freguesia com a proposta de dois percursos para serem efectuados em veículo motorizado: um percurso com a duração de um dia e outro com a duração de metade do dia, pelo norte e pelo sul da freguesia, respectivamente. Estes percursos pretendem manter os turistas e outros visitantes na freguesia, durante algum tempo, de modo a possibilitar a aquisição de peças de artesanato e de produtos agro-alimentares, bem como a tomada de refeições e o seu alojamento turístico.

A inauguração da CMA foi realizada no dia 25 de Abril de 1995, no âmbito da programação da 'I Semana das Artes e Culturas de Alte, Aldeia Cultural'³³. Para permitir o seu funcionamento foi proposto que a Câmara Municipal de Loulé contratasse duas técnicas profissionais de nível III, formadas pela escola profissional local, no curso de 'Turismo Ambiental e Rural'. Dada a impossibilidade de desenvolver, atempadamente, o processo de concurso para a contratação das técnicas, a CMA inaugura no dia referido, mas recorrendo, para o efeito, aos programas ocupacionais de desempregados, do Instituto de Emprego e Formação Profissional.

A gestão da CMA começa por ser feita pela Junta de Freguesia de Alte, dado ser a proprietária do edifício e a proponente do projecto, com a colaboração técnica da Câmara, através das suas Divisões de Cultura e Património Histórico e de Ambiente e Turismo. Só mais tarde, em 1998, é que a Câmara Municipal de Loulé procede à contratação de duas técnicas profissionais para a CMA. De acordo com as normas para essa contratação³⁴, uma das funcionárias seleccionadas é uma antiga aluna da Escola Profissional e habitante da freguesia. Mais tarde, com a transferência da outra funcionária contratada para o Posto Municipal de Turismo de Querença, posteriormente aberto, e sucessivamente para os serviços da Divisão de Turismo da Câmara, esta procede à sua substituição, contratando outra ex-aluna da Escola e também habitante da aldeia. Esta última funcionária participa num grupo de música tradicional local. A gestão do pessoal, que se traduz inevitavelmente na gestão de funcionamento da Casa, é realizada pela Divisão de Turismo da Câmara Municipal.

6.1.1. Perspectivas acerca do processo de desenvolvimento da Casa Memória de Alte

Ao abordar as questões relativas à concepção do projecto de criação da Casa Memória de Alte e, naturalmente, à sua gestão e funcionamento, ressaltam muitas diferenças de

³² Ver aspectos na prancha 9, na página 270.

³³ Actualmente designada apenas de Semana Cultural.

³⁴ Uma das normas referia que as funcionárias contratadas deveriam, se possível, residir na aldeia, ou na freguesia.

opinião. Os informantes inquiridos opinam de forma diferente, de acordo com os seus níveis de participação no processo, bem como da sua inerente responsabilidade hierárquica. Para perceber melhor o que se diz, olhemos para o seguinte quadro:

Quadro I
Caracterização da Casa Memória de Alte, do ponto de vista orgânico

INDICADORES DE SÍNTESE	Nº UNIDADES SENTIDO	Nº ENTREVISTAS
Divergências na concepção do projecto (1.1./1.2./1.14.)	4	3
Descontinuidade na gestão do projecto (1.4./1.15.)	7	3
Problemas na construção de parcerias (1.3./1.5./1.7./1.8.)	13	4
Gestão pouco eficaz e pouco dinâmica (1.6./1.9.)	13	4
As visitas de grupo constituem rendimento para agências externas (1.10./1.11./1.12./1.13.)	4	1
TOTAL	41	

Ao interpretarmos o Quadro I, parece ser claro que existiu um conjunto de divergências sobre a concepção do projecto de criação da CMA. É afirmado que a ideia da sua criação deveria estar subjacente a um conceito de desenvolvimento local, o qual permitisse efeitos multiplicadores da acção, por exemplo em termos de atracção turística. Como explica um dos entrevistados:

(...) Tem que ver com uma concepção de projecto museológico, de museologia na óptica de promoção do território, da valorização do que são os elementos significativos do seu património, daquilo que pode ser o seu património (...) [e.A1]

Ao funcionar como um pólo de desenvolvimento, a CMA poderia contribuir para um aumento das vendas de artesanato e do crescente aumento do número de alojamentos e de refeições servidas. Por outro lado, o projecto pretendia servir para proclamar a identidade característica da aldeia, em termos de património cultural, fazendo dele um recurso educativo. Os entrevistados referem a Casa como um mecanismo de interpretação cultural do seu território. De certa maneira, essa concepção é visível neste excerto:

(...) Mas acho que, logo quando ela foi criada, não é, a função dela era levar as pessoas a passear, a ver os...o caminho do esparto ou a rota do esparto. (...) [e.A3]

Ao ligar as valências de atendimento turístico, pólo museológico dedicado ao esparto e venda de artesanato, a CMA reproduz essa vontade de ligar os visitantes e turistas ao conhecimento da cultura local e à motivação para a aquisição de serviços locais. Também a proposta de oferta, gratuita ou custeada, de percursos pela aldeia e pela freguesia, vai no sentido de transformar os passantes em consumidores culturais mais intensos, no campo da

gastronomia, dos produtos agro-alimentares e dos artefactos culturais. A Casa seria, nessa perspectiva, uma bandeira de promoção desses valores económicos e culturais, como se pode perceber neste exemplo:

[sobre a função da Casa Memória] (...) eu penso que aquilo está mais vocacionado, e pelo menos até aqui tem sido, e em termos de divulgação e... (...) [e.C1]

Contudo, as respostas mostram que nem sempre esta visão foi compreendida, sobretudo por algumas instituições, de administração mais complexa e pesada, como a Câmara Municipal, para quem este tipo de investimento local traria mais custos que benefícios. Como vimos atrás, nos capítulos referentes aos quadros conceptuais de suporte do estudo, o papel do estado e da administração local tem vindo a decair na área do desenvolvimento local, sobretudo nas regiões mais desfavorecidas, como são as rurais. Daí que as perspectivas mais economicistas se imponham quando se olha para projectos de escala local, cujos resultados são de difícil mensurabilidade, como é o que estamos a analisar.

O facto de ter havido uma transferência de responsabilidade, do período de criação para o período de gestão do projecto da CMA, criou diversos desfasamentos. O que é claro é que os mentores do projecto, que o conceberam e levaram a cabo, ligados ao Gabinete de Desenvolvimento Rural da Câmara de Loulé, afirmam ter havido descontinuidade do processo de projecto para o processo de gestão, querendo isso significar que quem gere o seu funcionamento – a Divisão de Turismo da Câmara de Loulé, em sintonia com a Junta de Freguesia de Alte – não tem a mesma perspectiva conceptual sobre o papel da CMA no desenvolvimento comunitário. Esse é o entendimento que podemos retirar do exemplo seguinte:

(...) aquele projecto, pronto, foi implementado por pessoas, por determinadas pessoas, mas a competência da gestão do pessoal, da que se lhe seguiu já não foi feito pelas mesmas pessoas mas por outras, que não assimilaram o entendimento (...) do projecto, inicial. (...) [e.A1]

Essa posição pode ser descortinada quando se critica o facto de a CMA estar fechada ao fim-de-semana, quando há mais visitas de turistas à aldeia, e ainda porque é quando as pessoas que trabalham, sobretudo os habitantes locais, lá poderão ir. Esta ideia é reforçada pelo facto da CMA ter como sua valência mais prosaica o ‘posto de turismo’ que, por norma, deveria estar aberto aos sábados e domingos, como se fundamenta neste extracto:

(...) Por que é que este aqui não há-de funcionar como os outros museus do país? Portanto, tar os fins-de-semana abertos, não é, pronto e tinha o outro dia para... (...) [e.A3]

Outro dos aspectos importantes, com maior peso no cômputo das unidades de sentido constitutivas do Quadro I, é a crítica à ausência de parcerias. Esta crítica tanto é feita relativamente ao processo de criação da CMA, quando parecia decisiva a assunção do projecto por uma maioria de entidades, sobretudo locais, como a propósito da gestão e do funcionamento da CMA, na actualidade, como se percebe, por estas afirmações:

[*O que esteve ou está mal no processo*] (...) Eu penso que o que esteve mal neste processo é que provavelmente não houve o diálogo suficiente... entre, neste caso se calhar quem implementou aquilo, por razões que se calhar tem a ver com as ligações entre a Câmara e a Junta, por vários factores e, portanto, esse diálogo devia ter sido reforçado e aprofundado pelo menos para atenuar este, esta divergência (...) [e.A1]

O facto de poucas instituições locais, sobretudo as associações, terem participado no processo da sua criação pode ter afastado grande parte da população da sua dinâmica actual. Por outro lado, é referido que existe, actualmente, muito pouco diálogo com as entidades locais que, poderiam, se ele existisse, participar na dinâmica da CMA. Essa seria a solução apontada para estabelecer maiores sinergias entre a comunidade local, de forma a aumentar a participação desta na vida deste recurso educativo, cultural e económico. Como temos visto, parece ser determinante nos processos de desenvolvimento comunitário ou local, como é o que analisamos, o estabelecimento de parcerias (Marchioni, 1997). Do ponto de vista dos recursos, a junção de várias entidades é a única forma de rendibilizar custos; por outro lado, existem ganhos claros de afirmação de solidariedade e de participação mais activa da comunidade local e das suas organizações associativas. Às entidades de serviço público caberia este papel decisivo, como afirma um dos nossos interlocutores.

(...)...teve vinte anos na Junta e nunca se preocupou em...em divulgar mais a Casa Memória ou arranjar maneira de que a Casa Memória seja mais participante com o resto da população (...) [e.B4]

Contudo, é fácil verificar que, no caso presente, não houve consenso conceptual entre os vários intervenientes. Se para o Gabinete de Desenvolvimento Rural esta concepção existia à partida, para a Divisão de Turismo, que veio a responsabilizar-se pela gestão posterior, isto não era muito claro. Para uma entidade de maior peso institucional, como é o caso de uma Câmara, normalmente mais afastada das problemáticas locais, parece comprometido este tipo de gestão. Esta visão de desenvolvimento participativo, defendida por uns e que segundo os mesmos não teve continuidade, pode ser entendida a partir do que se diz neste excerto de uma das entrevistas:

(...) avaliando, hoje, eu diria que duas...jovens recém-formadas da Escola Profissional d'Alte...com..., aparentemente boas animadoras...com ideias, com perspectivas de, se calhar mais arrojadas, de

entendimento sobre o que aquilo poderia ser, se calhar hoje são mais, transitaram mais, foram evoluindo mais para uma função de funcionário público... (...) [e.A1]

O problema que se coloca é o facto de as funcionárias que trabalham na CMA, apesar de habitarem na freguesia de Alte e de deterem algum protagonismo cultural na terra, poderem estar sujeitas ao controlo hierárquico do funcionalismo público, vindo a assumir uma tendência para a estagnação profissional. Esta questão da gestão do pessoal levanta o seguinte problema: mesmo que fosse a Junta a gerir a CMA, as suas funcionárias continuariam a depender do poder da Câmara, que lhes paga. E esse factor traria constrangimentos e conflitos associados a uma hierarquia de poderes, mesmo que sem conotação político/partidária. Então, podemos concluir que a solução para este problema passa pelo estabelecimento de um diálogo mais efectivo e regular sobre a gestão da CMA. Como refere um entrevistado:

(...) O que era preciso era que a Divisão de Turismo, a Divisão de Património, de Cultura e Património e a Junta de Freguesia de Alte, ao menos de três em três meses se encontrarem, naturalmente com as técnicas...para discutir o que é que tem sido feito, o que é que é importante fazer, como é que se vão articular e funcionar em conjunto e...definir uma estratégia de funcionamento e um plano de actividades para a própria Casa Memória (...) [e.A1].

Outra das questões colocadas relativamente à organização da CMA prende-se com a gestão do seu funcionamento, ou seja, com a forma como se articulam e se dinamizam as suas funções. Quatro dos entrevistados (50%) apresentam referências a este problema, em 13 unidades de sentido registadas sobre aspectos relativos à gestão e dinâmica da CMA. Como se observa no quadro atrás apresentado, o que se aponta é que a gestão pública exercida pelas entidades responsáveis (a Câmara e a Junta) tem sido pouco eficaz, nas áreas da organização e da gestão financeira. Isto traduz-se na incapacidade de formação das suas funcionárias e na ineficácia da sua promoção para o exterior. As duas funcionárias da CMA detêm uma formação de nível III, obtida no curso de ‘Turismo Ambiental e Rural’ da Escola Profissional Cândido Guerreiro, em Alte. Essa habilitação proporciona-lhes algumas competências, nas áreas das línguas, do turismo e da cultura, para desempenhar tarefas de atendimento e de informação aos visitantes sobre a cultura local. O facto de uma delas estar ligada ao grupo de música tradicional *Erva-Doce* e de a outra ter experiência em áreas artísticas locais, dá-lhes competências acrescidas no seu trabalho. No entanto, a ausência de formação complementar nas áreas da cultura (de base sociológica e antropológica) impede o desenvolvimento de funções mais criativas e dinâmicas. Tem mesmo o efeito dissuasor de as manter mais activas. São as próprias a reconhecê-lo como se pode ver por este exemplo:

(...) Porque nós estamos lá, estamos praticamente paradas. (...) [e.B3].

Ambas acentuam também a falta de divulgação da CMA, referindo que já sugeriram muita coisa que ‘caiu em saco roto’. Da parte dos museólogos, as referências salientam que este aspecto cria mecanismos de inactividade e de desinteresse pela função. Para eles, o projecto é visto pelas entidades como mais um projecto, igual a tantos outros, sem interesse no desenvolvimento comunitário. Apesar da criação de emprego e dos resultados na economia local, por via do ambiente, do artesanato, da gastronomia e do alojamento turístico, a sua avaliação pode tornar-se muito negativa para os responsáveis políticos, ao fazer o balanço da iniciativa. Como afirma um dos entrevistados:

(...) Mas um dia hão-de achar que aquilo é uma despesa, podem, podem achar que é uma despesa exagerada e que se calhar não faz sentido, hem? Para o número [sic] de visitantes que tem. E portanto, a seguir vão questionar, e é isso que a mim me chateia um bocado que é, a seguir vão dizer que houve uns idiotas que levaram a Câmara a gastar rios de dinheiro numa porcaria que não tinha qualquer rentabilidade. (...) [e.A1].

6.1.2. Parcerias e participação no processo de desenvolvimento

Quando se investigam as limitações da Casa Memória consideradas pelos entrevistados, verificamos que as que são apontadas sistematizam, de certa maneira, a abordagem que os nossos interlocutores fazem em relação à CMA, no seu todo. Atentemos no quadro seguinte:

Quadro II
Limitações da Casa Memória de Alte

INDICADORES DE SÍNTESE	Nº UNIDADES SENTIDO	Nº ENTREVISTAS
Problemas intrínsecos ao tipo de projecto: museu local (2.1./2.3.)	3	1
Deficiências na continuidade e na gestão do projecto (2.2./2.4./2.5./2.14.)	10	4
Ausência de diálogo, convergência e articulação (2.6./2.7./2.8.)	13	4
Problemas com a localização e a divulgação (2.9./2.10./2.16)	14	3
A falta de actividades tem feito decrescer a sua atracção (2.11./2.12./2.13./2.15./2.17)	13	4
TOTAL	53	

Como podemos verificar, a maioria das unidades de sentido de cerca de metade dos entrevistados, consubstancia-se nos seguintes indicadores: deficiências na continuidade e na gestão do projecto; ausência de diálogo, convergência e articulação; e diminuição da atracção da CMA, devido à falta de actividades. De certa forma, estas três vertentes articulam-se com

clareza, o que leva um dos nossos interlocutores a propor uma maior articulação entre as entidades responsáveis pela parceria:

(...) Por sua vez, isto tinha de ter uma estreita articulação com a Junta de Freguesia e com outras entidades locais que se considerassem relevantes, a Casa do Povo e..., não houve essa, não houve essa articulação. (...) [e.A1]

O facto dos responsáveis pelo funcionamento da Casa não terem dado continuidade a uma prática de desenvolvimento comunitário, assente no diálogo com a população e na parceria com as entidades locais, parece ter quebrado o processo de dinâmica social global que o projecto apresentava. A gestão da CMA, na qual estaria ausente o diálogo entre a Câmara e a Junta e entre estas e as associações locais, levaria a que a comunidade local não se revisse neste equipamento cultural. Uma situação deste tipo origina o desinteresse das organizações da comunidade local e o afastamento consequente da população. Apesar deste factor não ter como resultado a ausência de visitantes, sobretudo turistas, cria um mal-estar entre as políticas e as práticas da Câmara Municipal e as entidades e o povo local, que pudemos comprovar. As representações negativas sobre a ‘senhora’ Câmara, que põe e dispõe, são muito visíveis nos contextos das freguesias, sobretudo as rurais, mais coesas e arcaicas no seu historial (Espírito Santo, 1999). Esta preocupação com a opinião e a representação das comunidades locais sobre os recursos endógenos, geridos por entidades exógenas, pode ser visível nas palavras de outro entrevistado:

(...) Nunca nos podemos virar contra as pessoas. Contra as pessoas não, não. Temos que ter sempre a aprovação da pessoa, das pessoas locais. Se elas não te aprovarem uma coisa, tens a vida negra... (...) [e.B1].

E, na verdade, o povo mantém-se afastado. Exceptuando o período de abertura, no qual foi visível a curiosidade e o interesse pessoal e colectivo da população, agora as pessoas já não se deslocam a visitar a CMA. Esta situação pode ser compreendida por duas ordens de razões. Na altura da montagem da Casa Memória, a população foi mobilizada a participar na definição do tipo de equipamento a criar. Ofertou peças, deu testemunhos, deixou-se fotografar e ensinou como se pisava e torcia o esparto, contribuindo para a criação do Pólo Museológico. Era clara uma estratégia pessoal e colectiva de afirmação dos saberes locais, que se podia traduzir em ganhos substanciais no campo dos artesãos e dos proprietários de restaurantes e alojamentos turísticos. As próprias associações e escolas locais se mobilizaram, por almejar estatutos mais evidentes de divulgação e de aceitação na comunidade local. A Junta de Freguesia assumiu uma posição de liderança neste processo de mobilização comunitária, pois estava refém de um plano mais vasto de desenvolvimento da freguesia,

sobretudo da aldeia-sede. Ora, era previsível que este conjunto de forças associadas se não mantivesse durante muito tempo. Passado o período de abertura, quando as pessoas da terra visitavam regularmente a CMA para verem alguns elementos visuais, iconográficos ou artísticos do seu passado económico e cultural, o desinteresse de quem já viu tudo o que tinha a ver cresceu rapidamente.

6.1.3. Processo de ‘turistificação’ da Casa Memória de Alte

É claro que, se a Casa não produz alterações na sua dinâmica, a população se afasta. Esta não precisa de informações turísticas para nada; o artesanato e os produtos agro-alimentares, que lá se vendem, não lhes são necessários; a exposição do Pólo Museológico já está vista há muito. Os jovens, esses, estão claramente afastados da CMA. Apenas as escolas da aldeia ou da freguesia, de vez em quando, lá se deslocam para uma primeira visita de estudo. Mas, mesmo assim, segundo as entrevistadas da Casa Memória, muito poucas vezes, havendo mesmo escolas, como a do 1º ciclo, que nunca lá foram. Para os turistas é diferente. Todos os dias se renovam e estão a conhecer a CMA pela primeira vez. Para fundamentar o que iremos dizer podemos observar o seguinte quadro:

Quadro III
Representações sociais dos visitantes da Casa Memória de Alte

INDICADORES DE SÍNTESE	Nº UNIDADES SENTIDO	Nº ENTREVISTAS
Existe correspondência entre as expectativas dos turistas e a oferta cultural da aldeia (5.1./5.2./5.3./5.4./5.5.)	27	4
É preciso muita promoção junto de agências e turistas, sobretudo portugueses (5.6./5.7./5.8./5.9.)	11	3
TOTAL	38	

Desde os inícios do século passado que Alte sofre um processo de ‘turistificação’, uma evidente apropriação do seu espaço pelo turismo (Fratucci, 2007). A sua localização geográfica, em pleno barrocal do Algarve, nas margens de uma ribeira, atraiu, desde sempre, o interesse de uma burguesia económica republicana, prevalecente na aldeia. Grande parte dos seus lídimos representantes, intelectuais, artistas e poetas, contribuíram para a promoção da terra junto dos meios intelectuais e urbanos da burguesia republicana, ascendente nos anos 20, do século passado, em Portugal (C. Sousa, 2003a). No período após a implantação da República, criaram-se em Alte várias estruturas associativas, como a Caixa de Crédito Agrícola Mútuo e a Casa do Povo de Alte. Nos anos 30, este movimento acabou por favorecer a escolha e a participação da aldeia no chamado ‘Concurso da aldeia mais portuguesa de

Portugal', concebido pelo Secretariado Nacional de Propaganda do regime do Estado Novo. A criação do Grupo Folclórico da Casa da Povo de Alte, em 1938, com vista à participação nesse concurso, e a sua posterior acção nos festivais nacionais e internacionais de folclore, levou o nome da aldeia a muitos pontos remotos do país e mesmo a uma divulgação externa (I. Raposo, 1995). A marca turística de Alte passou a ser a estratégia de recomposição da burguesia agrícola e comercial e, mais tarde, de uma nova burguesia cultural que se renovou no poder, no período após a implantação da democracia, em 1974. Daí que se perceba o quanto a aldeia está preparada para viver à sombra da abertura turística do pós-25 de Abril, fenómeno que, hoje, se massifica, cada vez mais, no Algarve (C. Sousa, 2003b). Por isso, é natural que os turistas venham com a visita preparada, com estereótipos que são vendidos pelas agências de viagens sobre o "tipicismo" das ruelas floridas, a trigueirice dos serrenhos e as flostrias³⁵ dos dançarinos de folclore, da aldeia de Alte. Em geral, os nossos interlocutores consideram haver uma correspondência entre as expectativas e as representações dos turistas e aquilo que a aldeia, no seu conjunto, tem para oferecer. Vejamos, por exemplo, esta afirmação:

(...) E depois temos que ver que o turista que vai a Alte, normalmente aquele que vai por si, é uma pessoa até interessada. Não digo aqueles dos jipes-safaris porque isso já é um...uma coisa diferente, mas aquele que se desloca para o interior e então se for aquele que fica no Hotel de Alte ou na Quinta do Freixo, esses, então, são pessoas mesmo interessadas e gostam de ir, ficar ali horas a falar sobre o assunto. Mas, aquele que se desloca no carro já tem, já é uma pessoa com uma certa apetência para conhecer os costumes dos locais... (...) [e.B1].

Enfim, o turista vem com as representações vendidas pelas agências de viagem, traz a visita preparada, sabe os lugares que quer visitar e onde comer e dormir e o que, eventualmente, quer adquirir. Do outro lado a aldeia, que se estruturou economicamente para esta situação, tem tudo o que o turista precisa, de acordo com uma visão de produção e de consumo cultural contemporâneo. Vende-se o artesanato 'típico', resultado da identidade local, que é endémico daquele local e que disputa o seu lugar no catálogo da cultura popular hetero-definida. Em geral, são os comerciantes que lucram: cafés, restaurantes, lojas de artesanato e bijutaria e casas de chá. Os artesãos, espalhados pelos montes da freguesia, e deslocados do poder, podem não conseguir vender. A única comerciante de esparto, situada a alguns quilómetros da sede de freguesia, é bem o espelho disto. Vende cada vez menos, pois o preço de venda, para dar lucro, tem que ser alto. Com o que retira da venda, tem que pagar às mulheres que lhe fazem as peças, ou trocar o trabalho pelos débitos que aquelas acumulam na sua mercearia. Como, aliás, tem sido apanágio da prática comercial da aldeia, e da freguesia,

³⁵ Flostrias designam os movimentos mais interessantes e acrobáticos dos dançarinos de folclore regional.

desde os tempos mais ricos da indústria do esparto. Agora, nos tempos mais recentes, também os artesãos organizados em pequenas empresas, resultantes de acções de formação ou de projectos de micro-escala, vão obtendo os seus resultados. Podem apresentar a modernidade do artesanato decorativo ou criativo, já produzido segundo os cânones da indústria tecnológica, e ainda algumas competências educativas e linguísticas, sempre uma mais valia no consumo cultural. E parece ser isso o que os turistas querem. É essa também a representação dos nossos entrevistados:

(...) então o turista, o turista além de comer e de sair gostam também de saber a cultura do povo do local...pelo menos deviam ser assim todos não é? Alguns não se preocupam com isso, mas prontos. (...) [e.B4].

Ou ainda, numa linguagem já marcada, compreensivelmente, pelo marketing turístico:

(...) cada vez mais se nota que há um público muito específico que procura os locais não só pra ficarem ali na praia de papo pró ar durante dias e dias a fios, mas procuram conhecer melhor as populações, as tradições, a cultura e entrar em contacto com as pessoas, falar, trocar ideias, e eu acho que isso é um mercado que tá-nos a passar um bocadito ao lado por falta de iniciativa, dinamismo. (...) [e.B2].

Nas palavras dos nossos entrevistados os turistas estão motivados, cada vez mais, para as culturas rurais. Fartos do desenvolvimento tecnológico dos seus países, sobretudo europeus, procuram a comunidade perdida e reimaginam-se a reconstruí-la nos espaços rurais dos países menos desenvolvidos ou no Terceiro Mundo. Em Portugal, e sobretudo no Algarve, se o trinómio sol-praia-mar está cada vez mais esgotado, muitas das apostas políticas e empresariais se centralizam na ruralidade, permitindo que o consumo turístico tenha também a sobremesa do consumo cultural. E Alte é bem o sintoma que traduz a massificação desta ideia, tão bem como o foi nas praias turísticas do Algarve dos anos 60.

Com os turistas portugueses, a identificação parece ser menor. Estes parecem ser mais desinteressados da coisa cultural, quer dizer, os objectos culturais da economia rural pouco lhes importa. Conhecem-nos de outros lugares, de outros tempos históricos que pertencem ao passado. O seu lugar é, por isso, um lugar de memória e a sua relação afectiva, enquanto consumidores, não se revê nessa pressuposta identidade cultural rural portuguesa. Há excepções. São os intelectuais e a classe média urbana que compram: tapetes, alcofões e muitos outros objectos decorativos e funcionais em esparto³⁶. Ou compotas e doces, que para isso há sempre vontade. Por isso, os nossos interlocutores defendem que a promoção junto das agências de turismo, sobretudo das que trabalham com portugueses, é muito importante para o trabalho da Casa.

³⁶ Ver imagens de objectos nas pranchas 14a e 14b, nas páginas 275 e 276, respectivamente.

A situação que descrevemos parece ser uma pescadinha de rabo na boca. Sem a participação da população local não se desenvolvem actividades e sem o desenvolvimento de acções diversas, as pessoas não participam. Assim, a atracção da Casa Memória, enquanto recurso económico, educativo e cultural pode ficar comprometida. Para alguns entrevistados, a situação denota uma determinada concepção dos responsáveis políticos. Repare-se no que um deles afirma aqui:

(...) esta concepção é uma determinada concepção que foi posta em prática por técnicos, mas que não foi assumida pelos responsáveis que tiveram a responsabilidade de gerir o dia-a-dia...destes recursos, destes recursos que seriam muito importantes nesta óptica (...) no fundo, de utilizar aqueles pólos como elementos de interpretação e irradiação por todo o território (...) [e.A1]

Nesta perspectiva a CMA será mais um projecto, como muitos outros, com um museu que valerá pouco se comparado com outros de maiores recursos, culturais e financeiros, localizados nas cidades.

Um dos indicadores, referenciado em várias unidades de sentido por três dos entrevistados, e que vimos anteriormente no Quadro II, aponta a má localização e a deficiente divulgação da Casa Memória, como podemos perceber neste excerto:

(...) Se bem que é assim: continuo a achar que o posto de turismo ali tá mal localizado. (...) E, paralelamente, pois se calhar a Casa Memória ali também não...não tá na melhor localização. (...) [e.B2]

Para eles, o equipamento deveria estar situado no centro da aldeia, entre a actual Junta de Freguesia e a Fonte Pequena, por exemplo. Como vimos, no ponto sobre o historial do processo da CMA, esta localiza-se a cerca de cinco minutos a pé do centro, junto de uma estrada nacional, onde existem lugares de estacionamento e um restaurante. A distância é, assim, relativa, porque os principais visitantes se deslocam de carro. Argumenta-se que muitos não vêem as indicações e visitam a aldeia sem conhecer a CMA. A aldeia tem placas indicativas espalhadas por vários sítios e, muitas vezes, são os próprios habitantes locais que informam os turistas e visitantes da presença da Casa e do seu posto de turismo. Alguns entrevistados também dizem que a sinalização não tem funcionado. Na verdade, estes argumentos parecem cair por terra, quando se percebe que, hoje, a motivação para a atracção turística não está dependente, apenas e tão só, da distância geográfica. Pelo contrário, parece depender mais da dinâmica de marketing destinada aos vários públicos, da publicidade e da qualidade das suas actividades, como se entende a partir desta afirmação:

(...) E como aquilo é um meio pequeno e as pessoas todas se conhecem e os turistas ainda chegam na rua e ainda perguntam às pessoas como, como chegar e não sei quê, e as pessoas dizem, ainda há essa grande apetência pó turista, eu penso que, que é fundamental. (...) [e.B2]

6.1.4. A patrimonialização da aldeia ao serviço do desenvolvimento comunitário

Vamos ver, agora, os aspectos que, para os nossos interlocutores, são considerados positivos e que nós traduzimos como sendo potencialidades propiciadoras de dinamismo da CMA. A apresentação de um quadro de síntese ajuda-nos a perceber, com maior evidência, o que dizemos:

Quadro IV
Potencialidades e dinâmica da Casa Memória de Alte

INDICADORES DE SÍNTESE	Nº UNIDADES SENTIDO	Nº ENTREVISTAS
As valências da Casa são um excelente recurso patrimonial (3.2./3.5.)	7	3
É fundamental saber usar os recursos e parcerias locais (3.3./3.4/3.6./3.11.)	9	4
A Casa tem condições para desenvolver mais actividades culturais (3.1./3.7./3.8./3.9./3.10.)	18	7
TOTAL	34	

Quando se analisam as potencialidades inerentes à CMA, uma grande maioria de respondentes³⁷ acha que há condições para desenvolver mais actividades culturais. Grande parte das sugestões relativas a potenciais iniciativas indica a sua ligação ao património. Que património é esse? Falam de património construído como a arquitectura religiosa e popular, os moinhos de vento, anexos rurais, fornos de poia³⁸ e de cal, entre outros. Falam também de património cultural material, como as artes e ofícios tradicionais: cerâmica, sapataria, correaria, rendas, tecelagem, empreita de palma e de esparto. O esparto, considerado a base da actividade económica predominante na aldeia, no passado século – além da agricultura de sequeiro e de regadio que constituía o padrão económico fundamental –, poderia assumir um pendor cultural e turístico evidente e, como tal, serviria de base ao trabalho museográfico da Casa Memória. Grande parte das ideias sugeridas aponta, claramente, que seria de todo possível e interessante a presença de artesãos ao vivo no espaço do museu. Se fossem artesãos do esparto melhor ainda. Dessa forma, seria documentado o trabalho técnico e cultural da arte que o visitante, e sobretudo o turista estrangeiro, poderia apreciar e, desse modo, consumir culturalmente. Há quem ache mesmo que esse poderia ser um caminho para criar mais emprego na CMA. Ligada a esta ideia, surgem ainda muitas propostas no sentido de desenvolver acções formativas destinadas a artesãos ou a jovens. No caso destes últimos, com o objectivo de sensibilização e de transmissão de técnicas artísticas em risco de desaparecimento. Ou, ainda, da realização de cursos e *workshops* para estudiosos ou curiosos nas áreas dos ofícios artesanais. Parece ser visível que estas acções não teriam apenas um

³⁷ Sete entrevistados, num total de oito.

³⁸ Fornos para cozer pão.

cariz educativo, mas destinar-se-iam também a desenvolver modernização tecnológica na área artesanal, tendo em vista um mercado mais exigente e actual de aquisição de objectos artístico-culturais. Este aspecto será analisado, mais adiante, quando nos referirmos à memória social do esparto. Os entrevistados que têm uma relação mais actual com a CMA, apostam na organização de eventos de cariz lúdico para atrair visitantes. Por exemplo, a organização de concursos e jogos educativos, com a participação organizada da população local e de visitantes externos, tal como se encontra expresso no seguinte excerto:

(...) Nós já tínhamos falado com o presidente, ele até tinha achado uma boa ideia. Nós já tínhamos elaborado alguns...alguns...inquéritos pra fazer, sobre o tipo um...um peddy-paper com as pessoas. Só qu'isso também foi... (...) [e.B3].

Estas propostas têm como principal objectivo a atracção e a mobilização de visitantes, tanto locais como externos à comunidade. Sem esse resultado, a Casa Memória não cumpriria aquela que é a sua principal função. Como estratégias para desenvolver actividades de interesse, apontam-se a organização de exposições, assentes em mecanismos audiovisuais modernos e atractivos e sobre testemunhos orais dos artesãos do esparto, e documentários técnicos sobre a arte do ofício, ou, ainda, a edição de *compact discs* sobre literatura oral relacionada com o esparto. Por exemplo, como refere um entrevistado:

(...) esta Casa Memória de Alte seria extremamente importante (...) seria um trunfo de grande relevância para a freguesia do ponto de vista de enaltecer ainda mais aquilo que é a sua riqueza cultural, do esparto mas não só (...) [e.A1].

Verifica-se que a CMA tem uma função assente em dois vectores. Por um lado, deve proporcionar a promoção de toda a freguesia, do ponto de vista global, e não só da aldeia-sede. Para isso, deve divulgar as riquezas culturais, económicas e sociais de todas as pequenas comunidades dos montes³⁹ da freguesia, onde estão os núcleos populacionais mais desfavorecidos. Por outro lado, a sua tónica deve assentar no tema do esparto, enquanto actividade económica histórica e socialmente relevante para a freguesia, mas não se deve limitar a ele. Subentende-se que a CMA deva divulgar outras manifestações técnicas e artísticas da freguesia, sobretudo outras actividades artesanais e agrícolas de interesse económico para a população e, ainda, complementá-las com elementos naturais como a paisagem e o ambiente. Podemos encontrar, aqui, uma visão de desenvolvimento comunitário de carácter integrado, a qual planeia as actividades em sistema de fileira e em interacção umas com as outras. Além disso, apercebe-se também uma componente de endogeneização, que

³⁹ Designação para os pequenos lugares do barrocal e da serra do Algarve.

aposta nos recursos naturais e culturais da comunidade local, como forma de promover o bem-estar, através do desenvolvimento económico e da melhoria da qualidade de vida.

As potencialidades da CMA podem, ainda, ser vistas através dos recursos e parcerias disponíveis na comunidade. Se, como se afirmou na fundamentação conceptual do estudo, a comunidade é um dos principais recursos, não tem sentido deixar de perceber isso. Se esta percepção está enraizada no dia-a-dia dos nossos entrevistados, é natural que ela surja com alguma intensidade nas suas declarações, feitas para a nossa investigação. De que recursos falamos? Em primeiro lugar, falamos de grande parte da população da aldeia de Alte, a qual participou no processo de criação da Casa Memória. Seria preciso mobilizar a sua vontade e o seu interesse, adormecido no momento. A organização de actividades que contasse com a sua iniciativa, através da participação mais activa de cada um dos membros da comunidade, seria decisiva. Por exemplo, actuando como monitora de cursos e de acções de formação; como protagonista de narrativas e testemunhos orais sobre a economia e a vida familiar e social; e como transmissora de técnicas e artes locais. Em segundo lugar, através de parcerias a estabelecer com as associações locais. Na freguesia de Alte, existem várias associações culturais, desportivas e de solidariedade social (I. Raposo, 1995). Parece interessante a ideia do estabelecimento de parcerias com estas organizações, como nos sugere este excerto de um dos nossos entrevistados:

[Como devem ser os protagonismos e as parcerias num projecto deste tipo] (...) já veria como razoável que a Casa Memória...pudesse fazer parte de uma parceria que em conjunto...de uma equipa de trabalho que, em conjunto pensava o projecto da semana cultural...com as mais valias que cada entidade pudesse fazer acrescer a isso. (...) [e.A1]

São as organizações locais que representam a dinâmica social e cultural da freguesia, e nas quais se agregam os protagonistas das mudanças sociais que se vão operando na comunidade, quer queiramos ou não. Os seus líderes desenvolvem estratégias de recomposição pessoal e social que importa atender e, se possível, gerir, em conjunto com as instituições públicas. Neste aspecto, a Junta de Freguesia de Alte pode desempenhar um papel de relevo (C. Sousa, 2003a).

Como vimos atrás, para os nossos entrevistados existe uma grande dinâmica turística em Alte. Esse fenómeno é visível no grande número de visitas diárias⁴⁰ e, em paralelo, no grande número de estabelecimentos destinados ao turismo, como restaurantes, cafés, lojas de artesanato e hotéis. E, por outro lado, nas representações sociais dos turistas que visitam a freguesia, bem como na concomitante estratégia económica e cultural da comunidade local,

⁴⁰ Os nossos informantes falam em mais de 500 visitantes diários, deslocados em viaturas ligeiras e autocarros.

de forma a absorver essa expectativa de consumo cultural. Como refere uma nossa entrevistada:

(...) Por exemplo, as pessoas vinham a Alte e não ficavam a ter uma ideia, por exemplo, dos brinquedos da Torre, do esparto propriamente dito, dos utensílios, do artesanato, a venda, os produtos da Quinta do Freixo (...) [e.B1].

O facto de a Casa Memória constituir um recurso polivalente, é assinalado como de grande relevância, por vários entrevistados, como pudemos ver no quadro anterior. Um dos nossos interlocutores explica a ideia desta forma:

(...) ...um pólo que promovia Alte globalmente e que trazia pessoas para visitarem aquilo, a aldeia e a freguesia. (...) Esta Casa Memória de Alte seria extremamente importante (...) seria um trunfo de grande relevância para a freguesia do ponto de vista de enaltecer ainda mais aquilo que é a sua riqueza cultural, do esparto mas não só (...) [e.A1]

Recordemos que a CMA possui três valências: posto de turismo municipal; pólo museológico do esparto; e exposição/venda de artesanato e produtos agro-alimentares. Alte foi a primeira freguesia do concelho de Loulé, e uma das primeiras do país, a ter um posto de turismo de responsabilidade municipal. Repare-se que os postos de turismo que conhecemos são, regra geral, administrados pelas Regiões de Turismo do país, como é o caso da Região de Turismo do Algarve. Assim, é natural que a aposta neste posto de turismo tenha congregado esforços e trunfos de estratégia pioneira, no campo do turismo, na perspectiva municipal. Como vimos atrás, seria perceptível que Alte fosse a freguesia seleccionada para abrir o primeiro posto de turismo no concelho de Loulé. É a partir desta perspectiva que os entrevistados (sobretudo os mais relacionados com o funcionamento do posto de turismo) consideram que ele pode ser o elemento catalisador das actividades da Casa. Vejamos esta afirmação:

(...) A informação turística, o posto de turismo, eu penso que é...uma mais-valia, porque se não fosse o posto de turismo, também não se tava...as pessoas chegavam ali a Alte e não ficavam a conhecer nada. Porque...o haver ali um centralizar de toda a informação, acho que é fundamental. (...) [e.B1].

Ou ainda esta:

(...) Eu acho que sim. Acho que todos os postos de turismo deviam ter um bocado de cultura lá dentro. (...) [e.B4].

Para entendermos como a articulação entre as três valências da CMA é percebida pelos entrevistados, podemos analisar o quadro seguinte:

Quadro V

Articulação das valências da Casa Memória de Alte

INDICADORES DE SÍNTESE	Nº UNIDADES SENTIDO	Nº ENTREVISTAS
As três valências da Casa articulam-se e estão integradas (4.1./4.2.)	16	4
O museu devia estar separado das outras valências (4.3.)	1	1
TOTAL	17	

Como se observa no quadro, metade dos entrevistados refere que existe uma boa articulação e integração entre as três valências da CMA. São muitas as unidades de sentido que dão essa indicação. Podemos transcrever algumas delas, como, por exemplo, a seguinte:

(...) Acho que...temos o posto de turismo que fala sobre Alte e a freguesia, com tudo o que poderão ver. Depois temos o esparto que também tem a ver com Alte e a freguesia. E os produtos locais, pois é os que se vende aqui. É o que...acho que tem tudo a ver uma coisa com a outra. (...) [e.B3].

Ou ainda esta:

(...) eu acho que elas, elas tão todas interligadas. Porque, porque, aa...a informação turística e a promoção turística da freguesia passa por tudo isso. (...) [e.B1].

E, finalmente, outra:

(...) O turismo é cultura, o turismo é o artesanato, o turismo é a gastronomia, o turismo é tudo. (...) [e.B1].

Está patente nestas declarações um usufruto turístico das outras valências: a museologia e o artesanato, ambas ao serviço da promoção turística da aldeia e da freguesia de Alte. Como vimos já, trata-se de um elemento do processo de ‘turistificação’ da aldeia, que decorre há muitos anos, e que representa uma forma estratégica de poder económico sobre a cultura. Antes, se era o capital económico que impunha regras, através da manufactura e da comercialização e exportação do esparto, hoje é o capital cultural que impera. Com este capital, os novos poderes, ligados à política autárquica, ao associativismo local e ao intelectualismo pós-moderno, podem exercer influência sobre os projectos de desenvolvimento comunitário. E assim, na CMA, a velha economia do esparto e os artefactos locais podem servir de *leit-motiv* cultural para a expansão económica do turismo.

6.2. Processos de patrimonialização do artesanato

6.2.1. A musealização do esparto

O Pólo Museológico do Esparto é uma das três valências da Casa Memória de Alte. Na verdade, é ele que estrutura o arranjo museográfico em torno do qual se desenvolve a exposição e venda de artesanato e o balcão de atendimento turístico, as duas outras valências da CMA. O PME foi implantado no âmbito do projecto da Casa Memória, da responsabilidade da Junta de Freguesia de Alte e financiado pelo programa LEADER, como vimos. Da sua organização encarregaram-se técnicos da Divisão de Cultura e Património Histórico da Câmara Municipal de Loulé e uma empresa de *design*, a Horta das Artes, composta por artistas locais. O facto de a Junta ser a proprietária do edifício e de ter sido a Câmara, no entanto, a dirigir a execução do projecto, explica-se por várias razões. Em primeiro lugar, a Junta não conta com técnicos e especialistas nesta área, socorrendo-se, naturalmente, dos recursos humanos do município. Em segundo lugar, a Junta estabelecia, assim, uma parceria mais alargada com outras instituições de modo a legitimar o seu projecto de equipamento cultural. Em terceiro lugar, porque é a Câmara a responsável pela dinamização do ‘plano museológico do concelho de Loulé’⁴¹, no qual o PME se insere. O nome ‘pólo’ é disso exemplo. O Município desenvolve um programa de criação de pólos museológicos em todo o concelho que, no seu conjunto, pretendem constituir uma rede polinucleada de pequenos museus à escala local, se possível em cada uma das suas 11 freguesias⁴². Estes pólos dependem, do ponto de vista técnico-científico, da programação do Museu Municipal de Loulé, instalado na sede do concelho.

O Pólo Museológico do Esparto ocupa a sala principal da CMA e é composto por vários elementos museográficos. Um deles integra um conjunto de painéis fotográficos de grandes dimensões, com fotografias a sépia da autoria de Tomás de Melo (Tom), efectuadas em 1938, na aldeia de Alte, aquando do ‘Concurso da aldeia mais portuguesa de Portugal’. As fotos mostram momentos, de certa forma encenados, do quotidiano dos habitantes de Alte: trabalho artesanal, lazer e religiosidade popular. Outro elemento museográfico contém instrumentos de trabalho ligados ao esparto, como as maças de azinho (azinheira), que serviam para pisar o esparto sobre as pedras, e ainda uma roda de torcer baracinha de esparto; a matéria-prima de trabalho, “manchos” (molhos) de esparto, encenados em situação de pisar (ou maçar o esparto)⁴³; artefactos de esparto, uns usados pela comunidade e outros novos,

⁴¹ Este plano foi concebido em 1991, com o objectivo de instalar pólos museológicos em todas as freguesias do concelho.

⁴² Almancil, Alte, Ameixial, Benafim, Boliqueime, Quarteira, Querença, Tôr, Salir, S. Clemente e S. Sebastião.

⁴³ Ver detalhes fotográficos nas pranchas 10 e 11, nas páginas 271 e 272, respectivamente.

executados com a planta simples ou manufacturados com a planta depois de demolhada, pisada e torcida⁴⁴. Outro elemento museográfico é composto por um documento histórico, dando nota da apanha do esparto na freguesia de Alte, inserto nas Actas das Vereações de Loulé, do século XIV. Corporizam-no, ainda, bonecos de barro, executados pelo artista popular Francisco Jorge, que mostram figuras utilizando o esparto nos seus afazeres diários, e alguns elementos cenográficos que representam figuras humanas e animais, reproduzindo tarefas e utilizações do esparto.

Como vimos atrás, relativamente à CMA, o PME é promovido por um folheto onde consta a ‘rota do esparto’, percurso pedestre pela aldeia que circula pelos locais de demolha do esparto (Moinho da Levada e Fonte Pequena), de maçada (Rua dos Pisadoiros) e de manufactura e comercialização (Largo José Cavaco Vieira, no centro da aldeia)⁴⁵.

6.2.2. O esparto como objecto de consumo cultural

Como fizemos com a Casa Memória, a nossa investigação procurou entender as perspectivas dos nossos interlocutores sobre o PME. A ideia de representatividade do tema, como estruturador do pequeno museu local, não é consensual. Isto talvez seja explicado pela avaliação, algo negativa, que os entrevistados fazem do impacto do esparto na promoção turística da freguesia, ou mesmo pelo dinamismo incipiente que ele gera na actividade da CMA. Contudo, os entrevistados consideram existir muitas potencialidades no Pólo Museológico – e na CMA, no seu todo, como é evidente – mostrando que o fundamental é a aposta numa dinâmica mais activa da sua gestão. Começemos por analisar os aspectos relativos à orgânica e limitações do PME, considerando os dados sistematizados no quadro que se segue:

Quadro VI
Limitações do Pólo Museológico do Esparto

INDICADORES DE SÍNTESE	Nº UNIDADES SENTIDO	Nº ENTREVISTAS
A existência de poucos artesãos de esparto retira dinâmica ao Pólo (2.2.)	6	4
Os elementos museográficos têm pouco valor no dinamismo do museu (2.1./2.3./2.4.)	17	6
Os percursos deviam ser pagos e assumidos pelas agências (2.5./2.6./2.7.)	7	1
Existem problemas nas parcerias envolvidas (2.8.)	1	1
TOTAL	31	

O indicador mais considerado, com 17 unidades de sentido referenciadas e por uma grande maioria de entrevistados, é o escasso valor dos elementos museográficos como

⁴⁴ Ver pormenores nas pranchas 12 e 13, nas páginas 273 e 274, respectivamente.

⁴⁵ Ver detalhes na prancha 16, na página 278.

potenciadores do dinamismo do museu. Se procurarmos interpretar o que as unidades de sentido expressam, encontramos várias razões: os elementos expostos no pólo são pouco palpáveis, de pequeno porte, sem a exuberância de outros elementos, habituais em museus de maior projecção; o pólo baseia-se no esparto, uma simples planta espontânea do barrocal, o que não lhe dá a projecção de outros previsíveis temas, como a agricultura, por exemplo; e a opção pelos painéis fotográficos, que há quem considere não ter sido a melhor solução. Mas neste indicador também estão incluídas as unidades de sentido que se referem, expressamente, à noção de que é preciso dar vida ao que está exposto; ou que afirmam que o que está exposto não deverá permanecer sempre igual. Este último aspecto pode querer dizer que, muito para além da simplicidade ou da pouca exuberância dos elementos expostos, o importante é a sua renovação, o seu dinamismo. Só assim se alcançarão competências de criatividade e de imaginação que possam fazer do pequeno grande, do inactivo um activo, do estático dinâmico. Será bom apresentarmos algumas passagens das nossas entrevistas, como esta:

(...) O que está associado à actividade não é, não são equipamentos de grande porte, não é, não é utensilagem que dê nas vistas, muito relevante, isso em termos museológicos, de atractivo para as pessoas, isso é uma limitação (...) [e.A1].

Ou na voz de uma entrevistada:

(...) uma coisa que eu notei foi que quando fui lá pela primeira vez achei aquilo, achei muito engraçado e muito interessante, mas achei que tava um bocadinho morto e que era muito distante dos circuitos normais dos...dos turistas. (...) [e.B2].

Lembremos, aqui, que a musealização do esparto servia os interesses da promoção turística da aldeia e da freguesia e, por esse motivo, seria preciso um atractivo de projecção que satisfizesse as representações culturais e civilizacionais dos turistas. A importância que os turistas atribuem à valorização cultural do esparto parece ser diminuta, como se perceberá por esta passagem de uma das entrevistas:

(...) As pessoas levam o folheto mas, às vezes, não...não lhe dão muita importância. E se tivessem a ver...se calhar era melhor. (...) [e.B3].

Outra das limitações apontadas ao PME prende-se com o facto de, actualmente, existirem muito poucos artesãos do esparto. Como se verifica no quadro, quatro entrevistados referenciam esta questão como sendo limitadora da dinâmica do pólo. Este problema pode ser visível em vários aspectos. Em primeiro lugar, como limitativo do número de artesãos que podem ser visitados, nas suas oficinas ou casas, de modo a assistir-se a uma demonstração técnica de saber-fazer popular e artístico. Aspecto que traria, porventura, efeitos acrescidos na

valorização cultural do artesanato e da cultura popular locais. E, ainda, uma mais-valia na economia doméstica, através da venda de produtos para o mercado turístico, já que o mercado de vizinhança ou de comunidade está quase esgotado. Em segundo lugar, porque diminui a possibilidade da presença dos artesãos a trabalhar ao vivo no PME. Por um lado, esta ausência limita os motivos de atracção turística e de interacção com a comunidade. Por outro, traduz-se na diminuição do número de objectos de esparto que se possa expor e vender no local. Os nossos informantes dão disto bons exemplos:

(...) Quer dizer, talvez fosse importante, sei lá, periodicamente se calhar fazer ali, recuperar um bocado a técnica do esparto, não sei, pôr alguém a fazer ali esparto não é, a trabalhar o esparto (...) [e.A2].

E outro:

(...) A questão é, existe uma série de objectos em esparto que, por exemplo, nós não os temos actualmente, nem em exposição nem pra venda. Portanto, nós poderíamos tentar, mas aí também tem que a senhora tar disponível e tentarmos arranjar nalgum sítio, nem, se calhar, até quem sabe, nós até poderemos ir descobrir (...) alguma localidade ou algum sítio inda onde haja alguma coisa disto. Se calhar até poderá haver (...) [e.C1].

Na verdade, na freguesia, existe só uma forma de obter objectos feitos em esparto, através da aquisição a uma comerciante, proprietária de uma mercearia numa localidade da serra, a cerca de 12 quilómetros da sede. Não é ela a artesã do esparto. As peças são manufacturadas por mulheres da aldeia das Sarnadas ou por outras de algumas localidades serranas de freguesias limítrofes, pertencentes ao concelho de Silves. Em regra, a proprietária coloca a matéria-prima à disposição destas mulheres, as quais devolvem a obra feita em troca de produtos alimentares que obtêm na mercearia, ou através de pequenos pagamentos complementares, em dinheiro. A comerciante dedica-se, depois, a pequenos arranjos decorativos nas peças, quando para isso tem tempo, para além dos seus afazeres na mercearia e na horta que possui nas traseiras da casa. Este mecanismo de exploração não é novo. Durante o século passado, nos tempos do apogeu da economia do esparto, o mesmo acontecia na freguesia de Alte (I. Raposo, 1995). Os comerciantes e negociantes de esparto forneciam matéria-prima (esparto em bruto) aos pequenos agricultores e camponeses da freguesia, para que estes fizessem a chamada ‘obra’ de esparto. Os pequenos agricultores, camponeses sem terra e pequenos artesãos pobres, tratavam o esparto até à obra final. Punham o esparto em pequenos “manchos” a demolhar nas ribeiras ou em pequenas lagoas e tanques. Depois de uma ou duas semanas, recolhiam-no para deixar secar um pouco à sombra. Em seguida batiam-no, pisavam-no com uma pesada maça de azinho, até que a fibra vegetal se separasse e se tornasse mais maleável e moldável. Finalmente, era só colocar o esparto entre as mãos e

proceder à sua torcedura, de forma a construir uma baracinha o mais comprida e forte possível. Este era um trabalho das mulheres. Elas batiam horas a fio, de madrugada, antes de irem para os campos ou para a aldeia, servir nas casas mais ricas ou limpar algumas lojas. E, à noite, torciam, junto da braseira de carvão, ou da lareira se a havia. Era a peso que vendiam a obra de baracinha, por poucos escudos, ou a trocavam por mercearias e roupa nas lojas de comércio a retalho, da aldeia de Alte. Por isso, muitas vezes, antes de se deslocarem dos montes à aldeia-sede, molhavam a obra de esparto para que a balança acusasse um pouco mais de peso. Uns tostões mais eram sempre bem vindos. Essas lojas eram propriedade dos comerciantes e exportadores de esparto que assim não desembolsavam dinheiro. A obra de esparto era entregue e pesada e trocada por alimentos, ou por vestuário, quando era necessário substituir as roupas velhas, rasgadas e muito puídas pelo uso. Às vezes havia dinheiro para uma pequena mordomia: um lenço ou um colete domingueiro.

Hoje, as poucas peças de esparto que se fazem são-no, ainda, da mesma forma. Técnicas e saberes que pouco mudaram, pois a tecnologia ainda não lhes chegou às mãos. O *design* e a modernidade ainda não ocuparam o lugar da tradição, neste campo.

Os dados que constituem o Quadro VI, que temos vindo a analisar, permitem-nos afirmar que o PME precisa de dinâmica para se impor. São várias as unidades de sentido que o referenciam, mas apenas dois dos entrevistados o afirmam, exactamente os museólogos que o conceberam. O que se nota, aqui, senão uma profunda diferença entre aqueles que o conceberam e os outros, os técnicos de turismo que, hoje, são os detentores das suas principais tarefas? Estes aspectos tornam-se ainda mais evidentes no Quadro VII.

Quadro VII

Caracterização do Pólo Museológico do Esparto, do ponto de vista orgânico

INDICADORES DE SÍNTESE	Nº UNIDADES SENTIDO	Nº ENTREVISTAS
O Pólo é uma mostra de esparto que precisa de dinâmica na gestão e animação (1.1./1.3./1.4./1.5./1.6./1.7.)	9	2
Os percursos do Pólo devem ser geridos por uma entidade local que sirva os artesãos (1.2./1.8.)	4	2
TOTAL	13	

No geral, estes entrevistados afirmam que, apesar de simples, o Pólo Museológico do Esparto representa a actividade do esparto na freguesia e que, por isso, devia ser sujeito a um plano de gestão e animação. Como vimos, relativamente à CMA, o problema parece resultar da descontinuidade da dinâmica imprimida na fase de concepção para a fase de gestão, e da perspectiva elitista das instituições responsáveis, as quais parecem dar pouca importância a

micro-projectos de desenvolvimento comunitário. O que nos dizem algumas das unidades de sentido a propósito disto? Por exemplo:

(...) é preciso que quem gere o dia-a-dia do museu tenha esse entendimento, seja capaz de ter um plano de gestão e animação do Pólo nesta perspectiva. Porque se não tiver, então isto também não serve para nada. (...) [e.A1].

E ainda:

(...) Teria de ser apoiado sempre por alguém (...) [e.A2].

Parece claro, nestas palavras, o que temos vindo a afirmar nos pontos anteriores. Sem uma dinâmica de participação de todas as entidades interessadas, sobretudo das entidades locais, com a Junta de Freguesia à cabeça, é impossível que o PME cumpra a sua função de pólo de desenvolvimento comunitário. Por outro lado, percebe-se que o PME sem esse apoio e direcção, sobretudo da parte dos responsáveis da Câmara Municipal, não pode ir muito longe. Poderemos verificar, mais em pormenor, este aspecto, quando consideramos outro indicador. Por exemplo, relativamente aos percursos pedestres organizados pelo PME⁴⁶, alguns entrevistados salientam a necessidade de estes serem geridos por uma entidade local. Esta sugestão teria resultados multiplicadores. Por um lado, permitiria desenvolver a criação de um negócio⁴⁷ na aldeia, traduzindo-se na criação de emprego local. Por outro, possibilitaria o acesso dos participantes, nos percursos, aos artesãos da aldeia e da freguesia e a consequente aquisição de objectos de esparto e de outras peças artesanais. A venda desses produtos produziria resultados no desenvolvimento do artesanato local e, de forma complementar, na promoção dos valores culturais da freguesia.

6.2.3. Estratégias identitárias para o desenvolvimento comunitário

O que temos vindo a referir, quanto às limitações do Pólo Museológico, assume maior coerência quando nos questionamos sobre as suas potencialidades. Veremos melhor o que, a propósito, disseram os entrevistados (Quadro VIII).

Quadro VIII
Potencialidades do Pólo Museológico do Esparto

INDICADORES DE SÍNTESE	Nº UNIDADES SENTIDO	Nº ENTREVISTAS
Recuperar/musealizar o passado do esparto na aldeia/freguesia (3.1./3.2./3.3./3.6.)	9	5
O posto de turismo deu dinamismo ao Pólo (3.7.)	2	2
Empregar animador para trabalhar com as escolas (3.4./3.5.)	3	2
TOTAL	14	

⁴⁶ Recordamos: um primeiro em torno dos locais do esparto, outro em torno dos equipamentos da aldeia de Alte.

⁴⁷ Uma pequena empresa, ou uma mais-valia para uma associação local, por exemplo.

A maioria dos inquiridos salienta como potencialidade fundamental a musealização do esparto na freguesia. Partindo do pressuposto de que há identificação da comunidade com a actividade económica e social do esparto, afirmam que o que interessa é a recuperação e a devolução dessa história, de forma didáctica, à população local e aos seus visitantes. A ideia de um passado duro, mas marcante, na história de vida de toda a comunidade está muito presente, e transmitir esse sentido de identificação através de um equipamento cultural, seria decisivo como função essencial do Pólo Museológico. Esta visão é transversal aos três tipos de entrevistados: museólogos, técnicos de turismo e autarca. Por outro lado, parece haver também uma sintonia entre os técnicos externos à comunidade e os técnicos locais e o autarca. Estes aspectos mostram que, apesar das várias críticas já referenciadas atrás, a concepção que presidiu ao projecto conseguiu algum consenso prévio na sua negociação e implantação. O problema parece continuar a prender-se com a gestão imprimida à orientação técnica do Pólo. Então, o que dizem os nossos interlocutores? Globalmente, afirmam que a memória do esparto deve ser recuperada. E que esse passado económico e cultural da aldeia deve ser mostrado, de forma didáctica, aos visitantes, mas também à população local, sobretudo aos jovens. Para isso, dever-se-ia aproveitar muitas das potencialidades existentes. Iremos ver as que são referidas.

Por um lado, dever-se-iam realizar visitas às esparteiras, locais onde o esparto cresce de forma espontânea, no meio dos terrenos pedregosos do barrocal⁴⁸. Por outro, dever-se-ia apostar mais nos percursos a todos os locais da aldeia que se relacionaram historicamente com o esparto: locais de demolha na ribeira, nas fontes Grande e Pequena e no Moinho da Levada; a locais onde se maçava o esparto, como a Rua dos Pisadoiros ou a Rua da Barroca, ou noutros locais da freguesia como o Serro, a Fonte Santa, a Torre, entre outros; a lugares antigos de comércio, onde se localizavam as pequenas empresas de manufactura de baração de esparto e os armazéns de revenda, no largo da Casa do Povo e nas ruas adjacentes. Acresce, a tudo isto, que se deveria valorizar o contacto com os antigos artesãos do esparto, ou com a comerciante da aldeia das Sarnadas, que ainda vende peças de esparto para o PME, bem como com todos os restantes artesãos de cerâmica, brinquedos de madeira, mobiliário e correaria. E também, ainda, com os produtores de agro-alimentares: doçaria, mel, enchidos e aguardentes, entre outros. Ouçamos os nossos entrevistados sobre o assunto. Por exemplo, o que diz um deles:

(...) ir a um bico dum serro, andar concerteza, muito, um bocado a pé por aquelas veredas, pelo meio da vegetação, vai necessariamente levar, até chegarmos à zona das esparteiras que geralmente são nas

⁴⁸ Terras compostas por barro e por cal, também conhecidas por terras calcárias.

encostas, nos serros do barrocal, vai concerteza levar-nos a falar da vegetação que caracteriza o barrocal (...) [e.A1].

Está presente nesta unidade de sentido a concepção de ‘didactismo’ que temos vindo a referir. E ainda a noção de que o esparto pode funcionar como estímulo para a abordagem de outros aspectos culturais, como a promoção do ambiente, da paisagem e da economia agrícola. Mas vejamos uma proposta mais comercial, digamos assim:

(...) Mas se se arranjasse um público que fosse lá regularmente pra fazer o tal circuito, que, eventualmente, podia fazer uma refeição lá na aldeia, que podia visitar determinado sítio, mas com regularidade, pois se calhar o escoamento do...dos materiais era diferente do que o que está a ser actualmente na é? (...) [e.B2].

Mais uma vez está presente uma visão integrada do desenvolvimento, fazendo do PME um verdadeiro catalisador da promoção e do desenvolvimento económico, de outros sectores como a gastronomia, o artesanato e o alojamento turístico. Também se vislumbra uma noção de cultura como objecto de consumo contemporâneo, ao falar-se da atracção de públicos que pagam para realizar circuitos culturais, em meios que desenvolvem apelos românticos ao sentido de comunidade, já perdido nas cidades e nas grandes urbes.

Outra das potencialidades abordadas é a possibilidade de trabalho de animação com as escolas. Percebe-se esta noção, porquanto a aldeia tem uma escola profissional que forma jovens técnicos profissionais de nível III, na área do turismo rural. E, por outro lado, pela perspectiva, já antes traçada, da fraca adesão dos jovens e das escolas locais ao Pólo Museológico. Como refere um dos entrevistados:

(...) a Casa Memória poderia ter em torno do esparto aa...para mostrar uma actividade tradicional, um dia preparado, vocacionado para mostrar actividades tradicionais, vocacionado para trabalhar com as escolas. E se calhar era perfeitamente possível (...) [e.A1].

E completa:

(...) Quer dizer, isto não traz nenhum custo, além de ser importante do ponto de vista do concelho, de promoção da aldeia. Mas, custo real em termos de dinheiro não traz nenhum porque isso é suportado pelo utilizador...ou seja isto dá para pagar um animador que trabalhe com os alunos, um dia. (...) [e.A1].

Poderemos entender melhor os aspectos considerados positivos, pelos nossos interlocutores, quando os questionámos sobre as estratégias de dinâmica do PME (Quadro IX).

Quadro IX
Estratégias de dinâmica do Pólo Museológico do Esparto

INDICADORES DE SÍNTESE	Nº UNIDADES SENTIDO	Nº ENTREVISTAS
Organizar percursos pelos locais ligados ao trabalho do esparto (5.1./5.5.)	9	3
Reabilitar a produção, mostra e venda de peças de esparto (5.4./5.6.)	10	4
Dinamizar trabalho ao vivo com relatos orais e registo audiovisual dos artesãos de esparto (5.2./5.3.)	7	3
TOTAL	26	

Neste ponto, verificamos que as propostas de estratégia de desenvolvimento da acção do PME se encaixam em três áreas complementares. Uma primeira, referenciada por metade dos entrevistados, está relacionada com a reabilitação da produção de peças em esparto, pelos antigos artesãos. O objectivo aqui seria muito claro: produzir objectos para promoção e venda no Pólo e nas respectivas oficinas dos artesãos. Por exemplo, como refere um dos entrevistados:

(...) uma tentativa de explorar, recuperar a técnica para...como uma via, mesmo, de comercialização, vá, porque não? (...) [e.A2].

Mas esta questão não está clara na perspectiva dos entrevistados que a referiram. Se, por um lado, existem condições de formação profissional na freguesia, por outro, a resistência dos jovens a uma aprendizagem que vislumbra sem futuro, ou a idade avançada dos artesãos, são constrangimentos a considerar. Por exemplo, como se afirma aqui:

(...) podia-se tentar arranjar, eu na faço a mínima ideia, ou algum curso ou alguma coisa que desse pra aproveitar esta, esta vertente turística, não é, e eventualmente depois poderia dar para reintroduzir o esparto em Alte. Não sei, isto, isto são ideias que depois na prática não sei como é que resultariam, não é? Isto é tudo...de ideias, as ideias são muito bonitas só que depois aplicá-las é que é complicado (...) [e.B2].

De qualquer modo, nota-se alguma insistência na ideia de promoção e venda de manufactura de esparto no PME. Algo que é assumido também pelos responsáveis da administração local na freguesia, como se pode ler no seguinte excerto:

(...) Mas eu penso que será muito importante e eu até irei fazer a proposta, portanto, à dona (...) no sentido de ela nos fazer peças do mais variado possível em relação a todos os objectos que eram feitos e esses, aí, enquanto nós...temos que ficar sempre com um exemplar de cada. Pa ter em exposição e...e não se vende. Só os venderemos se tivermos mais do que um. (...) [e.C1].

A noção da dificuldade de produção de peças em esparto obrigaria a uma estratégia de promoção das mesmas, através da sua exposição no Pólo, como forma de estímulo para a sua produção e aquisição futuras.

Uma segunda área estratégica tem a ver com a dinamização do trabalho ao vivo dos artesãos no PME, ou ainda com o registo e a divulgação de testemunhos orais e visuais da sua actividade artesanal ou da sua prática social. O objectivo prende-se com a promoção visual e auditiva de um trabalho profissional em vias de extinção, fruto da sua descontextualização económica, social e cultural, nas sociedades modernas. Ao colocar os visitantes e turistas perante práticas sociais arcaicas, que lhes são alheias, estimular-se-ia o seu apelo romântico pela cultura popular e pelas suas virtualidades ambientais e coesões comunitárias. Daí, a ênfase de patrimonialização e musealização desta ideia, como veremos aqui:

(...) Se calhar fazer uma recolha de testemunhos, porque não para passar de vez em quando na...até pode ser um contador de histórias a explicar uma história relativamente ao esparto. Isso também a nível de imagem e de som seria importante fazer pró núcleo (...) [e.A2].

E também nesta narrativa:

(...) Ou, talvez, de vez em quando uma exposição, pessoas a trabalhar no esparto, coisas ao vivo... (...) [e.B3].

A noção de que as práticas sociais ao vivo estimulam a memória de outras práticas sociais, comuns a uma comunidade universal imaginada, está muito presente nos nossos entrevistados. Ao vivo, tendemos a acreditar na sua existência: sabemos quem faz as peças, vimos como são feitas, com que instrumentos, e reconhecemos a sua utilização na vida quotidiana. Uma vida que, apesar de não o ter sido, reconhecemos como nossa, no passado de nossos avós e antepassados. E que deve ser divulgada, apesar das dificuldades:

(...) Porque, pronto, se fosse numa situação que fosse compatível ou que houvesse essas actividade e que...por exemplo se produzisse mais, mais, mais esparto ou que desse por exemplo pra ter alguém que, se calhar, por exemplo, fosse trabalhar o esparto ali, a...seria muito interessante não é? Isso aí, isso sim. Isso seria...seria uma, seria uma, um grande, uma grande forma de desenvolver aquilo. Portanto, se nós tivéssemos alguém que trabalhasse o esparto em permanência ali naquele local, isso sim seria muito interessante. (...) [e.C1].

Finalmente, a terceira área proposta para a dinamização estratégica do Pólo aposta na organização de percursos de divulgação exterior do mesmo, ou, ainda, na itinerância do seu espólio museográfico. Com estas ideias, pretende-se desenvolver actividades de animação em torno do pequeno museu, tanto na aldeia como na freguesia, atraindo para isso novos ‘públicos’ que mostrem interesse em participar nas actividades encenadas a propósito. Assim, todos os locais de referência do esparto seriam activados, com práticas culturais dramatizadas

que permitissem encenar memórias e tradições passadas, já desaparecidas ou em vias disso, mas resultando como prática vivida no usufruto cultural corrente. Procurar as esparteiras, onde o esparto cresce e colher o esparto no campo, como forma de o preservar; colocar o esparto a demolhar na ribeira de Alte, para que se possa verificar o seu tratamento e se possa, depois, pisá-lo são algumas das ideias a desenvolver. Práticas que seriam consumidas como tradição e cultura rural. Vejamos o que nos dizem os nossos interlocutores. Por exemplo este, a propósito de pisar o esparto:

(...) eventualmente fosse dada a possibilidade de pisar o esparto e ter um pisadouro lá activado sempre que fosse interessante em termos de um grupo ou de animação (...) [e.A1].

Portanto, de modo a servir as visitas de grupo ao Pólo Museológico ou a possibilitar actividades pedagógicas ou culturais às escolas, seria fundamental dinamizar alguns locais, na aldeia. Ao patrimonializar a aldeia, tornando-a num museu encenado para viver, esta permitiria que os visitantes experienciassem essas práticas, como se vivessem culturas alheias ou culturas passadas. Em vez de se aguardar que as pessoas procurem o museu, seria este que se alargaria ao espaço social da aldeia e da freguesia, como se refere aqui:

(...) E eu acho que a filosofia hoje se calhar seria um bocado também ao contrário. Tem que ser os pólos e os museus também a irem ao encontro das pessoas. Isso a nível da educação e de, até, dos jovens nas escolas, que achava interessante (...) [e.A2].

Como estratégia de divulgação do PME, os técnicos de turismo chegaram a contactar agências de viagem, que organizam percursos turísticos no meio rural, para que integrassem os percursos do Pólo na sua carteira de propostas. Essas negociações nunca foram concretizadas, devido a razões económicas. Na verdade, as empresas só agenciam estes percursos quando obtêm, da parte das instituições públicas, alguns benefícios económicos ou fiscais. Além disso, preferem utilizar a informação e o conhecimento disponibilizado em folhetos, livros e outros suportes promocionais, como forma de organizarem percursos da sua autoria, à revelia do interesse público de instituições e equipamentos, como é o caso do PME. Como afirma uma entrevistada, a propósito disto:

(...) e depois isso acabou por...fez-se ainda trabalho, trabalho de terreno e foi-se falar com uma série de agências e tudo o mais, mas isso acabou por ficar em, em águas de bacalhau. (...) [e.B2].

Hoje, o PME organiza os seus próprios percursos na aldeia, quando para isso é solicitado, normalmente por escolas ou grupos de visitantes organizados, como é o caso de grupos de idosos em turismo sénior, por exemplo.

6.2.4. *Construção da identidade e da memória social local*

No desenvolvimento do nosso estudo, quisemos saber se os nossos entrevistados consideravam o esparto como um traço característico da freguesia de Alte e, portanto, se aceitavam o PME como representativo da memória local. Analisemos o último quadro deste ponto (Quadro X), para desenvolvermos a nossa interpretação.

Quadro X
Representatividade do Pólo Museológico do Esparto, na memória local

INDICADORES DE SÍNTESE	Nº UNIDADES SENTIDO	Nº ENTREVISTAS
O Pólo representa a mais importante actividade económica do povo de Alte (4.1./4.2./4.5.)	34	7
O esparto não identifica a freguesia no seu todo/há outras actividades de importância (4.3./4.4.)	10	5
TOTAL	44	

Todos os entrevistados, excepto um, consideram que o esparto consubstanciou a mais importante actividade económica da freguesia de Alte. Falamos de uma actividade económica enraizada historicamente na freguesia, devido à presença de esparto espontâneo nos seus terrenos de calcário do barrocal e que era colhido e tratado já no século XIV, como referimos atrás (I. Raposo, 1995). Para os nossos inquiridos, o esparto permite desenvolver um traço característico da economia local, o qual se propagou ao longo da Idade Média e na Época Contemporânea, tendo assumido o seu apogeu na primeira metade do século passado. Nessa época, Alte contava com um número elevado de armazéns e pequenas empresas manufactureiras de esparto, muito dele já importado de Marrocos e de Espanha. Como vimos (I. Raposo, 1995), muitos dos pequenos agricultores e camponeses sem terra que arrendavam terras de morgadio, dedicavam o seu tempo ao trabalho da ‘obra’ de esparto. Faziam, sobretudo, a confecção de baraço ou baracinha, um enrolado de ‘fervas’⁴⁹ de esparto, previamente demolhado e pisado. Esse baraço era entregue nos armazéns da aldeia, como estrutura para a manufactura de objectos da indústria, sobretudo para a confecção de sacos de rede para transporte de rolhas ou de triturado de cortiça. Para além deste produto fundamental, os baraços serviam ainda para a confecção de barbilhos⁵⁰, cedoiras⁵¹, tapetes, entre outros objectos. O esparto simples⁵² permitia a confecção de tapetes, de alcofas para transporte de materiais de construção ou de produtos agrícolas, enfim, de uma diversidade de muitos outros

⁴⁹ Fios ou fibras.

⁵⁰ Protecções para a boca do gado cavalar.

⁵¹ Bases para suportar superfícies quentes.

⁵² Que não é sujeito ao processo de curtimento e maçada.

objectos de consumo rural (I. Raposo, 1995). O que nos dizem os entrevistados a propósito?

Um exemplo:

(...) O esparto já não tanto, teve uma incidência maior ali em Alte do que teve em outras freguesias, portanto, do ponto de vista de especificidade, se calhar o esparto a...faz todo o sentido (...) [e.A1].

A ideia, que já referimos anteriormente, a propósito do plano museológico para o concelho de Loulé, está bem expressa neste extracto. Ou seja, pretendia-se que as especificidades das freguesias fossem respeitadas aquando da criação de pólos museológicos no território concelhio. Este pressuposto evitaria a repetição temática de pequenos museus locais no concelho e permitiria a conjugação da sua diversidade cultural.

É raro encontrar na aldeia de Alte, ou na freguesia, alguém que não conheça a planta, ou que não a tivesse trabalhado como matéria-prima, nas últimas três gerações de avós, filhos e netos. Há sempre uma história para contar, ou uma peça para mostrar ou uma técnica para demonstrar. Nesse sentido vão também os nossos entrevistados:

(...) quase toda a gente trabalhava com o esparto ou participava nalguma, nalguma forma... (...) [e.B3].

Os protagonistas ouvidos consideram que o esparto dava emprego a muita gente, tanto na aldeia como na freguesia. E constituía, depois da agricultura, enquanto actividade económica tradicional e estruturante da freguesia, a sua mais importante manufactura industrial. Como se refere aqui:

(...) Mas, mas, de facto eu acho que se identifica por que aa...se calhar era a actividade que aqui, onde havia mais pessoas empregadas era na actividade do esparto. (...) [e.B4].

Por causa do esparto, tinham lugar permanentes quezílias entre a autoridade municipal, sedeadada em Loulé, e a freguesia. A documentação histórica, designadamente as *Actas das Vereações de Loulé*, da Câmara Municipal de Loulé (1984), dá notícia das posturas que a Câmara impunha à freguesia de Alte, com vista a que o esparto não fosse colhido antes do tempo. E ainda das reivindicações dos camponeses de Alte, por melhores preços na venda de produtos de esparto. E também do abandono de alguns vereadores altenses da Câmara, em protesto contra as presumidas perseguições do município aos camponeses da freguesia, já no século XX (I. Raposo, 1995). A freguesia marcava, assim, a sua identidade e autonomia perante um órgão alheio e externo sem qualquer sentido de coesão comunitária, que queria impor a administração nos seus territórios (Espírito Santo, 1999). Para além deste conflito, o esparto entretecia também uma luta de classes, endémica na freguesia, entre os camponeses e os comerciantes da manufactura de esparto, intermediários entre a planta que forneciam e a obra que vendiam para Loulé, ou que exportavam para Lisboa ou para a Europa. Para alguns

dos nossos entrevistados, não se pretendia atenuar estas diferenças e conflitos sociais, mas sim documentar uma história que foi marcada pela presença de vários papéis sociais e económicos na freguesia. Isso é visível no seguinte excerto:

(...) E até que os ricos também são precisos, os comerciantes são precisos, isto agora a gente na pode aa... Todos são precisos, os comerciantes, pronto, aa...faziam a troca...de mantimentos na é verdade, comida, com o esparto que levavam e por sua vez eles vendiam o esparto por outros lados né, quer dizer, eram os intermediários, eh, eh [ri-se]. (...) Então, claro, tinham a sua função. (...) [e.A3].

Aquando da montagem do Pólo, os elementos mais desfavorecidos da população manifestaram muita resistência à escolha do esparto como memória da aldeia. Esse tempo trazia lembranças de miséria, de fome, de dificuldades financeiras, de ausência de direitos, que não queriam lembrar. Como sabemos, as sociedades têm tendência a rejeitar as memórias consideradas negativas, ou as que deixam marcas profundas para o futuro (Fentress & Wickham, 1994). A participação da população na definição do PME permitiu ultrapassar esta resistência, bem acompanhada pela influência evidente de alguns intelectuais, artistas e líderes locais e de alguns técnicos externos que detinham uma certa quota de poder, já que representavam a legitimidade da autoridade municipal no projecto. Uma das justificações está no facto de o PME representar uma homenagem à mulher trabalhadora do esparto, como está patente nesta narrativa:

(...) Há, quem uma vez disse...que nós estávamos a enaltecer...a escravatura, a miséria, não é? Oh pá, pronto, sim senhor, a gente sabe que as aldeias, Alte era uma aldeia pobre, era uma aldeia que tinha alguns gajos ricos, não é, tinha precisamente os comerciantes aa...e tinha os outros que trabalhavam na agricultura e que, realmente, nas horas vagas, não é, portanto, trabalhavam no esparto para puderem ganhar mais dinheiro não é. Não é? (...) [e.A3].

A escolha da actividade económica e cultural do esparto, como suporte temático do PME, pode denotar ainda alguma noção exclusivista, socialmente aceite, de que o esparto determinou o desenvolvimento económico de Alte. E que, como tal, deveria ser consagrado como factor promocional da aldeia. Vejamos uma das opiniões:

(...) até porque a própria planta do esparto é dali, não é? É uma coisa que é extraída da própria zona, não é? (...) [e. A2].

Na verdade, existe identificação da população, sobretudo da aldeia de Alte, com as memórias do trabalho do esparto e com toda a iconografia ou artefactos que se lhe associam no Pólo. O facto de a aldeia sofrer, desde os princípios do século XX, um processo permanente de patrimonialização acelerada, de pendores políticos e culturais diferenciados,

mas sempre presentes, leva a que este tipo de práticas se torne socialmente aceite como tradição e prática corrente e legitimada. Daí que seja possível ouvir isto:

(...) Normalmente não temos muitos visitantes aqui da aldeia nem da freguesia que vão lá à Casa Memória. São poucos, mas as pessoas que vão conhecem as pessoas que estão nas fotografias e depois falam, sempre falam alguma coisa daquela altura, o qu' é que faziam como é que faziam, que dava muito trabalho, depois vão contando algumas histórias sobre aquela época. (...) [e.B3].

A ideia de um pólo museológico ligado à actividade económica do esparto assentava numa visão integrada, na qual o esparto funcionaria como o estimulador de outras vertentes económicas e culturais, as quais se conjugariam no processo de desenvolvimento da freguesia, como nos refere um dos entrevistados:

(...) Porque o esparto iria dar precisamente à...àquilo que nós pretendíamos, que era a música, as tradições orais, o namoro, enfim, a conversa e muitas das vezes talvez os bailes ali (...) nos Pisadoiros ou noutro lado qualquer, né. Quer dizer, portanto, seria o ponto de convívio e que realmente era uma homenagem à mulher trabalhadora. (...) [e.A3].

Apesar do que temos vindo a dizer, não é despiciendo o facto de cinco dos entrevistados também referirem que o tema do PME poderia ser outro. Todo o tipo de entrevistados refere esta possibilidade, e muitas outras áreas são citadas, como a agricultura, a latoaria, o vestuário e a música tradicional. São áreas que os entrevistados consideram relevantes na história da freguesia e que tiveram um peso económico ou cultural determinante. E, sobretudo, porque seria possível constituir um acervo de documentos e peças, que fosse representativo desses temas. Como estas áreas são comuns a outras freguesias e regiões, elas são postas de lado, por não apresentarem 'genuinidade' ou 'autenticidade', por não determinarem traços culturais endémicos da freguesia. Por outro lado, a tentativa de misturar várias componentes temáticas no pólo tornaria superficial a abordagem do esparto, ou não destacaria nenhuma relevância contrastante com museus de outras freguesias.

Convém, ainda, destacar as diferenças consideradas identitárias entre a aldeia-sede e o resto do território da freguesia. O facto de a freguesia se estender por terrenos característicos do barrocal, da beira-serra e da serra, origina diversidade ecológica e cultural. E a actividade económica disso depende. Por essa razão, um dos entrevistados salienta o facto de o Pólo não ser representativo da totalidade da freguesia. Para ele, o Pólo representa, isso sim, a história da aldeia, mas considera que esta é muito diferente dos vários montes e aldeias do seu espaço social⁵³. Ouçamo-lo:

⁵³ Este entrevistado é originário e habita numa das aldeias da área serrana da freguesia.

(...) Porque nós temos várias vertentes. Temos o...a vertente do mel, temos a vertente da...do...de uma forte produção de cortiça, de aguardente de medronho, em que se podia ter uma caldeira, uma coisa qualquer. (...) [e.C1].

São aqui referidas várias actividades económicas, ainda presentes na vida da freguesia, sobretudo na sua área serrana. Esta opinião pode derivar do facto deste entrevistado habitar nessa área e deter uma visão mais marcada pelo peso cultural das comunidades da serra. Mas também indica que as suas responsabilidades, na administração da Junta de Freguesia, obrigam-no a ter uma visão mais defensora da diversidade territorial. É, por isso, que, apesar de achar haver muitas outras alternativas temáticas ao PME, ele considera a sua pertinência em termos culturais, dizendo:

(...) No entanto, eu penso que aquele Pólo Museológico tá mais vocacionado pró esparto que era a actividade intrínseca ou mais que se marcava dentro de Alte, derivado à actividade que era desenvolvida em torno da ribeira, etc. (...) [e.C1].

6.3. Dimensões da memória social comunitária

6.3.1. Rituais de identificação e de coesão comunitária

Como vimos, no processo de construção da Casa Memória e em particular na criação do Pólo, esteve presente uma perspectiva integradora de desenvolvimento comunitário, a qual pretendia fazer do projecto um mecanismo catalisador de outras áreas económicas e culturais. Por outro lado, foi visível a noção de museu como recurso educativo, cultural e económico, que deveria estar ao serviço da população, promovendo os seus saberes, a sua gastronomia, o seu artesanato. Passemos agora a tentar perceber quais as dimensões da memória social presentes nos nossos interlocutores, que representam as várias tipologias de pessoas envolvidas no processo: museólogos, técnicos de turismo, autarcas. Principiemos, então, por analisar as memórias sociais que determinaram estas perspectivas. Para isso, será aconselhável ler interpretativamente o quadro que se segue:

Quadro XI**Dimensão cultural da memória social do esparto**

INDICADORES DE SÍNTESE	Nº UNIDADES SENTIDO	Nº ENTREVISTAS
O trabalho de esparto identifica a economia no barrocal (1.1./1.2./1.4./1.5.)	5	2
A vida actual modificou a função do artesanato e torna difícil a sua reabilitação (1.3./1.13./1.14./1.15.)	13	4
A memória do passado é relevante e não pode nem deve ser esquecida (1.6./1.7./1.11.)	33	8
As memórias mais desagradáveis são valorizadas mas escondidas/banalizadas como práticas (1.8./1.9./1.10./1.12./1.16.)	13	3
TOTAL	64	

Como podemos ver, todos os inquiridos consideram que a memória do passado é relevante e não pode ser, de modo algum, esquecida. Esta concepção estrutura-se em torno de três grandes grupos de enunciação de unidades de sentido. Primeiro, a noção de que cada território tem o seu próprio passado, que não é igual a nenhum outro. Como tal ele não deve ser esquecido, pois identifica o seu espaço social e as pessoas que nele habitam. São os membros das comunidades territoriais que constroem, sucessivamente, o seu percurso, negociando estrategicamente os seus valores e identidades, à medida das forças sociais em presença. Ora, esse passado é único e única é a memória das pessoas que assim a construíram. Os nossos interlocutores são claros a este propósito. Dizem que o património construído é único e que isso identifica cada território do ponto de vista histórico, o que se deve valorizar. Como se afirma aqui:

(...) Se queremos passar uma esponja sobre tudo, tudo bem...também é possível ir por aí...embora eu ache que essa não é a prática, pelo menos assumida...de praticamente ninguém (...) [e.A1].

Afirmam, ainda, que os períodos da história de cada povo devem ser preservados, porque fazem parte integrante da memória pessoal e social do povo da aldeia e da freguesia, como neste excerto se assegura:

(...) eu acho que...a história tem que se, tem que se...tem que se guardar não é, e tem que se contar de gerações em gerações. Eu acho que é muito importante. (...) [e.B4].

A ideia do museu como guardião da história e como transmissor de memória está muito patente na representação de museólogos e de técnicos. Olhando para um presente de instabilidade social e cultural e para um futuro mais ameaçador das coesões e identidades culturais específicas, só o passado conhecido parece constituir esse ancoradouro seguro e identificador da memória social local. Parece que o futuro depende do passado que se conhece e se interpreta, num jogo permanente de estratégias identitárias. A construção do futuro,

dizem os nossos entrevistados, dependerá desse conhecimento de como se foi construindo o passado. Também a noção de que a memória social negativa é a principal catalisadora das mudanças sociais, pode estar presente nas narrativas que ouvimos. Como diria o poeta, a necessidade aguça o engenho. E para o engenho e a arte, os tempos difíceis seriam estimulantes. Como aqui se afirma:

(...) Bom, quer dizer, mas no fundo, no fundo não é a riqueza, não é a riqueza, no meu entender, não sei se terei certo ou errado, não é a riqueza, não é o bem estar, não é a fartura que faz criar as coisas ou que faz criar as artes ou que faz criar a literatura ou que faz criar outra coisa qualquer. É sim, muitas das vezes, as dificuldades que se tem (...) [e.A3].

Esta visão justificaria, como se disse atrás, a escolha da actividade económica do esparto como a matéria cultural do PME, em termos da memória social da freguesia de Alte.

Um segundo grupo de unidades de sentido respeita à relevância atribuída ao reconhecimento dos valores culturais de cada comunidade. Só assim se poderia identificar especificidades culturais e memórias sociais comunitárias. Os entrevistados declaram que os valores culturais são apanágio de tradição, de cultura, que lhes dão saudade, que lhes trazem boas ou más lembranças, mas que estas são sempre reconhecidas no confronto com os outros. E criticam a banalização massificada das tradições, a ausência dos rituais de coesão e de repetição das identidades. Por exemplo, como neste excerto que pode ler:

(...) a pessoa quando está ligada àquilo [*refere-se ao museu*] acha aquilo um...quando falo das coisas da minha avó e da minha juventude, aquilo dá-me um...dá-me um gozo interno, uma coisa, uma vivência e uma saudade que, principalmente quando nós sabemos que essas pessoas já faleceram (...) [e.B1].

A tradição, como ritual de repetição da coesão familiar, comunitária ou social, parece assumir muita importância nestas representações sociais. O pequeno museu local surge como aglutinador dessa memória social que se partilha com os outros, mas que identifica, em primeiro lugar, nós próprios. E essa identificação deve ser transmitida para as gerações vindouras, para os filhos, que darão continuidade à memória social local, reconfigurada em novas estratégias intra e intercomunitárias.

Um terceiro grupo de unidades de sentido aposta na divulgação dos traços da memória social, que são identificadores e valorizadores da comunidade. São esses traços que se jogam no processo de negociação estratégica da identidade e, por isso, eles devem ser valorizados, transmitidos e reconhecidos como tal, no presente e no futuro. Falamos de técnicas, como a do esparto, por exemplo, que devem perdurar no tempo. Como nos diz um interlocutor:

[*sobre a importância da memória social*] (...) eu acho que a importância é sempre o facto de não se perder no tempo, portanto, esse tipo de conhecimentos. (...) [e.A2].

A defesa da preservação da técnica como memória social é muito evidente no caso presente. Ao invés, critica-se a modificação ou a perda dessas técnicas e estéticas populares, como no caso das peças em esparto. Por exemplo, como se afirma neste extracto:

[*sobre a preservação da memória social*] (...) eu acho que sim, porque qualquer dia isto descaracteriza-se de tal maneira que tudo o que era nosso, nosso mesmo, perde-se. (...) [e.B2].

A noção da morte dos mais velhos, conservadores das técnicas tradicionais mais arcaicas, acarreta a noção do desaparecimento inexorável desses valores culturais, presentes na memória social. Isto está bem documentado noutro eixo da dimensão cultural da memória do esparto. Metade dos nossos entrevistados afirma, claramente, que a vida actual modificou a função do artesanato e que isso torna difícil a sua reabilitação. Nas sociedades agrárias, os artefactos mantinham uma função utilitária no desenvolvimento das actividades económicas e sociais. As alcofas de esparto serviam para carregar pedras, areia ou argila para a construção das casas. Os tapetes aqueciam o chão de terra batida dos quartos. Os sacos de rede de barço permitiam transportar produtos agrícolas ou industriais. A modernidade trouxe novos materiais, baseados no petróleo, e novas funções aos objectos tradicionais. Sem uma prática social rural, os artefactos rurais deixaram de fazer sentido. Hoje, funcionam como objectos decorativos, inventados pelas populações urbanas como mecanismo romântico de regresso à comunidade-perdida. Muitas vezes, os artesãos souberam adaptar-se a estes novos tempos. Por um lado, precisavam de adequar o seu produto aos novos tempos comerciais. Por outro, os seus descendentes deixaram de valorizar os artefactos, enquanto trabalho profissional socialmente reconhecido, passando a valorizá-lo mais como produto cultural para comunidades e sociedades exógenas. Para este conjunto de factores contribuiu a visão de cultura pública do estado e da administração local, que deram ao artesanato o estatuto identitário das culturas arcaicas e tradicionais do país e das regiões, promovidas como a verdadeira, a genuína identidade nacional. Ora, hoje, esses objectos artesanais acabam por cair no limbo da peça museológica, para ser mostrada e apreciada como objecto de consumo cultural, nos espaços de museus e galerias. E é questionada a sua valorização enquanto produto económico rentável. Vejamos o que se diz aqui:

(...) E penso que derivado, se calhar, à baixa rentabilidade qu'isso poderá ter, pronto, como se pensarmos só no aspecto lucrativo, se calhar não chegamos lá. (...) [e.C1].

Se, antigamente, o trabalho artesanal consistia num complemento da actividade agrícola das sociedades rurais, tanto a nível económico como a nível de dependência social, hoje, a sua progressiva desestruturação funcional deixa-o periclitante e à beira do precipício.

Por isso, parece natural que se aponte a ausência de futuro do artesanato, como se refere nesta passagem de uma das entrevistas:

(...) Não. Eu acho que vai ser mesmo uma coisa só pra museus daqui prá frente. (...). [*só se poderá manter enquanto*] memória. Eu acho que sim. Eu acho que sim, porque as pessoas não têm interesse nenhum em fazer, em desenvolver este tipo de coisas. (...) [e.B4].

A idade avançada dos artesãos, e no caso vertente os do esparto, e a fraca adesão dos jovens a esta prática profissional e cultural, resultante da modernidade das sociedades de consumo atomizado, originam uma crise substancial no percurso desta arte de fazer quotidiano. Uma das soluções apontadas para obviar a este desenlace fatal, como vimos, é a sua transmutação em objecto de consumo cultural, nos museus, nas galerias, nas pequenas oficinas artesanais, nos quais o turista se deleita e adquire o seu espelho de confronto cultural. De acordo com os nossos interlocutores, essa solução não vinga sem o apoio dos serviços públicos, quer seja do estado, quer seja da administração local, em particular das câmaras municipais. Em geral, este papel de apoio e de estímulo cultural é identificado com um dever. O de preservar e defender a ‘tradição’, a ‘cultura’, a ‘identidade’ local. Aquilo que identifica a comunidade perante os outros. Nas juntas de freguesia, não parece ser politicamente correcto pensar de outra forma. Temos esse caso aqui, também:

(...) Portanto, terá que se sensibilizar a nível do gosto por aquilo e no sentido de um pouco do lazer, pronto, misturado com uma pequena compensação. Aí, penso que se calhar será possível. (...) [e.C1].

A função da autarquia local passaria pelo apoio e estímulo cultural, mas também pela atribuição de um valor económico ao trabalho artesanal. No caso presente do esparto, a sua produção só sobreviveria com uma compensação monetária, que cobrisse o valor cultural que não é possível atingir com a sua produção económica. Por causa da escassez de matéria-prima, dos elevados custos de tempo de mão-de-obra e do seu inferior valor como bem cultural.

6.3.2. *Memórias pessoais na construção da memória comunitária*

Parece-nos útil ver, agora, como se estruturam as memórias pessoais do esparto na vida dos nossos interlocutores. Para isso, socorramo-nos do quadro que se apresenta:

Quadro XII

Dimensão pessoal da memória social do esparto

INDICADORES DE SÍNTESE	Nº UNIDADES SENTIDO	Nº ENTREVISTAS
Conheciam o esparto como toda a gente do barrocal (2.1/2.3.)	15	5
A família trabalhava o esparto (2.2)	4	2
Só conheceram o esparto no Pólo Museológico (2.4./2.5.)	17	3
TOTAL	36	

Em geral, os habitantes do barrocal do Algarve, no qual o esparto nasce e cresce como planta espontânea, conheciam o trabalho dos artesãos do esparto. Mesmo os habitantes do litoral, sobretudo os do concelho de Loulé, eram conhecedores das peças de esparto que se vendiam nas feiras e mercados e abasteciam muitas das casas e do pequeno comércio da região. Por isso, não é de estranhar que cinco dos nossos entrevistados manifestem que já conheciam a planta e o trabalho artesanal de que é matéria-prima. Todos eles nasceram, habitam ou têm origens nas freguesias rurais do concelho de Loulé, em maioria na de Alte. O seu conhecimento é diferenciado. Ouçamos o que narram, dessas memórias pessoais. Por exemplo:

[saber que peças de esparto conhecia] (...) o vasilhame, as alcofas, os alcofões em esparto são cinco vezes, não sei agora aqui quantificar, mais rijos e com maior durabilidade do que uma alcofa de palma para apanhar alfarrobas, azeitonas (...) [e.A1].

E outro:

(...) E...pronto, isso, eu habituei-me a conviver com isso, com...portanto, desde...desde miúdo. (...) [e.C1].

E, ainda, outro tipo de conhecimento:

[sobre as memórias pessoais do esparto] (...) Não. Não, não é nada de novo pra mim, porque eu tenho sessenta e seis anos e na altura da minha juventude, da minha meninice quando ia à escola, eu via as mulheres pisarem, ouvia o barulho e...e...e via pronto. (...) [e.A3].

Mas também o conhecimento de quem está longe, mas regressa sazonalmente às origens:

(...) Essa dimensão *[refere-se ao processo de trabalho do esparto]* não, desconhecia um bocado, nunca, embora, portanto, eu lembro-me de ver mais esparto, coisas feitas de esparto, os próprios estabelecimentos, as mercearias, aquelas pequenas lojas que eles tinham em Alte (...) eu lembro-me de ver coisas feitas de esparto. (...) [e.A2].

E há quem nos relate as memórias dos tempos em que o esparto soçobra perante os produtos *standardizados* da modernidade, agora eleitos utensilagem imprescindível nas sociedades rurais:

(...) É claro que essas coisas já passaram não é? Essas...a seguir ao esparto, eu lembro-me disso, não é, a decadência do esparto, foi quando apareceu o cairo, ou...ou contemporâneo ao esparto havia a pita, não é? A pita e depois então dessas duas matérias-primas apareceu outra, que foi o cairo. E esse, o cairo, foi...foi destruído, quer dizer pronto, fez com que essa...essa outra indústria se...se pode assim chamar também caísse em desuso, não é. Como depois apareceu o nylon, né verdade, e fez cair todas as outras anteriores né? (...) [e.A3].

De entre os entrevistados que têm memória do esparto, dois deles afirmam mesmo que os seus familiares trabalhavam a planta. Executavam peças em esparto natural e em esparto tratado, que serviam para utilização na sua vida quotidiana, assente nos trabalhos agrícolas, na pecuária ou em produções agro-alimentares. Como é patente neste extracto:

(...) mas o meu pai, o meu pai fazia empreita e fazia (...) em esparto, alcofas, alcofões, capachos em esparto...que apanhava no barrocal e nunca foi coisas para vender, pronto, era para utilizar na apanha dos frutos, para pôr lá na casa (...) [e.A1].

Ou ainda neste:

[*sobre as memórias do esparto*] (...) Sim, é da minha vivência, porque, por exemplo, a minha avó fazia...trabalhava o esparto e a minha mãe também. Portanto, isto há se calhar vinte anos atrás. (...) [e.C1].

Muitos dos interlocutores sabem descrever técnicas e utensílios usados na confecção de manufactura de esparto, ou ainda as peças e a sua funcionalidade. E conhecem a sua contextualização económica e social.

Contudo, três dos nossos interlocutores não conheciam o esparto antes da concretização do projecto de criação da CMA e da implantação do PME. São as três entrevistadas mais novas. Duas delas não nasceram na freguesia. São filhas de emigrantes, regressados da Europa às suas terras de origem, no barrocal do concelho de Loulé. Hoje, ambas habitam na freguesia, uma delas na aldeia de Alte. O seu conhecimento advém da formação que fizeram no curso de ‘Turismo Ambiental e Rural’ na escola profissional da aldeia. O que nos diz, a propósito, uma delas?

[*sobre a memória do esparto*] (...) Não, por acaso não, não conhecia. (...) Quer dizer, ouvia falar mas não tinha assim... (...) eu vim para cá aos 10 anos de idade, eu tive na Alemanha e então não, não apanhei esse tempo do esparto... (...) só comecei a ouvir mais falar no esparto desde que...desde que estou na Casa Memória... (...) [e.B3].

E a outra?

[saber se tinha conhecimento do esparto] (...) Não. (...) Só comecei a conhecer quando eu...quando fiz a PAP [refere-se à Prova de Aptidão Profissional da escola profissional que frequentou]. (...) [e.B4].

A terceira vem da sede do concelho, apesar de ter origens rurais. O seu conhecimento é-lhe dado pelo estágio que realizou, na Câmara de Loulé, aquando do seu curso superior na área do turismo, como podemos comprovar aqui:

(...) a mim coube-me a freguesia de Alte se não estou em erro...e Salir. Portanto nós andámos a fazer trabalho de campo e nessa altura...se bem que eu já tinha ouvido falar do esparto, sabia que, pronto, paralelamente com a palma e com o sisal e não sei quê... (...) [e.B2].

Estas memórias pessoais parecem-nos ter sido determinantes para o processo da Casa Memória de Alte. Relembro que, dos entrevistados, três deles participaram activamente na concepção e gestão do processo de instalação da CMA e do seu respectivo Pólo Museológico. São de diversas formações, mas trabalharam enquanto museólogos (A1, A2 e A3). Outros dois são técnicos superiores da Câmara de Loulé, na Divisão de Turismo, e possuem funções de coordenação na CMA, sobretudo no seu posto de turismo municipal (B1 e B2), apesar deste último ter inicialmente desempenhado funções de técnico do posto de turismo da CMA. Outros dois têm formação de nível III,⁵⁴ como técnicos de turismo ambiental e rural, e são funcionários colocados na CMA, tendo funções de atendimento e de guias turísticos, por via da sua contratação pela Câmara Municipal de Loulé (B3 e B4). O restante entrevistado, é o actual presidente da Junta de Freguesia, que dirige o executivo da mesma, no seu segundo mandato, apesar de não desempenhar esse cargo na altura da criação da CMA (C1). Em termos globais, todos eles participaram activamente no processo de discussão que deu origem à criação do nosso objecto de estudo. Recordo que as associações locais, sobretudo as da aldeia-sede, estiveram envolvidas, de uma ou de outra forma, no processo de criação do projecto, como já vimos antes. No caso das associações e das comunidades dos montes da freguesia, elas próprias tiveram algum conhecimento, por meio do trabalho de recolha de peças e da criação e divulgação dos roteiros motorizados. Serve de exemplo o caso do entrevistado C1, já que, na altura, era dirigente associativo de uma colectividade serrana da freguesia de Alte.

Estes factores dão-nos alguma garantia, de uma certa homogeneidade de representação social sobre as memórias sociais e pessoais do esparto, enquanto motor do processo de criação da Casa Memória de Alte. Por isso, interessa-nos ver, agora, como se estabelece a coerência entre estas memórias e as representações sobre ‘identidade’ e ‘tradição’.

⁵⁴ Formação atribuída pela escola profissional, equivalente ao 12º ano de escolaridade.

6.3.3. Destradicionalização da identidade comunitária

Como se estabelecem as memórias da tradição? Como é que a tradição se faz perdurar no tempo por via da memória social das comunidades? Como é que a tradição se afirma nas identidades locais? Esperemos encontrar respostas para estas questões, a partir da interpretação dos dados da nossa investigação. Começemos por considerar o quadro das unidades de sentido respeitante a este ponto.

Quadro XIII

Memória social do esparto, identidade e tradição

INDICADORES DE SÍNTESE	Nº UNIDADES SENTIDO	Nº ENTREVISTAS
A tradição/património produz uma identidade e necessita ser reinventada (3.1./3.2./3.3./3.6./3.7./3.8.)	31	4
Os estrangeiros e as associações locais contribuem para a defesa do património (3.4./3.5.)	5	2
O artesanato está moribundo e só vinga como complemento de actividade ou com apoio público (3.9./3.10./3.11.)	7	1
TOTAL	43	

Do conjunto das unidades de sentido relativas a este aspecto, podemos relevar o indicador de síntese mais significativo – o que respeita à produção da identidade e à sua reinvenção – em dois eixos de análise. O primeiro é referente à construção da identidade através do património e da tradição. O segundo é relativo à reinvenção da tradição, enquanto produto cultural e turístico. Analisemos, separadamente, cada um deles.

Para os nossos entrevistados, o património cultural, sobretudo o património construído, constitui a marca de identidade de cada povo. A sua relevância é determinante para a consciência de cada comunidade, para se saber quais as suas origens, de onde se vem e para onde se vai. E é isso que identifica cada território em particular, no confronto identitário com os outros. Como refere um dos interlocutores:

(...) Eu, pra mim, acho que é, que é relevante, porque é isso que distingue Alte de outro sítio qualquer (...) [e.A1].

As sociedades rurais eram determinadas por ciclos naturais ligados à vida agrícola. Daí que cada prática social estivesse marcada por um determinado momento ritual, um tempo cíclico que se repetia eternamente. As sociedades tradicionais conjugavam espaço e tempo de forma coerente. Era o tempo da ervilha, o tempo de comer folar, ou de matar o galo, o tempo das colheitas e do lazer. Hoje, as sociedades modernas destradicionalizaram o calendário rural

e originaram a separação entre espaço e tempo. Esta separação, deu às sociedades modernas a condição da reflexividade, que permite olhar o passado como um momento que findou e que é diferente do presente (Giddens, 1998). Deste modo, são postas em causa as identidades, forjadas e negociadas ao longo dos séculos, nas sociedades tradicionais. Também na freguesia de Alte isso acontece. Como nos dizem aqui:

(...) Cada coisa tem o seu tempo e devia ter a sua tradição. E é isso que identifica as pessoas como algarvio, como português e orgulhoso das suas tradições e das suas coisas. (...) [e.B1].

Neste quadro de pensamento, é claro que o artesanato estará, assim, condenado a uma extinção, enquanto objecto funcional da actividade económica e social das sociedades rurais. Os artefactos de esparto também. Os nossos interlocutores colocam esse problema. E falam de variados constrangimentos: a matéria-prima que não se cuida nos terrenos próprios, ou que já não se importa dos países produtores; a ausência de artesãos que dominem a técnica, ou que são velhos demais para a inovação tecnológica que se propõe; a falta de comerciantes que queiram arriscar um confronto com outros produtos mais competitivos; a insensibilidade dos jovens para este tipo de trabalho; etc.

O processo sucessivo de destradicionalização coloca várias questões aos nossos interlocutores. Sem uma identidade visível, em determinados valores e práticas, a cultura da comunidade local pode tornar-se estandardizada e desaparecer na amálgama da modernidade, massificada e individualista. Segundo eles, os traços característicos estarão a perder-se, no meio de elementos estranhos importados das sociedades modernas, a ocidentalizar-se, sobretudo nas camadas mais jovens. Também as tradições estarão a banalizar-se, ou seja, perderam o seu carácter ritualizado e comemorativo cíclico, para serem uma vulgar repetição quotidiana. Como nos diz um dos entrevistados:

(...) todas aquelas coisas com que nós nos identificávamos e sabíamos: “Alte é característico por isto!” Qualquer dia torna-se tudo igual, quer dizer, não há nada característico, não há nada que...que seja realmente daquela, daquela aldeia. (...) [e.B2].

Também se acentua que os estrangeiros desempenharam um papel muito activo na defesa do património rural português. Sobretudo na área da construção e da arquitectura populares. As casas que compraram e reconstruíram terão tido efeito demonstrativo junto das comunidades rurais e peri-urbanas, que construíam segundo padrões arquitectónicos trazidos dos seus países de emigração. Este aspecto pode ter originado efeitos de mimetismo das comunidades locais perante os estrangeiros mais abastados, que recuperaram as suas casas a partir de modelos da arquitectura popular local. E também pode ter acrescentado justificação para a defesa do património local. Por exemplo, os povos de outros países que visitam a CMA

são dados como exemplo de mais tradicionalistas, tanto nos seus locais de origem como quando se deslocam a Portugal e consomem cá os bens culturais que lhes são proporcionados.

Também as associações locais são referidas como agentes importantes na construção das identidades locais. O seu papel na defesa e na divulgação de práticas significantes da aldeia e da freguesia é aceite e reconhecido, enquanto motor educativo e cultural, um recurso que deve ser aproveitado e estimulado. No caso presente, citem-se o trabalho do Grupo Folclórico da Casa do Povo de Alte, a desenvolver actividade desde 1938, e o grupo de música tradicional *Erva-Doce*, também da aldeia, a funcionar desde 1985.

A questão que se volta a colocar é, de novo, a seguinte: restará ao artesanato uma função de objecto museológico, produto cultural para as bolsas do consumo cultural e turístico?

[*sobre a importância da memória do esparto na freguesia*] (...) Bom, aa...seria importante, se calhar, por exemplo, uma vez que...toda essa actividade se calhar está perdida um pouco por todo o lado, se calhar seria muito importante se Alte conseguisse manter alguma tradição nesse tipo de matéria-prima, nesse tipo de material, nesse tipo de artesanato. (...) [e.C1].

As dificuldades são muitas, mesmo para quem dirige a freguesia:

(...) No entanto eu penso que isso não irá ser tarefa fácil, porque, de acordo com algumas conversas que tenho tido com pessoas que eram os maiores comerciantes da zona em esparto até há bem pouco tempo, se calhar já depois dessas fábricas de Alte terem fechado e depois disso tudo, na serra, ainda continua a existir alguma actividade em torno do esparto e actualmente está restringido praticamente a uma única pessoa. (...) [e.C1].

Existe a noção de que o artesanato está moribundo, e que só pode sobreviver como actividade complementar da economia agrícola, através do apoio público das entidades. Da parte das autoridades locais, que se sentem responsáveis pela dinamização das actividades económicas e pelo apoio aos valores culturais locais, surgem propostas e sugestões. Seria preciso sensibilizar os artesãos para que retomassem a actividade de manufactura de esparto, em condições diferentes de trabalho e de apoio social. O seu trabalho seria alvo de uma compensação monetária, que permitisse acrescentar valor ao seu trabalho profissional. A promoção da freguesia deveria integrar o artesanato como traço da sua identidade local, como uma marca de Alte. Este aspecto leva-nos ao outro eixo de análise, que veremos já de seguida.

Se o artesanato só pode sobreviver, apenas na base de uma renovação tecnológica e de um apoio financeiro das várias administrações do estado, então como vêm os informantes, esta questão? Parte-se do princípio de que da parte da população local, e em particular dos artesãos, existe uma sensibilidade maior para a defesa e promoção dos seus valores culturais.

Parece existir uma auto-identificação com as artes de fazer quotidianas que, em tempos, foram a sua forma de ganha-pão. Mas também é evidente a noção de uma estratégia de adequação e de mudança dos artesãos, aos novos tempos do consumo cultural do artesanato. Eles sabem que é preciso inovar e adequar o seu negócio ao tempo do turismo cultural massificado e ansioso de tradição e de cultura popular. A sua adesão a mecanismos de renovação, é uma estratégia de recomposição económica e cultural que permite, a cada um e à sua família na comunidade, resolver os problemas do seu espaço social limitado (Fragoso, 2002). Muitas vezes, essa perspectiva é dada pelo confronto cultural com os elementos da classe dominante, técnicos, artistas, intelectuais, líderes locais e autarcas. Estes trazem a inovação tecnológica da modernidade, para o mundo romantizado das sociedades rurais, e apresentam-na como uma das soluções dos problemas do mundo rural. Então, é preciso reinventar a tradição, encenar práticas culturais adequadas aos novos tempos da animação e do turismo. Não se estranhe o alargamento da patrimonialização dos objectos significativos das comunidades, artísticos, culturais e folclóricos. Uma nova identidade é construída, desta vez com o estímulo e a concordância de agentes externos à comunidade, aceites e reconhecidos pelo seu capital cultural e consequente poder social.

Os nossos entrevistados partem do pressuposto de que o património cultural, designadamente o artesanato, exerce uma atracção cultural muito forte junto do mercado turístico no Algarve. Por esse motivo, ele deve, e pode, ser usado como bem económico fundamental nas comunidades rurais. Para isso, haveria que inovar o artesanato de esparto, no campo do *design*, da inovação tecnológica, da comercialização e da promoção. Executar peças diferentes, modernas, que fossem atractivas para o consumidor jovem e moderno das urbes e do turismo cultural. Só assim se poderia mostrar aos artesãos que valeria a pena renovar a sua actividade económica. No fundo, realizar uma reinvenção da tradição:

(...) E se calhar era isso que era preciso: era reinventar um bocadito as coisas. Utilizar-se aquela matéria-prima mas reinventar-se um bocadito, porque assim, se calhar, já havia uma maior, um maior...escoamento. (...) [e.B2].

A rendibilidade económica do artesão é decisiva. Sem ela não será possível a renovação da actividade, mesmo que apenas complementar da sua actividade agrícola, pecuária ou agro-alimentar.

São dados alguns exemplos dos meios para alcançar a revitalização do artesanato de esparto. Todas as sugestões podem agrupar-se nas seguintes ideias-chave: sensibilizar criativos, *designers* e artesãos; apostar na modernidade dos objectos a executar; complementar a actividade com o trabalho já existente; associar a actividade a algumas

empresas de artesanato já existentes; produzir para o mercado turístico e cultural; e conceder apoio financeiro público aos artesãos. Esta última questão levanta problemas. Sobre tudo para quem gere a autarquia local. Como se refere aqui:

(...) Portanto, e isso é um bocado complicado, por exemplo, para uma autarquia ou uma situação como essa. Se fosse uma empresa, aa...pronto, é mais fácil conseguir alternativas para...para compensar isso. Pra nós será certamente um bocado difícil. (...) [e.C1].

Se a retraditionalização do artesanato de esparto passa por todas as ideias que acabámos de analisar, é seguro que a CMA desempenharia, nesse campo, o papel mais relevante. Por isso, parece-nos útil ver, de seguida, como se encara a musealização das memórias sociais do esparto, na perspectiva dos nossos interlocutores.

6.3.4. Objectificação cultural da memória comunitária

As memórias sociais podem ser preservadas e divulgadas. Uma das formas de o fazer é através do recurso a mecanismos de divulgação cultural, entre os quais pode colocar-se a criação de museus. Em qualquer uma das suas tipologias – ecomuseus, museus de sítio, museus comunitários – eles recorrem à cristalização das memórias sociais, por meio de estratégias de objectificação cultural e social. Uma das formas mais modernas é o recurso a instrumentos audiovisuais, como a fotografia, o vídeo e o registo sonoro digital. Os objectos são conservados e recuperados para um uso diferente. Da funcionalidade social, passam a ter um estatuto de coisa cultural.

Para começar a nossa análise, deste ponto, detenhamo-nos, então, nos dados do quadro seguinte:

Quadro XIV

Musealização da memória social do esparto

INDICADORES DE SÍNTESE	Nº UNIDADES SENTIDO	Nº ENTREVISTAS
A musealização identifica as raízes de um território e de uma população (4.1./4.2./4.5./4.7.)	8	3
A memória tem uma vertente cultural e outra vertente de atracção turística (4.3./4.6./4.8.)	8	3
Sem memória não há museu, de imagem e de som (4.4./4.9.)	5	3
TOTAL	21	

Como dissemos anteriormente, torna-se patente, para o conjunto dos nossos interlocutores, a perspectiva de que o museu se constrói a partir das memórias sociais das pessoas e das comunidades. Sem memória não há museu. Os museus seriam os repositórios da memória, que se deve dar a conhecer. Essa memória seria transposta para suportes de som e

de imagem para dar a conhecer aos outros, de forma atractiva e simples, as práticas sociais de cada comunidade.

O acto de musealização permite identificar as raízes de uma população e de um território. Por isso, o seu trabalho deve partir do contexto local, deve corresponder à compreensão analítica e cultural da população, para que esta se reconheça e identifique com a sua interpretação. Será preciso encontrar um ponto de equilíbrio, entre a memória social que se interpreta e os mecanismos de interpretação que se utilizam. Esta perspectiva – que os nossos entrevistados defendem – corresponde, *latu sensu*, à perspectiva cultural da nova museologia. Esta corrente científica assenta num trinómio coerente, que se opõe à velha visão da museologia, assente no edifício, na colecção e no público. Ao invés, a perspectiva da nova museologia defende a visão contrária: um território, uma população, um património (Raimundo, 2004). Um jogo de conceitos e de práticas que, no caso presente, se verifica pelas narrativas dos entrevistados. Por exemplo, considerar o PME como um pólo de interpretação do território da freguesia que se deve conhecer, percorrendo-o:

(...) não é um ponto em que as pessoas cheguem e fiquem a conhecer a actividade do esparto, é um ponto onde as pessoas se juntam para conhecer, para sair dali e conhecer a actividade do esparto, todas as actividades ligadas ao esparto. (...) [e.A1].

Mas a musealização só será eficaz se permitir o reconhecimento de quem o interpreta, e se mobilizar o interesse de quem o visita, como se diz aqui:

(...) tem que ser uma coisa para o visitante que chegue ali, que também se sinta atraído por aquilo que está ali não é (...) [e.A2].

E o visitante só se interessa se reconhecer legitimidade na presença das suas memórias. Se essas memórias são ténues, se há o perigo de se perderem os ligames sociais entre a comunidade, há que insistir no processo de transmissão social. Diz um entrevistado:

(...) penso que as pessoas actualmente estão tão dissociadas de tudo e mais alguma coisa que é fundamental as pessoas terem (...) aquela noção do que foi o passado (...) do que era antigamente, de como é que se fazia. (...) [e.B1].

No caso que nos interessa neste estudo, o do Pólo Museológico, os entrevistados são claros, ao distinguir duas vertentes da memória social presentes no processo de musealização. Por um lado, uma vertente cultural e, por outro, uma vertente económica. Por isso, o PME deve ser educativo e, ao mesmo tempo, atractivo para os visitantes. Por trás desta ideia, está a noção de que os produtos culturais devem concorrer com os bens económicos, ao mesmo nível. Se não são produtos de primeira necessidade, terão de se embrulhar numa promoção de

bem cultural identitário, imprescindível ao conhecimento e ao universalismo cultural. É isso que os visitantes próximos e que os turistas, dos vários países que nos visitam, querem e exigem. São as palavras dos nossos entrevistados que no-lo explicam:

(...) Eu acho que é fundamental existirem estes espaços, ali e noutros sítios em que poderiam ser recuperadas certas coisas, mas eu penso que actualmente já se faz muito, muito, muito, por isso, acho que, acho que já existe porque, porque também o turista está cada vez mais exigente. O turista não quer chegar a uma cidade ou a uma aldeia e ficar a olhar para as paredes. (...) [e.B1].

Todos os processos de musealização assentam numa representação social sobre a memória. Essa representação dá-nos uma perspectiva sobre a forma de a reinterpretar, à luz dos nossos conceitos actuais e das nossas posições de classe. Assim, será interessante vermos como surgem as reinterpretações da memória social, no âmbito do processo de reinvenção das memórias do esparto que consubstanciaram a criação da Casa Memória e do seu Pólo.

6.4. Reinterpretações da memória social comunitária

6.4.1. A reinvenção das memórias do esparto

Começamos por analisar o quadro das unidades de sentido acerca das representações sobre a musealização da memória social do esparto.

Quadro XV
Representações sobre museologia

INDICADORES DE SÍNTESE	Nº UNIDADES SENTIDO	Nº ENTREVISTAS
Os Pólos são formas de mostrar e praticar, de forma animada, as memórias e práticas do passado (1.1./1.2./1.3./1.4./1.5.)	6	1
Não acredito no apoio ao artesanato como factor cultural (1.6.)	1	1
TOTAL	7	

Apenas dois dos nossos entrevistados se referem a este aspecto. Um deles em profusão, pela sua condição de membro da equipa inicial de concepção do projecto. Ao olharmos para a enunciação mais detalhada das unidades de sentido, por ele produzidas, podemos encontrar várias ideias. O museu deve ser um repositório sistemático e integrador de determinadas práticas culturais, não esgota os seus recursos no edifício, mas alarga-se na sua área de abrangência e assume-se como um pólo catalisador, para estimular percursos de interpretação por todo o território da comunidade. Ele deve enriquecer a memória existente na comunidade, valorizando-a e reinterpretando-a, de forma a ser devolvida de forma educativa.

O museu deve funcionar, pois, como um recurso educativo e cultural, praticando formas de animação cultural, a partir da memória social.

Reencontramos, aqui, as visões da nova museologia, no campo das representações sociais sobre a memória social do esparto. Por um lado, a ideia de interpretar o território da comunidade através de passeios, percursos e visitas a toda a freguesia, apreciando paisagens, adquirindo artesanato, dormindo e comendo na comunidade. Uma forma de permitir um desenvolvimento comunitário harmonioso, equilibrado, integrado e endógeno. E, por outro, a ideia de constituir o museu como um recurso múltiplo. Desenvolver actividades educativas para e com a comunidade local, e destinadas também aos visitantes externos. Promover culturalmente os traços identitários da freguesia, numa arena cultural global que se massifica e se torna cada vez mais *standard*. Permitir melhorias económicas, através da criação de emprego local e da promoção do artesanato e dos produtos locais, junto dos visitantes exógenos. É claro que tudo isto se faz à conta de um processo contínuo de folclorização, transformando a aldeia, e a freguesia, num grande museu a céu aberto, no qual os mecanismos de procura e de oferta de bens culturais gerem os principais vectores de desenvolvimento. Estratégia que, como vimos, tem sido corrente na aldeia de Alte, desde há muito tempo, fenómeno comum a outras comunidades das sociedades rurais. Como nos diz, a propósito, um entrevistado:

(...) Mas, se possível, e no plano da animação, levar a que se pratique nesses locais isso que se praticou no passado, nem que seja em termos de animação para as pessoas perceberem como é que se fazia em termos de demonstração (...) [e.A1].

Mesmo que os responsáveis da administração local possam dizer que lhes parece difícil apoiar economicamente o artesanato como um bem cultural, mesmo assim, a comunidade encontrará estratégias para ultrapassar estas dúvidas.

6.4.2. *Estratégias de encenação ritual das memórias do esparto*

Quais as estratégias de musealização utilizadas no processo que temos vindo a analisar? O que defendem os nossos interlocutores, sobre as formas e os meios de encenar as memórias sociais da freguesia ligadas ao esparto? Analisemos o quadro seguinte.

Quadro XVI**Estratégias de musealização das memórias sociais do esparto**

INDICADORES DE SÍNTESE	Nº UNIDADES SENTIDO	Nº ENTREVISTAS
Reinventar/dramatizar as situações do esparto em toda a freguesia (2.1./2.2./2.3./2.4./2.9.)	11	3
Produzir suportes audiovisuais sobre a memória do esparto (2.5./2.6.)	3	2
Dar formação e criar empresa de esparto (2.7./2.8.)	8	2
TOTAL	22	

A maioria das unidades de sentido dá corpo a duas áreas de estratégias de musealização das memórias sociais do esparto. Uma primeira, que propõe a encenação de práticas de reinvenção e de dramatização do trabalho relativo ao esparto. A manufactura do esparto é o pretexto para percorrer a freguesia, em torno dos lugares e das práticas passadas dos artesãos do esparto. Uma das sugestões seria a visita às oficinas dos artesãos, de modo a observar a técnica, os instrumentos de trabalho e as peças executadas. Uma proposta mais arrojada, colocaria os visitantes e turistas a realizar as práticas do trabalho do esparto: demolhá-lo na ribeira, pisá-lo com uma maça de madeira sobre as pedras, torcê-lo entre as mãos. Por exemplo:

(...) pôr as pessoas a bater esparto num pisadouro, ou levá-los à ribeira a ir pôr o esparto a demolhar e ir ver como é que o esparto de lá sai ou...ou levar as pessoas a torcer aquilo e fazer baraço (...) [e.A1].

Tornar o visitante externo, um praticante efémero do trabalho do esparto, levá-lo-ia a aproximar-se do sentido de pertença de uma comunidade que, assim, se alarga e se torna reconhecida. É a visão da comunidade universal imaginada, a que não pertencemos, mas que julgamos nossa em qualquer parte do mundo.

A reinvenção da tradição do trabalho do esparto assume uma fisionomia mais evidente, quando olhamos para outras unidades de sentido. As imagens colhidas ou os registos sonoros efectuados da actividade do esparto, apesar de importantes como documento museográfico, não chegam. Há que apostar na realização de rituais de folclorização, mais coesos e participados. Daí a ideia da encenação das práticas passadas, transformadas no espectáculo cultural do presente. Porque não teatralizar o circuito do esparto na aldeia? Esta forma de folclorização, segundo os nossos entrevistados, funcionaria do seguinte modo. Ao longo do percurso do esparto, seriam colocadas figuras em tamanho natural, que imitassem pessoas no trabalho do esparto: a demolhar na ribeira, a pisar na Rua dos Pisadoiros, a torcer junto da Casa Memória. O visitante revivia uma prática antiga no presente, assistindo a uma encenação que lhe era facultada. A encenação poderia ter melhores efeitos se, em vez de figuras representativas, tivesse a participação do povo da freguesia. Dessa forma, para além

do espectáculo proporcionado ao visitante, o ritual permitiria à comunidade reforçar os seus laços de coesão e de socialização comemorativa, transmitindo de novo a sua arte de fazer. Como se refere, claramente, aqui:

(...) E aí já seria mais interessante porque as pessoas, isto, muitas das vezes são um bocado preguiçosas mentalmente e se não virem as coisas de vez em quando têm uma certa dificuldade em...em absorvê-las... (...) [e.B2].

A ideia experimental seria a de testar esta estratégia, de encenação musealizada, num evento importante na freguesia, talvez mesmo no dia 1º de Maio, um dos ex-libris da aldeia, um acontecimento cimentado como o dia comunitário por excelência (C. Sousa, 2000). Nesse dia, milhares de pessoas acorrem, de todo o Algarve e de muitos pontos do país, para assistir ao festival de folclore da aldeia, comer as refeições tradicionais e assistir à encenação de um ‘casamento tradicional com boda’. Tudo se passa nas ruas da aldeia e termina na Fonte Grande, emblema folclórico da terra, onde o espírito comunitário se manifesta, nas suas hierarquias e posições sociais. Como sabemos, o ritual comemorativo ganha força quando assente numa prática reconhecida e legitimada por todos. E todos colaborariam:

(...) Ou seja, mostrar assim e pôr pessoas a trabalhar nos sítios, nas várias...nas várias, nos vários sítios do esparto, pôr pessoas lá a trabalharem como faziam mesmo antigamente... (...) há muitas pessoas, se a gente pedisse às pessoas, as pessoas de certeza que não se importavam... (...) [e.B3].

Uma segunda área de estratégia aposta noutro sentido: na formação dos artesãos e na criação de emprego, no quadro do artesanato. Já vimos quais os constrangimentos que se colocam, à potencial recuperação de qualquer actividade artesanal nas sociedades rurais. Recordemo-los: envelhecimento dos artesãos; escassez de matéria-prima; desfuncionalidade dos objectos artesanais; desinteresse dos jovens pela prática; ausência de risco empresarial na área. Perante tal quadro, a acção dos agentes de desenvolvimento comunitário – associações de desenvolvimento, associações locais, autarquias e estado – tem vindo a apostar na formação profissional. A abordagem é diferenciada, de acordo com o papel de cada agente mas, regra geral, a aposta destina-se a um sector de mão-de-obra ainda activo, designadamente mulheres, mais sujeitas a situações de desemprego e a dificuldades económicas e sociais. O objectivo tem sido o de fornecer formação adequada a situações futuras de trabalho profissional autónomo, que pode passar pela constituição de postos de trabalho, individuais ou empresariais. Em várias freguesias do Algarve rural, o estado, as autarquias locais e as associações de desenvolvimento promoveram cursos e acções de formação para o auto-emprego. Algumas das empresas criadas, a partir dessa dinâmica, ainda hoje subsistem (Fragoso, 2002; Raimundo, 2006). Na freguesia de Alte, acontece o mesmo.

Vários cursos de conservação do património cultural foram realizados, com vista à futura criação de empresas na área do artesanato. Uma delas ainda se mantém, constituída exclusivamente por mulheres e que se dedica à produção de brinquedos em madeira, a *Da Torre*, assim designada por estar localizada no edifício da antiga Escola Primária da aldeia da Torre, a cerca de dois quilómetros da aldeia de Alte.

Ora, é natural que perante estas experiências conhecidas, a aposta na formação profissional continue a suscitar interesse nos nossos interlocutores. Parece-lhes claro que os artesãos não têm formação adequada, que lhes permita conceber e produzir objectos apropriados ao gosto da modernidade. Um gosto que é marcado pelo predomínio do gosto cultural da classe dominante, e que assenta não na funcionalidade do objecto mas no seu valor enquanto objecto estético (Bourdieu, 1996). Como se pode apreciar neste extracto:

(...) Quer dizer, sei lá, por isso é que eu digo, ele hoje não vai ter a função que tinha, é lógico, mas irá, poderá ter uma função artística ou artesanal que...pegar naquela matéria e...e pronto, e criar novas peças.
(...) [e.A3].

Para isso, haveria que produzir objectos mais evoluídos em *design* e modernidade, o que poderia ser feito através da formação profissional, e com a eventual criação de uma micro-empresa. Como nos dizem aqui:

(...) acho que o problema também do nosso artesanato, pra não se deixar morrer o nosso artesanato é, de facto, dar uma certa formação aos artesãos, acho que era importante, isso. E aí o esparto pode ser, aliás isso nem sequer tá explorado, não é? (...) [e.A2].

Interessa ver, de seguida, como reage a população da freguesia de Alte a estas ideias e práticas de musealização das memórias sociais, ligadas ao esparto. Avancemos para o último aspecto deste ponto.

6.4.3. Configurações da identidade reconstruída

Começemos por ver quais os dados que nos mostra o quadro de síntese das unidades de sentido, resultante da análise de conteúdo das entrevistas dos nossos interlocutores.

Quadro XVII

Identificação com a musealização da memória social do esparto

INDICADORES DE SÍNTESE	Nº UNIDADES SENTIDO	Nº ENTREVISTAS
Os habitantes participaram na montagem e gostam que os turistas lá vão (3.1./3.6.)	5	4
As pessoas reconheciam-se nos materiais expostos e orgulhavam-se desse passado (3.2./3.5.)	13	6
A identificação com a memória depende do tempo e da perspectiva do contexto histórico (3.3./3.4./3.7.)	12	6
TOTAL	30	

Quando questionámos se a população se identificava com um museu, que pretende musealizar as suas memórias sociais, sobretudo as ligadas à prática do trabalho artesanal do esparto, os nossos interlocutores não pareceram ter dúvidas. Pelo menos seis dos entrevistados consideram que as pessoas se reconhecem nos materiais expostos, e se mostraram orgulhosas desse passado. Além disso, outro entrevistado dá exemplo de identificações externas, relativamente aos objectos de esparto, denotando o mecanismo da identificação comunitária imaginada. E, ao mesmo tempo, considera que se deve insistir no processo de auto-identificação dos traços identitários. As pessoas da comunidade, que visitam o museu, facilmente reconhecem as suas memórias nos materiais expostos. Recordam familiares e vizinhos, contam histórias a propósito de lembranças que lhes são suscitadas, pegam nos objectos e mostram os seus saberes antigos. Muitas vezes mostram os seus familiares nas fotografias e dizem orgulhar-se deles, do seu passado e do seu trabalho. Vejamos como tudo isto é referido por um dos entrevistados:

(...) Mas há, há ali um problema que nós...nós reparávamos que era o seguinte: aquilo para as pessoas da terra era óptimo. Que as pessoas ficavam lá e reconheciam, reconheciam. Reconheciam-se ou a elas próprias, ou a pessoas, ou familiares ou conhecidos nas fotografias. E ficavam lá uma série de tempo à conversa, e diziam [*imita*]: “ai, lembras-te daquele tempo em que não sei quê e do tal que casou com a outra”. Pronto aquilo acaba por ser muito engraçado prás próprias pessoas porque...identificam-se. (...) [eB2].

Os nossos interlocutores dão vários exemplos de elementos da população que recordaram, no museu, o seu passado. O interesse em espreitar as fotografias e peças que lá se mostram; o interesse em demonstrar a técnica de pisar ou torcer o esparto numa baracinha fina; as histórias, cantigas e ditos alusivos ao trabalho do esparto; os conflitos e as lutas que tinham com os comerciantes, quando devolviam a obra nas lojas e armazéns; as dificuldades desse tempo, com períodos de racionamento de alimentos, dificuldades no trabalho agrícola, emigração, migração sazonal para o trabalho, no Alentejo. Talvez por este último aspecto,

algumas vozes se tenham feito ouvir para discordar da escolha do esparto como objecto temático do museu local. Numa comunidade que nada tem de homogénea, onde as hierarquias e camadas sociais estão bem definidas pela posse e utilização das terras de cultivo, ou pela posse de capital cultural, não nos parece estranho que esta ideia trouxesse conflitos e memórias de classe. Como vemos por aqui:

(...) E mesmo as pessoas dizem que não deixam...que aquela época do esperto [sic] não deixa muita saudade, porque era um trabalho mesmo bastante duro (...) Sim, já houve pessoas que disseram isso, sim. [*que não se devia musealizar essa época*] (...) [e.B3].

As memórias negativas não se querem recordar, e são estrategicamente manipuladas, como lembranças indesejáveis do nosso passado. Não se estranhe, pois, este extracto:

(...) Mas se calhar tamém tem a ver com aquela coisa de...que viviam mal e más recordações. Há muita gente que vem aqui e é...inclusive uma senhora da Junta de Freguesia que trabalha, quando ela, quando ela passa cá, e vem cá, diz-me: [imita] “ah, na devias ter isto aqui. Isto é uma vergonha” [ri-se]. Se calhar é por isso tamém né? Por que é, é uma fase de sofrimento da vida deles, assim. (...) [e.B4].

O processo de identificação com as memórias sociais depende do contexto histórico, de acordo com as estratégias de recomposição social de cada grupo, comunidade ou sociedade. Por isso, na cronologia dos tempos e dos lugares, assistimos a muitas mudanças identitárias, mais negociadas que adquiridas e construídas de acordo com os interesses de classe dos grupos, em constante submissão e dominância, como este protagonista do estudo no-lo refere:

(...) As pessoas dizem isso [*que a Casa Memória representa a história de um momento desagradável*] mas, na verdade, na verdade isso não é, não é verdade, porque eu penso que as pessoas quando, quando se vêem ali nas fotografias e quando vêem ali os seus antepassados e não sei quê, eu acho que é motivo de alegria. Eles sentem que é quase como se fosse uma recompensa pelo trabalho. (...) [e.B1].

Nesta investigação pudemos verificar que a participação da população na Casa Memória, e em particular no seu Pólo, foi decrescendo à medida que o tempo avançou. Hoje são muito poucos os que lá se deslocam e, quando o fazem, já não é por motivos intrínsecos ao esparto. Diz-nos um dos entrevistados:

(...) para uma maior identificação actualmente...é um bocado complicado, não é?... (...) as pessoas, conforme vamos avançando no tempo, vai se perdendo esses testemunhos vivos, não é? (...) [e.A2].

Como referem mais entrevistados, é mais fácil haver uma identificação por parte das pessoas mais velhas, que trabalharam ou conviveram com a manufactura do esparto, do que por parte dos jovens, que o que sabem é apenas o resultado de conhecimento teórico e não

prático. Primeiro, foi a curiosidade que funcionou, depois atenuou-se a visita da população local:

(...) logo a princípio quando fui pra lá e foi na altura em que aquilo abriu a cem por cento, na é, e nessa altura notava que havia muito interesse por parte das pessoas, porque quanto mais não fosse, [imita] “deixa lá ir espreitar como é que aquilo está e como é que aquilo funciona e quem é que tá lá e tal...”. (...) Só que depois, com o passar do tempo, realmente apercebi-me que as pessoas, se calhar, viram uma vez, tá visto e não voltam. (...) [e.B2].

O que nos mostram estas declarações é que a população local participou na criação da Casa Memória e na concepção do seu Pólo e que este factor parece ter sido decisivo, para a identificação com o projecto de musealização das memórias sociais do esparto, bem como para a legitimação social do museu, enquanto palco de ritualização comemorativa da actividade artesanal da freguesia. Os nossos entrevistados falam da participação, das pessoas da aldeia, na montagem do Pólo. Muitas pessoas cederam e ofereceram objectos; outras serviram de modelo às cenografias usadas na figuração humana; outras ensinaram as técnicas de pisar e de torcer o esparto; ainda outras relataram histórias de vida relacionadas com o tema; algumas posaram para registos fotográficos; e muitas participaram nas reuniões de discussão do projecto com os técnicos da Câmara, com a Junta de Freguesia e com as associações locais. Daremos um exemplo, deixando ‘falar’ um dos nossos protagonistas:

(...) eu achei uma coisa interessante, na, quando foi da montagem do núcleo...a participação de, dessas mesmas pessoas, que têm essas mesmas memórias, que assistiram à montagem do núcleo, eles próprios falavam e comentavam. Portanto, os conhecimentos que tinham através do esparto (...) [e.A2].

Contudo, os nossos entrevistados consideram que a comunidade, apesar de ter uma participação cada vez menos activa, não deixa de divulgar e de estimular as valências da CMA, sobretudo o seu posto de turismo. É algo que interessa à comunidade, do ponto de vista económico, pois um maior número de visitantes, sobretudo de turistas estrangeiros, pode permitir acumular vários ganhos na venda de artesanato, de alimentação e de alojamento turístico, por exemplo. Prestemos atenção às seguintes afirmações:

(...) Embora eu veja que as pessoas gostam. E quando vai o turista elas mandam as pessoas...indicam onde é que podem ir e o museu e o posto de turismo e tudo lá em baixo e vejo que elas gostam que as pessoas lá vão. (...) [e.B1].

Se a participação da população local é fundamental, para que a Casa constitua um motivo de identificação da memória social, então é defensável que se estimule essa participação, sobretudo dos jovens. Vejamos o que diz um dos entrevistados:

(...) Eu penso que era um grande contributo. E aí as pessoas sentiam-se muito mais ligadas àquilo e sentiam que estavam a participar e penso que isso é fundamental, a pessoa, a pessoa sentir que não é um estranho que vem de fora e que faz ali...não, deu importância àquilo que ela viveu e então a pessoa aí sente-se muito mais motivada, muito mais participativa em ter ali um espaço que ela se identifique (...) [e.B1].

Sem participação na vida social, não se constrói a identificação necessária à coesão comunitária, nem se destaca a memória social que se pretende recordar, como forma de afirmação identitária no confronto social com os outros. Como se poderia, então, desenvolver uma identificação mais plena da memória social, a partir da identificação com o projecto de musealização da memória do esparto? É o que veremos no próximo, e último, ponto da análise de dados.

6.5. O papel educativo da memória comunitária

6.5.1. Transmissão e difusão da memória local

Começamos por abordar até que ponto a memória social desempenha um papel educativo na coesão das comunidades e na transmissão dos saberes para as gerações vindouras. Olhemos, então, o quadro de síntese em que os dados relativos a esta subcategoria de análise estão sistematizados.

Quadro XVIII
Papel educativo da memória social

INDICADORES DE SÍNTESE	Nº UNIDADES SENTIDO	Nº ENTREVISTAS
As entidades têm um papel importante na promoção cultural da memória (1.1./1.6.)	3	3
A memória social tem interesse educativo, sobretudo para a aprendizagem nas escolas (1.2./1.4.)	8	6
A memória ajuda o sentido de identificação e pertença (1.3./1.5.)	7	4
TOTAL	18	

De acordo com os nossos entrevistados, a memória social contribui para dotar as comunidades de um sentido de pertença, relativamente aos seus valores. As memórias colectivas de factos e de acontecimentos passados permitem a coesão dos elementos do grupo, em torno das componentes que se vão construindo como factores de identidade. Nesse sentido, afirma-se que as pessoas têm orgulho em mostrar práticas do passado, mesmo que não tenham sido as suas. E fazem-no com orgulho, como prova dos traços de identidade local que conhecem e defendem. Um exemplo do que foi dito:

(...) sei lá, quando se convida as pessoas para mostrar como é que, aí numa escola, como é que...como é que se faz empreita, ou como é que se cozinha, como é que se fazem as filhós, ou, como é que, não sei quê (...) as pessoas aderem (...) [e.A1].

Quando o trabalho educativo se afirma a partir do contexto educativo local, respeitando os saberes comunitários, não parece difícil mobilizar as pessoas, e neste caso os artesãos, para a demonstração das suas artes de fazer. Há como que um reconhecimento implícito, no valor técnico e na qualidade ética da prática que se mostra e que contribui para a valorização pessoal e social da comunidade. Isto tem a ver com o carácter gerador de aprendizagem que a técnica artesanal contém. Antigamente, passava de pais para filhos. Hoje, não podendo ser assim, a sua transmissão social faz-se de outra forma: por via da demonstração pública do saber no espaço social local ou no campo da ritualização externa à comunidade, por exemplo em feiras, mercados e mostras.

A identificação com a memória social parece ser, hoje, mais importante do que nunca. Para os nossos entrevistados, o facto de ela poder servir como abrigo para acreditar em algo, para conhecer a sua história e o papel que cada um desempenha, é fundamental num tempo de incerteza, de crise de identidade e de confiança nas sociedades modernas. Como aqui é referido, a propósito:

(...) Enquanto que a...a pessoa se for, se souber as suas origens e acreditar (...) nas suas tradições, nos seus rituais, nas suas coisas ao longo do ano, isso é fundamental para a pessoa... (...) [e.B1].

O papel educativo da memória é destacado como integrador e aglutinador do espírito comunitário, como factor da identificação com a aldeia e com a freguesia. Por isso, os nossos entrevistados salientam, com ênfase, a necessidade dos jovens realizarem aprendizagens das práticas artesanais, aprenderem as artes e as técnicas tradicionais da comunidade, em especial do esparto. Ao mesmo tempo que se percebe o alheamento dos jovens destes processos de aprendizagem das raízes mais tradicionais, é sentida a sua motivação para os saberes dos seus pais e avós. Por exemplo:

(...) eu penso que actualmente a juventude está muito, muito vocacionada para o querer saber como é que foi e para isso é fundamental existirem estes espaços (...) [e.B1].

As escolas são apontadas como os agentes mais activos nestes processos de aprendizagem dos elementos mais jovens da população. Sugere-se que os jovens deveriam realizar trabalhos de pesquisa, de recolha e de prática nestas áreas. E as escolas são criticadas por não estimularem este conhecimento da memória local, como se pode perceber neste extracto:

Acho mal! [*que as escolas não visitem a Casa*] Pra já, por que é como eu tava a dizer há bocado: o esparto faz parte da...da história da aldeia e das pessoas da aldeia, né? E é, e é um pedaço da cultura deles...qu'eles não conhecem. Acho mal. (...) [e.B4].

Também as entidades locais⁵⁵ são referidas como agentes decisivos, neste processo educativo que a memória social pode desempenhar. E esse papel pode ser desempenhado tanto a nível local, nas práticas quotidianas junto da comunidade, quanto no exterior, promovendo e divulgando, nos vários palcos promocionais de cultura e de turismo, sobretudo nas áreas urbanas.

Como se podem, então, desenvolver estes processos de transmissão de saberes e aprendizagens da memória social, no caso da nossa investigação? Prestemos atenção a outro quadro de síntese de dados sobre a aprendizagem da memória social.

Quadro XIX
Aprendizagem da memória social

INDICADORES DE SÍNTESE	Nº UNIDADES SENTIDO	Nº ENTREVISTAS
Em Alte há condições para o reconhecimento e transmissão dos saberes tradicionais (2.1./2.2./2.4./2.6./2.7.)	20	6
Os saberes do esparto são difíceis, estão em declínio e não há formação (2.5./2.8./2.9.)	17	4
Nas sociedades rurais há muitas estratégias diferentes (2.3.)	1	1
TOTAL	38	

Os nossos oito interlocutores dividem-se, claramente, quando questionados sobre as possibilidades de transmissão da memória social no caso das técnicas de trabalho do esparto. Se considerarmos os dados que temos vindo a analisar, percebe-se que, neste campo, existem claramente duas tendências. A primeira, a que poderíamos chamar negativa, olha para os constrangimentos, que já antes explanámos, e considera ser impossível desenvolver processos de transmissão da memória do esparto, na freguesia de Alte. A segunda, que designaríamos de positiva, acha que a transmissão dos conhecimentos e das competências da memória social tem condições para se desenvolver, se forem criadas condições educativas, culturais e económicas para o efeito. Como ponto comum, ambas as tendências parecem concluir pelas condições preferenciais da aldeia, e da freguesia de Alte, como lugar de tradição e, portanto, como espaço social de forte ritualização da memória (C. Sousa, 2003a). Esta componente tem estado muito presente na nossa análise e na interpretação que temos vindo a desenvolver. A este propósito podemos ver como, aqui, se fala do assunto:

⁵⁵ Associações sociais, desportivas e culturais, Junta de Freguesia, entre outras.

(...) Pois é que, eu dá-me a sensação que em Alte há muita gente interessada em manter determinadas coisas. (...). E tem pessoas que realmente se interessam e que, se calhar, se conseguissem trabalhar em conjunto, se calhar dava pra fazer qualquer coisa de muito interessante. Era preciso, era haver vontade e haver um fio condutor. (...) [e.B2].

Em Alte, como já o referimos anteriormente, foram realizados alguns cursos de formação profissional ligados à conservação do património cultural. Dois deles resultaram na criação de empresas dedicadas à promoção de manufacturas de cariz tradicional. Apenas uma das empresas ainda se mantém: uma empresa de mulheres que produz brinquedos em madeira. Além disso, existem alguns projectos, financiados pelas entidades públicas, que resultaram na criação de emprego em nome individual, nas áreas da cerâmica e da doçaria, entre outras. Os nossos interlocutores sabem disto, e referem-nos como exemplos de acções de desenvolvimento que assentaram nos contextos e nos saberes locais. Estas acções utilizam, normalmente, monitores com experiência nas técnicas artesanais e que transmitem as artes de fazer, acompanhados de conteúdos de inovação tecnológica fornecidos por outros formadores. A empresa de brinquedos em madeira *Da Torre* é muito citada como exemplo positivo desta dinâmica de transmissão da memória social local, porque se adequou a tempos de modernidade.

Analisando agora as duas tendências, que acima referimos, poderemos começar por ver em que assentam as mesmas. A primeira tem como base a ideia de que existem muito poucas pessoas que conheçam as técnicas do esparto, para que se possa realizar uma transmissão de saberes. Como vimos, hoje ninguém se dedica à actividade manufactureira do esparto. Os velhos artesãos, os que ainda sobrevivem, apenas trabalham nas suas pequenas terras de cultivo e já não colhem esparto para o trabalhar. Os armazéns de retalho da aldeia de Alte fecharam há muito, no tempo da crise das matérias naturais. O esparto escasseia nos terrenos do barrocal, e já ninguém o importa com vista à sua transformação. Apenas uma pessoa, que se dedica sobretudo ao comércio de produtos de mercearia, mantém alguns objectos para venda na CMA. É mais uma forma de promoção do que de comércio, além de que, como vimos antes, esses objectos são executados por outras pessoas das aldeias e montes da serra, em regime de troca de bens.

Por outro lado, consideram que essas técnicas são muito difíceis de aprender, e que o interesse existente é muito diminuto e não traduz a motivação que é necessária à aprendizagem tradicional. O desinteresse dos jovens pode ser fatal, na continuidade do conhecimento e da prática da técnica do esparto. O facto da geração transmissora estar envelhecida e ter visto os seus filhos saírem em busca de trabalho, no litoral do concelho e noutras áreas turísticas do Algarve, deixou um hiato, um vazio geracional. Os mais novos,

netos dos artesãos, encaram essas técnicas como tradições apenas para figurarem em museus, de que ninguém quer saber como actividade profissional, até porque não seriam interessantes do ponto de vista económico. É isto que as seguintes afirmações no-lo evidenciam:

(...) Acho difícil pós...pós próximos, portanto, prá próxima geração, acho muito difícil porque ninguém...tem interesse nisso. Pra já, porque, pronto, não dá assim muitos lucros, né. E actividade que nã dá rende..., que nã dá rendimentos [sic]...ninguém quer. (...) [e.B4].

Há quem considere mesmo que este saber nasce com a pessoa e que, portanto, se a prática não se desenvolver será impossível a transmissão desta memória:

(...) Acho que não, porque aquilo é...eu acho que deve de nascer mesmo com...com a pessoa, saber trabalhar com o esparto (...) e então não sei se...só se houvessem aulas ou qualquer coisa e...tentássemos puxar mais, mas eu acho que não, eu acho que não. As pessoas já não tão muito...muito, não sei. Mas acho que não, acho que não dava assim muito resultado. (...) [e.B2].

A agravar esta situação, refere-se o decréscimo da formação profissional, sobretudo no campo das práticas do trabalho artesanal. De facto, o que vimos no enquadramento teórico sobre o desenvolvimento comunitário mostra que tem havido um abandono, cada vez mais visível, das políticas de intervenção pública – quer do estado, quer das autarquias – no que concerne a projectos de desenvolvimento das áreas rurais, em particular das mais desfavorecidas. Referimo-nos àquelas que mantêm um elevado desemprego feminino e a ausência de alternativas educativas e profissionais para os mais jovens.

Do ponto de vista da tendência positiva, acredita-se que as competências técnicas das artes tradicionais são reconhecidas e legitimadas enquanto valor cultural local. Por isso se reconhece o seu papel educativo e o gosto que os artesãos teriam em transmitir essa memória. Pelo menos, enquanto transmissão de um conhecimento técnico que moldou a vida da comunidade durante muito tempo, tal como nos é dito aqui:

(...) quanto mais não seja, isso, passarem aquele...aquele ofício [sorri], e mesmo que não seja para depois a malta mais nova pegar naquilo a tempo inteiro, mas pronto, que pelo menos saibam fazer, para um dia mais tarde se calhar ensinarem aos outros que virão depois... (...) [e.B2].

Na verdade, estamos a falar de uma transmissão da memória social, mais do que de um processo de aprendizagem profissional, dos mais velhos para os mais novos. Uma memória que não deve ser esquecida, que se preserva na comunidade para a manter coesa e que possibilite identificar os elementos de pertença social para as gerações futuras. Por isso, se prefere apostar na sensibilização de antigos artesãos que, tendo conhecimento das técnicas, possam ser apoiados no retorno da actividade, para realizar acções diversas de demonstração da arte aos mais jovens. Uma das formas de o realizar poderia ser através da criação de

estruturas associativas ou empresariais que, normalmente, desempenham um papel activo nestes processos. Como se sugere aqui:

(...) Pronto, no entanto também pensei em, que será uma hipótese, nós poderíamos tentar fomentar, por exemplo, um curso de formação profissional através duma, através, por exemplo, duma associação da nossa freguesia e tentar que essa associação através...forme as pessoas e depois arranje uma actividade. (...) [e.C1].

Contudo, outras posições são menos optimistas, apesar de acreditarem na possibilidade de que a memória social, marcada pelo esparto, possa ser transmitida por meios culturais, como é o caso do PME e da actividade geral da CMA. A propósito diz-se:

(...) Pois, aí talvez, ou ainda quem saiba trabalhar, venha fazer colóquios ou ensine como é que seria aquilo, por curiosidade, não é, porque ninguém já vai fazer não é. (...) [e.A3].

Para sistematizar este aspecto, poderemos dizer que, no conjunto, todos concordam que a Casa Memória de Alte pode constituir um ponto de encontro entre jovens e velhos, um cruzamento entre gerações de transmissão e de aprendizagem social. Um local de síntese de uma das memórias mais evidentes da comunidade da freguesia de Alte.

(...) Eu acho que ali aquilo poderia servir como um ponto de encontro entre os mais novos e os mais velhos, dentro da aldeia. Porque, eventualmente, os mais velhos poderiam passar informação sobre como é que se faz, como é que era, como é que na era, e os mais novos tentarem absorver e se calhar tentarem, depois, a partir daí, abrir um caminho pró futuro e tentar fazer qualquer coisa a partir do...do esparto (...) [e.B2].

6.5.2. O capital cultural do museu no desenvolvimento comunitário

Até agora, parece claro que o pequeno museu local, integrado na CMA, se apresenta como um recurso polivalente da comunidade. Ele traduz uma parte da memória social da aldeia, e da freguesia de Alte, ligada à prática artesanal do esparto. Além disso, constitui uma mais valia económica, ao assegurar a criação de emprego de jovens locais e ao servir como catalisador de desenvolvimento comunitário na freguesia, nos campos da restauração e do alojamento e da aquisição de artesanato e produtos agro-alimentares. Por último, o museu constitui-se como um agente educativo que pode proporcionar os elementos de transmissão da memória social entre gerações. Veremos, de seguida, como reagem os nossos interlocutores a esta última questão (Quadro XX).

Quadro XX**Papel educativo do museu enquanto memória**

INDICADORES DE SÍNTESE	Nº UNIDADES SENTIDO	Nº ENTREVISTAS
Serve como um recurso educativo para as escolas e os jovens (3.1./3.3./3.4./3.5.)	33	7
Serve para mostrar, decorar e reflectir sobre o passado, perante os habitantes e os turistas (3.2./3.6./3.7.)	15	5
Podia fazer-se mais trabalho educativo, sobretudo as escolas (3.8./3.9.)	7	3
TOTAL	55	

Podemos dividir as unidades de sentido consideradas, em dois grandes grupos. No primeiro, e mais evidente, considera-se o museu como um recurso educativo destinado às escolas e, em particular, aos jovens⁵⁶. Alguns dos nossos entrevistados acham que o trabalho educativo realizado pelas escolas, tendo como recurso o museu, é ainda muito insuficiente. O segundo grupo aponta o papel educativo do museu como espelho da memória social local, o qual serve de reflexão para a comunidade e de promoção perante os turistas. Consideremos cada um dos grupos separadamente.

Enquanto recurso educativo, destinado a escolas e a jovens, podemos vê-lo em duas dimensões. Uma, voltada para o ensino, segundo a qual o museu pode constituir uma oferta educativa, nos conteúdos de formação das escolas. Por exemplo, no 1º ciclo do ensino básico, poderia servir para desenvolver competências nas áreas da língua portuguesa, do estudo do meio e, até, da matemática, seus principais campos de formação. Quando se fala da aprendizagem de conhecimentos pelas crianças, é sobretudo da escola que se fala, como nos é dito na seguinte passagem de uma das entrevistas:

(...) Aliás quando eu lá tava, havia muitas escolas que iam lá fazer visitas de estudo e tudo o mais. (...) De fora, os miúdos normalmente eram do ensino básico. Iam lá porque, pronto, lá está é a tal questão. É uma forma de, deles entrarem em contacto com uma tradição nossa, não é? E que se calhar doutra maneira a pessoa fala, fala mas não vê, não sente, não vê como é que as coisas se processam e isso é completamente diferente. (...) [e.B2].

As visitas de estudo das escolas do 1º ciclo, e também de creches e de jardins-de-infância, são muito referidas. Nessas visitas, os entrevistados que trabalham na CMA afirmam que as crianças são atentas e interessadas, que muitas vezes querem aprender como se fazem muitas das tarefas da arte do esparto. Este aspecto é destacado, como componente de um trabalho educativo de transmissão de saberes técnicos e de memórias sociais. Vejamos este extracto:

⁵⁶ Ver exemplo na prancha 15, na página 277.

(...) às vezes podíamos deixar as crianças mexer no esparto e podíamos ter alguém, uma pessoa, nessa altura podíamos ter uma pessoa a trabalhar lá em baixo, pra eles, prás crianças verem, prás pessoas, prás crianças tarem em contacto directo com...com o esparto e com a pessoa que faz o esparto. (...) [e.B3].

Muitas vezes se refere, também, a possibilidade dos artesãos trabalharem ao vivo na Casa. Esta possibilidade é apresentada pela importância que o seu trabalho assumiria junto dos mais jovens e das escolas que visitassem o museu. O inverso é tido como mais difícil, pois levar o espólio do museu às escolas acarretaria problemas de funcionamento. Por isso, os nossos entrevistados apostam nas visitas das escolas ao museu. Destacam o papel educativo da actividade prática, a necessidade dos alunos saírem das quatro paredes da sala de aula para conhecerem o seu meio e, em particular, as práticas sociais e profissionais existentes. Em geral, consideram que as escolas e os professores responsáveis não desempenham este papel decisivo. É comum considerarem que a escola deveria mostrar e ensinar o passado da comunidade, a sua história, e falar da memória social do esparto, tal como aqui se sugere:

(...) a nível das escolas eu acho que podiam dar, aqui nas escolas, como antigamente trabalhavam, sim, acho que as...as professoras podiam dar uma ideia. (...) [e.B3].

Sobretudo no que se refere à escola profissional local, que deveria utilizar o museu, e a Casa Memória, como recursos educativos para os seus cursos. Desenvolver actividades em conjunto com a CMA, realizar mais visitas de estudo, pesquisas e estágios, aproveitando todos os materiais disponíveis, são propostas a propósito. No entanto, no âmbito de toda a freguesia, manifesta-se o desejo de que as suas escolas, dos diferentes ciclos, possam dinamizar essa acção, com o apoio da Junta de Freguesia. Um dos nossos interlocutores diz o seguinte, neste contexto:

(...) Portanto, nós poderemos fazer a sugestão às professoras e fazermos ali visitas, né e, pronto, e depois as pessoas que ali trabalham (...) fazerem uma explicação e fazer ver aquilo aos miúdos. Penso que são actividades que podem facilmente ser enquadradas com as actividades curriculares a nível da escola. E com alguma, com alguma facilidade... (...) [eC1].

Uma segunda dimensão desta vertente educativa aposta na realização de cursos e de *workshops*, como meios para ensinar as técnicas artesanais aos jovens, com os quais se poderiam desenvolver actividades económicas empresariais que fossem atractivas, em termos de inserção profissional. Como exemplo:

(...) E porque não fazer uma espécie de um workshop [ri-se] do esparto e ensinar alguns jovens a trabalhar o esparto só por mera curiosidade. É uma forma de transmitir também a técnica antes que ela se perca. (...) [e.A2].

A ideia de que as entidades locais, como a própria CMA e em particular a Junta de Freguesia, podem ter um papel relevante na dinamização destas iniciativas, está presente em várias entrevistas, como no excerto que a seguir se transcreve:

(...) Agora, depois de termos...se conseguirmos alguém já a trabalhar nisso, se calhar será possível levar os miúdos lá a ver e sensibilizá-los e fazer tipo visitas de estudo nesse aspecto... Acho que seria um trabalho muito interessante e, não sei, até poderemos aa....tentar saber se é possível arranjar matéria prima ainda, actualmente, e depois aí tentar...tentar fomentar alguma coisa. (...) [e.C1].

Algumas das respostas asseguram que a CMA teria melhores condições para dinamizar este tipo de acções formativas. O facto daquela se constituir como uma parceria entre várias instituições públicas mas, ao mesmo tempo, deter uma certa autonomia, poderia permitir um papel mais activo e menos dependente de agendas externas à comunidade. Claro que este facto pode acarretar alguns problemas, exactamente pelos conflitos iminentes a esse estatuto de parceria, como já vimos atrás.

O segundo grupo, como referimos no início deste ponto, aponta o papel educativo do museu como espelho da memória social local. Por um lado, esta memória deveria servir como instrumento de reflexão para a comunidade e, por outro, servir de promotora das identidades comunitárias perante os turistas ou outros grupos externos⁵⁷.

Salienta-se o facto das pessoas reconhecerem o seu passado no Pólo Museológico e, em geral, na Casa Memória. Essa é uma forma de legitimarem o seu passado, perante elas próprias e através de um acordo social com toda a comunidade, apesar das diferenças e dos vários papéis sociais desempenhados. A ideia de que o museu imortaliza, de que funciona como um cristal da memória, que tudo faz entender e dá razão a qualquer passado, é patente nas palavras dos nossos interlocutores. E porquê? Como nos dizem:

(...) Porque se não existisse ali, não existisse aquele Pólo Museológico ali, por muito, pronto, pequeno que seja, mas é fundamental porque se não fosse aquilo as pessoas ali em Alte já não tinham conhecimento nenhum do que era o esparto e do que tinha sido a tradição...nos anos cinquenta, sessenta, não foi, que aquilo, que aquilo estava em força. (...) [e.B1].

O museu teria, assim, uma função de legitimação da história. No caso particular do PME, a sua função seria assegurar que a memória do esparto perduraria no futuro. Por um lado, como elemento de coesão entre os membros da comunidade. Por outro, como forma de lembrança da memória social nas gerações futuras, quer estas assegurassem uma continuidade de prática artesanal ou não.

⁵⁷ Ver o exemplo do Festival de Folclore do 1º de Maio, nas pranchas 17 e 18, nas páginas 279 e 280.

Enquanto veículo de promoção e de afirmação da memória social, perante os outros grupos sociais, o museu assegura um papel de mostruário identificador e divulgador dessa memória. De certa forma, o que se pretende é que os estranhos, neste caso os turistas nesse papel, legitimem claramente essa identidade. Mesmo que se trate de uma memória negativa que se quer obscurecer, a legitimação externa fará dela uma memória positiva e, portanto, legítima. Como se diz aqui:

(...) e o ir ali tantos turistas verem aquilo leva a que uma coisa desagradável se torne agradável. Eu penso que sim... (...) [e.B1].

O trabalho de promoção turística, da memória social do esparto, passa pela integração da multiplicidade das valências da CMA. Quando os turistas visitam o posto de turismo, cabe aos técnicos uma acção de sensibilização sobre as outras valências, a memória do esparto na freguesia e a venda de artesanato e de produtos agro-alimentares. Como este extracto nos revela:

(...) a maioria das pessoas vem mesmo p'lo posto de turismo. De vez em quando dão uma vista de olhos, mas depois nós é que tentamos puxar mais e tentar mostrar às pessoas que não é só o posto de turismo mas sim o espaço, o museu, e depois eles perguntam e nós fazemos a explicação normal (...) [e.B3].

Terminada a apresentação e interpretação dos dados, talvez seja importante elaborar uma pequena síntese conclusiva, destinada a clarificar os seus aspectos mais relevantes e a abrir caminho às suas dimensões problematizantes, as quais abordaremos, finalmente, nas conclusões deste trabalho.

6.6. Síntese conclusiva

Parece-nos apropriado fazer, agora, uma sistematização dos principais aspectos que se abordaram, durante a interpretação dos dados do trabalho empírico. Para facilitar a nossa abordagem, apresentá-la-emos através de três pontos.

1. Um primeiro ponto, refere-se às diferentes conceptualizações de desenvolvimento comunitário presentes no processo de criação da Casa Memória de Alte. Parece evidente que houve uma diferença de perspectivas entre os responsáveis pela coordenação do projecto (os museólogos) e os responsáveis pela gestão do funcionamento da Casa, após a sua inauguração (os diferentes técnicos de turismo). Para sermos mais rigorosos, deveríamos falar em descontinuidade, pois, foi claro, nas palavras dos nossos entrevistados, que os pressupostos da perspectiva de desenvolvimento integrado, que prevalecia na proposta inicial, não foram

assegurados por quem lhe deu continuidade. Esta diferença de perspectivas pode ser vista a partir de três aspectos essenciais:

i) Em primeiro lugar, as estratégias de participação da comunidade. Parece claro que a diferença entre uma e outra perspectiva, ou melhor, a ausência de uma perspectiva de continuidade, estaria na capacidade de mobilizar e envolver a população local. Se para os proponentes do projecto de criação da Casa, esta deveria assentar na participação da comunidade local, mesmo que através dos seus vários extractos de classe, para os actuais responsáveis, essa participação não parece muito importante. Ou apenas será procurada enquanto ‘público’, portanto, mais como espectador do que como agente activo. A ideia de que a população local constitui o principal recurso da comunidade pode estar assim a ser posta em causa.

ii) Em segundo lugar, o estabelecimento de parcerias locais e externas à comunidade. A Casa Memória de Alte, enquanto projecto de desenvolvimento comunitário, deveria ter como alicerces um conjunto de parcerias, estabelecido na aldeia e na freguesia de Alte, podendo, ainda alargá-las a outras instituições externas. Se, na comunidade, existem várias associações de cariz desportivo, cultural e social, então seria lógico e decisivo que o projecto as envolvesse. O que ressalta da análise dos dados é que essas parcerias foram, pelo menos, consideradas à partida, havendo uma defesa clara da sua importância, para o sucesso da Casa Memória. O que podemos concluir é que essa perspectiva não teve continuidade e as relações de colaboração entre a Câmara, a Junta de Freguesia e as várias organizações locais se foram deteriorando à medida que o projecto entrou em funcionamento. À ausência de parcerias na deliberação das principais questões de gestão e de funcionamento da Casa é, realmente, atribuída a sua ineficácia e o seu afastamento progressivo da população local.

iii) Em terceiro lugar, e decorrendo do aspecto anterior, o papel do sector público. Torna-se claro que o papel da Câmara, no contexto do que estamos a analisar, parece ser fundamental, dado o seu protagonismo nos campos político e cultural. Correspondendo ao processo de afastamento dos poderes públicos do campo do desenvolvimento comunitário, também a Câmara demonstrou não reconhecer a importância do projecto em análise. Assim, a sua acção acabou por ser desenvolvida apenas por meio de mediadores (os seus técnicos), que não puderam garantir a concretização de uma perspectiva global e integrada, naquilo que os responsáveis consideraram ser um microprojecto. O abandono das responsabilidades públicas no desenvolvimento pode ser encarado segundo várias perspectivas, as quais veremos melhor nas conclusões finais.

2. Um segundo ponto, refere-se às estratégias de produção e de consumo da identidade local. Sabemos que as comunidades rurais não podem eximir-se da participação no processo

global de negociação das estratégias identitárias. A sociedade moderna, ou pós-moderna, de acordo com as diferentes perspectivas, traz-nos tempos de amargura e angústia existencial, que originam mecanismos de regresso à segurança ontológica do passado. Por conseguinte, os apelos românticos das velhas sociedades tradicionais têm grande impacto nas comunidades agrárias residuais. Esses mecanismos de retraditionalização assentam no conjunto das memórias sociais, de identificação da comunidade e traduzem-se por meio de três aspectos. A Casa Memória de Alte configura bem o paradigma de afirmação de uma visão idealizada da identidade rural da aldeia e da freguesia de Alte. Em particular, o seu Pólo Museológico do Esparto denota a reinvenção de uma tradição, assumidamente encarada e projectada como bem cultural.

i) O primeiro aspecto retoma a ideia de invenção da tradição, neste caso, verdadeiramente, uma reinvenção. Trata-se de voltar à construção de elementos de comemoração ritual, que possam agregar o espírito comunitário. O que melhor o fará senão uma prática artesanal que marcou a actividade económica durante um grande período do século passado? Dessa forma, se reconstrói um passado tradicional, que parece ter sido assumido por muitos, mas claramente resultado de uma identificação cultural dada por elementos exógenos. A tradição de trabalho relativa ao esparto, nas suas narrativas de afirmação social e de conflito de classe, são a marca identitária dessa reinvenção.

ii) O segundo aspecto liga-se à memória social. Não há reinvenção da tradição sem memória social, partilhada por todos e negociada por meio de estratégias pessoais diversas. Mas essa memória deve ser reinterpretada à luz dos contextos pessoais e comunitários presentes. Por isso, o que se faz não é só rememorar, tornar visíveis as lembranças da memória, mas, sim, encenar um passado distante, tornando-o presente, por via da comemoração ritualística. É assim que se propõem representações estilizadas e humanizadas das memórias do trabalho relativo ao esparto. As reconfigurações desta prática são, pois, a metáfora da objectificação da prática social, no mercado global do consumo cultural.

iii) O terceiro aspecto, deste segundo ponto, respeita à patrimonialização da aldeia. A partir da reinvenção da tradição e da encenação da sua memória social, a aldeia torna-se um museu a céu aberto. Um espaço patrimonializado, no qual tudo tem a ver com património, que serve de identificador da comunidade perante os outros concorrentes, e, em particular, que serve de legitimador social perante o consumidor, cada vez mais exigente, na arena global da oferta e da procura de bens culturais identitários. O Pólo Museológico do Esparto é a essência deste mecanismo de patrimonialização, pois, ao tornar o esparto objecto de museu, dá-lhe a garantia de valor cultural que a economia local não lhe permite. Assim se obtém a

musealização da memória social, como ‘embrulho’ do produto identitário da aldeia de Alte, e, em geral, de toda a freguesia, enquanto lugar de tradição.

3. O terceiro e último ponto, refere-se à designada ‘turistificação’ da aldeia, enquanto espaço social mercantilizado. Um espaço acometido de uma idealização romântica para o consumo turístico, portanto, um objecto de mercadorização de venda global no mercado turístico. Como vimos, o posto de turismo é a valência de suporte económica e, bem assim, cultural da Casa Memória, a valência a partir da qual as restantes⁵⁸ se movem. A articulação entre elas é considerada decisiva para o consumo cultural da identidade local. Podemos olhar para esta questão, através de dois aspectos:

i) O primeiro tem a ver exactamente com o trabalho de construção da cultura enquanto produto mercantil, algo que pode ser observado e comprado pelo público turista da aldeia. Assim, o artesanato e os produtos oriundos da actividade agrícola serão vendidos como bens económicos, mas legitimados por um valor cultural, como uma marca da identidade e da tradição local. O espaço turistificado é ainda alargado a toda a área da freguesia, como um perímetro identitário, como se fosse um marcador da comunidade. Os percursos pela aldeia e pelas áreas norte e sul da freguesia provam essa ideia. Mesmo assumindo uma clara centralidade de poder, a aldeia legitima e legitima-se também pela absorção da interpretação e reconfiguração de todo o seu território.

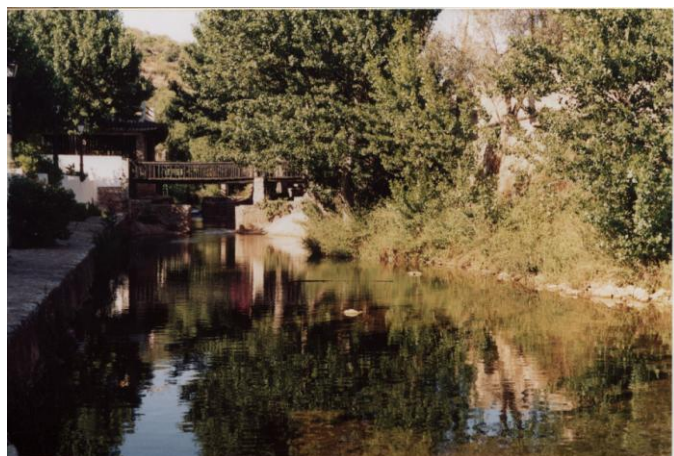
ii) O segundo aspecto subsume, de certa forma, o que dissemos antes. Referimo-nos à ideia de Alte como uma comunidade ‘reificada’. O processo de patrimonialização, ou noutra perspectiva antropológica, de folclorização da aldeia e da freguesia de Alte, tem origem no mito da comunidade perdida. Uma comunidade que, vivendo ainda do estigma da destruição das sociedades tradicionais, retém marcas das sociedades agrárias, quer dizer, balança entre a ruralidade e a modernidade. A aldeia não pode, por isso, abandonar as marcas da tradição e da memória social arcaica, mas, ao mesmo tempo, deve resolver esse atraso nos meandros da modernidade inovadora e tecnológica. Entre a ruralidade e a urbanidade, procura reimaginar-se e oferecer-se, em tradição e memória, ao mercado turístico como uma comunidade imaginada, e, por isso, desejada.

Após este tentame de sistematização da análise de dados, está na altura de avançarmos para as conclusões do trabalho de investigação.

⁵⁸ Recordamos: o pólo museológico e a venda de artesanato.



Prancha 1. Vista geral e aspectos de pormenor da aldeia de Alte (fotos de Deanna Raimundo)



Prancha 2. Aspectos da ribeira de Alte (fotos do autor)



Prancha 3. Aspectos da vegetação envolvente da aldeia de Alte (fotos de Deanna Raimundo)



Prancha 4. Aspectos da Casa Memória de Alte (fotos do autor)



Prancha 5. Aspectos do Pólo Museológico do Esparto (fotos do autor)



Prancha 6. Detalhes do Posto de Turismo da Casa Memória de Alte (fotos de Deanna Raimundo)



Prancha 7. Detalhes da Mostra de Artesanato e Produtos Locais da Casa Memória de Alte (fotos de Deanna Raimundo)



Prancha 8. Aspectos da ribeira de Alte, locais de demolha e curtimento do esparto (fotos de Deanna Raimundo)



*



Prancha 9. Aspectos da Rua dos Pisadoiros, excepto* (fotos do autor, excepto a central, da autoria de Deanna Raimundo)



Prancha 10. “Manchos” de esparto e maços de azinho para batimento (fotos do autor)



Prancha 11. Aspectos do batimento do esparto (fotos do autor)



Prancha 12. Aspectos da torcedura do esparto-baracinha (fotos do autor)



Prancha 13. Aspectos da confecção de cesto em esparto natural (fotos do autor)



Prancha 14a. Objectos em esparto natural e tratado (fotos do autor)



*



Prancha 14b. Objectos em esparto natural e tratado, excepto *, em ráfia (fotos do autor)



Prancha 15. Visita de estudo ao Pólo Museológico do Esparto, na Casa Memória de Alte (fotos do autor)



Prancha 16. Detalhes da Rota do Esparto, pela aldeia de Alte (fotos de Deanna Raimundo)



Prancha 17. Festival de Folclore do 1º de Maio, em Alte (fotos do autor)



Prancha 18. Grupo Folclórico Infantil da Casa do Povo de Alte e detalhes do 1º de Maio (fotos do autor)

CONCLUSÕES

CONCLUSÕES

Chegado a este ponto, é justo e necessário que faça um esforço de sistematização do conjunto do trabalho. Tentarei sistematizar os aspectos que me parecem mais pertinentes, relativamente ao confronto entre aquilo que foi o quadro teórico em que assentei as minhas perspectivas e os resultados da interpretação que desenvolvi no capítulo de análise dos dados. Penso que desse cruzamento de pontes, entre as duas faces deste trabalho, poderei trazer alguns dados para a compreensão dos problemas que coloquei em estudo. Fá-lo-ei, a partir de três pontos que emergem como fundamentais no contexto desta investigação: a noção de construção da cultura popular; a problemática da tradição e da sua relação com a memória e com a identidade; e, por fim, a questão das perspectivas de desenvolvimento comunitário, que emergiram na freguesia. No quadro destas três questões, mostrarei as pistas de estudo que me parecem terem emergido e que poderão ser desenvolvidas em estudos posteriores. As limitações do estudo também serão trazidas a lume, para que se entenda quais os pontos que constituíram algum constrangimento a melhor desenvolvimento.

1. A construção do conceito de cultura popular

A nossa investigação mostrou que o conceito de cultura é uma construção histórica, determinada pelos contextos políticos e sociais de cada época e de cada lugar. A ideia de que a cultura detém uma totalidade de sentido leva a que os grupos sociais, nas suas relações entre si e no confronto com os outros, determinem o seu paradigma cultural. O olhar sobre as práticas do quotidiano levou muitos autores a considerarem uma pluralidade de culturas, constitutivas de cada grupo, em cada momento e lugar (Certeau, 1990). Portanto, poderíamos entender a cultura não como um *'consensus gentium'*, mas como a soma de um vasto número de culturas específicas (Geertz, 1997). As formas interpretativas da cultura não têm sido mais do que uma identificação realizada pelo outro, olhadas a partir dos pontos de vista dos grupos dominantes. A noção de cultura popular também parte daqui. Em geral, o conceito é resultado de uma hetero-definição, propiciada pela perspectiva das classes dominantes, quer seja de um ponto de vista de dominação autoritária, quer seja pela autoridade de uma classificação científica romantizada. Talvez o exemplo do nosso estudo nos possa mostrar isto mesmo. A ideia do Pólo Museológico do Esparto, em torno do qual se definiram os campos de interpretação cultural sobre a memória, ou a tradição, denota uma perspectiva classificatória

exógena do que deveria ser a cultura popular da comunidade da freguesia de Alte. Claro que a participação de eruditos, ou das organizações locais, não retira qualquer preponderância a esta perspectiva, mas, pelo contrário, ela serve de legitimação ao que estamos a dizer. Não havendo ‘lugares puros’, nem ‘identidades absolutas’, estas definições são o resultado da interrelação social entre uma aceitação da dominação cultural e uma reivindicação de imagem para o exterior (C. Sousa, 2003a).

Pode servir-nos para fundamentar o que estamos a dizer, a visão de M. L. Santos (1988), que fala de uma partição tricotómica da cultura, constituída pela cultura erudita, a cultura popular e a cultura de massas. É evidente a constante e progressiva permeabilidade e mescla das três tipologias, no espaço da prática social, cada vez mais negociada e articulada na arena da produção e do consumo cultural. Na nossa investigação, foi fundamental uma permanente interacção, definidora do objecto cultural em jogo, na construção da forma cultural que analisámos. E aqueles que se afirmaram mais como os protagonistas oriundos de uma postura popular, também não deixaram de impor um certo mecanismo de afirmação da sua visão de classe. Apesar do contexto camponês, não deixa de ser interessante reconhecer uma vertente proletária nos antigos trabalhadores das manufacturas de esparto da aldeia. Neste caso, também, uma sociedade agrária sem camponeses em plenitude (Silva, 1994).

Por trás desta visão de identificação e de legitimação da cultura popular, afirmada por eruditos externos à comunidade, mas ainda assim mediada pelo poder da intelectualidade local, podemos encontrar a visão romântica do apelo da ‘beleza do morto’, como muito bem definiram Revel e outros (1990). E onde encontrar essa beleza, senão no espaço intocável da aldeia, longe dos conflitos disruptivos da urbanidade? A aldeia e a freguesia de Alte tornaram-se, assim, a idealização do espírito natural e identitário, onde estaria a matriz do sentido da cultura popular. Um espaço natural limpo dos conflitos da cidade moderna, tornado objecto de consumo ideológico para urbanos, em busca da natureza matricial da cultura (Félix, 2003).

O processo que originou a Casa Memória traduz uma construção de cultura popular prenhe de reconfigurações. Por um lado, de uma comunidade perdida, que a visão romântica da classe dominante quer reconstruir para se identificar em tempo de crise ou de conflito, mas, por outro, de uma estratégia de afirmação de práticas culturais, indispensáveis ao mercado de oferta e de procura de bens culturais para consumo. Esteve presente, neste jogo plástico e dinâmico de estratégias culturais, a perspectiva do povo que queremos construir e legitimar, como a ‘autenticidade’ das origens, mas também um povo que se quer afirmar como ‘nós’, jogando com esse valor estratégico. Em ambos os casos, poderemos estar perante uma forma de domesticação do popular. Mesmo as comunidades camponesas – como é o caso da que

estudámos – são alvo de processos de domesticação cultural, nas suas formas reivindicativas populares, pela intervenção do estado e de grupos dominantes (Silva, 1994). E estaremos, ainda, perante um jogo simbólico, que não é mais do que um jogo de distinção pelo poder simbólico, determinante no campo social (Bourdieu, 1996; 2001). Neste confronto, a cultura popular não deixa de se reconfigurar em novas formas da simbólica da cultura, absorvendo mesmo as afirmações simbólicas do poder (Costa, 1999a; Silva, 1994). Na Casa Memória, será evidente um jogo de pressão, para que esta possa servir os interesses dos produtos e bens culturais, fornecidos pela aldeia e pela freguesia. No fundo, para que a cultura popular, que se reconstrói, possa afirmar-se no espaço da pertença e da coesão comunitária, como forma de projecção identitária perante o outro. Será, por isso, natural que as dúvidas e os confrontos de ideias na Casa Memória sejam o resultado do sincretismo de formas simbólicas que foram incorporadas nas novas expressões da cultura local, como, por exemplo, a modernização do artesanato e as propostas de formação dos artesãos. Sabemos que, muitas vezes, as formas simbólicas externas são eficazes na afirmação estratégica da simbólica identitária local, devido à sua plasticidade e imprecisão (Costa, 1999a). É, por isso, que também podemos falar de uma reconfiguração da cultura popular local, em novas formas estratégicas, muitas vezes assumidas pelos mais jovens, em contextos de proximidade urbana mais evidente (Silva, 1994). A visão dos jovens sobre o ‘objecto cultural’ Casa Memória pode indiciar o que estamos a referir, já que mostra uma nova abordagem da cultura popular, como devendo ser uma prática social quotidiana e presente, que tenha peso na relação e na negociação com outros grupos sociais, quer internos, quer externos. Estamos a desenvolver a ideia de cultura local como um marcador, uma fronteira relacional, que só tem sentido no confronto com os outros (Featherstone, 1997). E acentue-se, aqui, a ideia de que a cultura camponesa – como no caso do nosso contexto de investigação – pode ser muito ‘plebeia’ perante o exterior, designadamente perante a administração local e o estado (Silva, 1994).

Podemos afirmar que todo este mecanismo de construção da cultura popular é determinado pela prática de ‘objectificação cultural’. Procede-se a uma reificação da prática popular, tornando-a coisa natural, de modo a que possa ser manipulável do ponto de vista identitário. Os elementos de ‘folclorização’ e de ‘patrimonialização’ de que a Casa Memória e, em particular, o Pólo Museológico foram alvo são disso uma expressão real. Ao cristalizar, num museu, as antigas práticas do trabalho artesanal relativo ao esparto, este torna-se objecto cultural de consumo para a sociedade urbana da modernidade. Ao encerrar, numa Casa, algumas das marcas patrimoniais da aldeia e da freguesia, a cultura fecha-se entre quatro paredes, constituindo-se um objecto encenado da cultura popular, afastando-a do espaço público da comunidade. A Casa Memória de Alte parece constituir, assim, um teatro de

cenografias da cultura popular, cultura encenada para a dar a mostrar em espectáculo permanente. Ela é própria das narrativas, recheadas de elementos simbólicos, construídas com vista a legitimar um objecto cultural destinado ao consenso, ofuscando as disrupções presentes na comunidade. Ela torna-se uma ‘rede sobredeterminada de significados’, num contexto de ‘rurbanização’, próprio da sobremodernidade (C. Sousa, 2003a; Félix, 2003).

Como vimos em momentos anteriores, a aldeia e a freguesia sempre configuraram a ideia da matriz original da nação. O estado-nação sempre se plasmou neste espaço identificador da ‘alma’ nacional. Em particular, a visão nacionalista demonstra que é comum esta perspectiva. Em Portugal, devemos esta idiossincracia à actividade ideológica do Estado Novo, que tratou historicamente de fundar as suas raízes no espaço territorial da freguesia, elegendo a aldeia como paradigma da nação (Cabral, 1991; Cunha, 2001; Félix, 2003). Como vimos, Alte também foi alvo, com particular destaque, desta ‘política do espírito’, sobretudo a partir dos anos 30 do século passado (C. Sousa, 2003a; 2003b). A Casa Memória de Alte, bem como o seu Pólo Museológico, mostram vários elementos da simbologia desse tempo, caso das fotografias dos anos 30 do século XX, por exemplo. Elas são o mostruário evidente do pendor de ‘folclorização’ e de ‘objectificação cultural’, patentes no exemplo estudado. Uma visão de aldeia tornada modelo exógeno e simbólico, transformada em objecto desejável e legítimo, mas que nada terá a ver com a realidade.

Parece claro que o papel desempenhado pelos nossos interlocutores, tornados mediadores – ou ‘novos intermediários culturais’, no dizer de Bovone (1997) –, foi fundamental, na definição da estratégia de construção da Casa Memória. E, mais tarde, também na defesa da legitimação de uma perspectiva mais ou menos negociada de afirmações identitárias, em confronto na aldeia. Serão os nossos entrevistados parte daquilo que Featherstone (1997) chama a ‘classe média pós-nostálgica’? Parece que sim, pois o que se passou pode ter sido a tentativa de reproduzir o que teria sido ‘autêntico’ e real na aldeia, num contexto virtual, como sendo um regresso lúdico aos bastidores desse prazer, agora romantizado. Para percebermos esta perspectiva, repare-se no que diz Hobsbawm (1994b), a propósito do artesanato, objecto determinante na Casa Memória. Para o autor, o artesanato não é mais do que uma forma da estética popular proveniente do mimetismo da arte da classe média. Esta apropriação cultural, que prova o que temos vindo a dizer relativamente à transferência entre cultura erudita e cultura popular, mostra, no presente, esse regresso ao ponto de origem. Os eruditos reapropriam-se, agora, da sua original criação artística.

No entanto, importa dizer, as culturas populares assumem uma existência autónoma fora das ‘ilhas’ das culturas cultivadas. Elas têm direito de cidadania própria e actuam fora das lógicas da resistência ou acomodação, à dominação erudita (Conde, 1998). As culturas

populares permanecem num meio híbrido, de contextos entrecruzados dos espaços rurais, no qual se misturam: i) a ‘pequena cultura popular’ da praça pública, com a ‘grande cultura popular’ provinda da cultura de massas; ii) a ‘cultura média’ da política autárquica e da promoção associativa; iii) a cultura da ‘folclorização’ e da ‘patrimonialização’ das tradições; e iv) a cultura escolar local, espécie de cultura cultivada na sua escala (Conde, 1998; Silva, 1994).

Torna-se claro, a partir do que foi dito, que seria interessante ouvir o outro ponto de vista, a perspectiva dos protagonistas da cultura popular. Partimos, neste estudo, da perspectiva das representações e da prática de uma certa classe média, hoje, isto é, dos detentores da perspectiva cultural romantizada, do regresso à comunidade rural e à sua cultura popular. Por razões de tempo, sobretudo, não foi possível alargar este estudo aos artesãos, designadamente aos que trabalharam o esparto, bem como ainda a outros ofícios artesanais. Talvez seja uma excelente pista, para investigação futura, quem sabe a partir de métodos e técnicas da história de vida. Mais tarde, poderia constituir um objecto empírico interessante o cruzamento deste estudo com esse outro, sobre as narrativas das práticas camponesas do esparto, na freguesia de Alte. Na verdade, esta questão pode, ao mesmo tempo, constituir uma limitação desta investigação, porquanto esse confronto de pontos de vista não pode ser efectuado. Aguardemos, então, novos estudos.

2. Tradição e memória, objectos da afirmação identitária

Como sabemos, as sociedades tradicionais não conhecem a tradição. Esta é uma imposição cultural da modernidade. É exactamente a condição da ‘reflexividade’, que a modernidade traz, que permite uma identificação da tradição enquanto tal. Ao separar espaço de tempo, a modernidade obrigou a um controlo reflexivo da integração do passado no presente, o qual é dado pela tradição (Giddens, 1998). Por isso, a tradição é uma definição exógena à sociedade tradicional. Mesmo quando esta fala em tradição, percebe-se que está a reproduzir o contexto cultural do outro e a defender uma identificação com o que parece ser mais legitimado pelo poder. A tradição está colocada no confronto epistemológico entre as sociedades tradicional e moderna. A reflexividade do moderno sobre a tradição obriga-a a ser dinâmica e a reflectir-se no presente, como ‘devir da memória’ (Conde, 1998). Por isso, tradição e memória se reconfiguram em permanência, como construções simbólicas, ‘ projecções de sentido’ sobre a realidade social. Assim, estão permanentemente a ser idealizadas, objectificadas ou depuradas, num processo maniqueísta de boas ou más tradições, ou boas ou más memórias (Cunha, 2001). A tradição é um dos contextos da pré-modernidade

(Giddens, 1998) e, no processo da sua dinâmica, ela é inventada ou reinventada pelas sociedades modernas, como ficções ou ‘máscaras’ da realidade justificada (Friedman, 1996; Hobsbawm, 1994a). A reinvenção da tradição do esparto e, sobretudo, a encenação da memória das suas práticas, na Casa Memória de Alte, deve ser percebida neste quadro. Repare-se como a ideia parte da definição de tradição, feita pelo exterior, pela Câmara Municipal de Loulé, e é correspondida pela autarquia local e pela intelectualidade cultural da terra. Este fenómeno é o resultado da emergência das classes médias na hierarquia política e cultural da administração (Hobsbawm, 1984b), como mostra o nosso estudo, relativamente às autarquias locais em causa, bem como em relação às associações e lideranças da freguesia de Alte.

O objectivo desta tradicionalização é a busca de uma identidade, melhor, de uma identificação segura, com o passado de pertença comunitária. Mas a identidade tem uma flutuação dinâmica e joga na estratégia de negociação constante, entre uma hetero-definição e uma construção comunitária, que se ajusta, permanentemente, na arena global das identidades. Para isso, a comunidade necessita de ritualizar as práticas de absorção e de incorporação da tradição e da memória, desenvolvendo um processo cerimonial comemorativo, no qual a tradição se repete e se transmite, estabelecendo coesão e pertença. Não se trata apenas de materializar a tradição do trabalho do esparto, ou de reencenar as memórias pessoais e sociais, como crença da comunidade. As manifestações da prática reinventada do esparto constituem um modelo ‘para’ crer nessa prática passada e legitimá-la como identificação da freguesia de Alte (Geertz, 1997). São as sociedades mais tradicionais, as que precisam de exteriorizar os seus ícones e símbolos, como meio de legitimar a sua tradicionalização. Alte está, assim, a validar, a caucionar as tradições que inventou (C. Sousa, 2000; 2003a). Estaremos, deste modo, a reelaborar a comunidade imaginada, a que todos pertencemos, mesmo quando distantes. Para os nossos interlocutores, a memória do esparto plasma esse sentimento de pertença a um mundo rural desconhecido, mas a que querem forçosamente pertencer. Um sentido de pertença, feito da diversidade dos vários actores que nos falaram, com níveis de participação diferente, nessa ‘unidade do múltiplo’ comunitário (Silva, 1994), mesmo quando os mais jovens não se revêem, nessa memória socialmente construída. Neste campo, a aldeia e a freguesia marcam territórios diferentes de identificação. A aldeia de Alte, assumindo um papel de centralidade social, muito marcada pelo turismo que a visita, descoincidente do quotidiano da freguesia, ainda vivente da prática camponesa, e longe do interesse do consumo urbano, no qual ainda não se reconhece e muitas vezes repudia, como se estivesse em causa a sua integridade cultural (Featherstone, 1997).

A partir desta construção, Alte constituir-se-ia como um ‘lugar de tradição’ para os consumos urbanos da pós-modernidade, um lugar de distinção entre o cosmopolitismo violento da urbe e o rural idílico. Mas, ao mesmo tempo, em que se deixaria apropriar, com uma nova identificação, pela urbe hegemónica (C. Sousa, 2003a).

Para que Alte possa disputar o seu lugar de tradição, a freguesia precisa de trabalhar a sua memória. A memória social já lá está, incorporada nos corpos e na prática ritual da comunidade rural. É preciso, então, desenvolver um trabalho de selecção da boa memória, a única que pode disputar a coesão da comunidade, junto das identidades exógenas, sempre dispostas ao controlo e dominação da ordem social. Em Alte, a memória social existe, porque partilhada nas narrativas do confronto social. Lembramos como a proposta de desenvolver um museu⁵⁹, ligado a uma actividade económica de alguma ‘má memória’, originou alguma contestação, sobretudo nas lembranças pessoais e colectivas dos camponeses e dos artesãos do esparto. Em particular, os artesãos do esparto incorporam uma gestualidade de práticas corporais que traduzem uma memória-hábito, um *habitus*, na acepção de Bourdieu (2001). Ao contrário, será lógico perceber que os antigos ‘donos’⁶⁰ do esparto, não tiveram a mesma reacção. A Casa Memória foi construída, enquanto paradigma de uma memória comum, como um espaço de distinção de classe, ao marcar o ponto de vista do ‘povo’, essa entidade cheia de plasticidade, que, no caso, seriam os artesãos e, mais tarde, também os proprietários da indústria do esparto. Só dessa forma o espírito comunitário poderia ser traduzido no espaço da Casa, lugar de tradição e de memória da freguesia. Mas, a Casa não deixa de ser um ‘objecto cultural’, resultado da reinterpretação da burguesia sobre a tradição e a memória.

Neste quadro, a Casa Memória pode ser entendida como um espaço cristalizado do teatro da memória social, da comunidade de Alte. Por si só, ele não se presta à transmissão e promoção da memória. Foi preciso reinventar a memória, encenar os percursos rituais de dramatização da memória social do esparto, em toda a aldeia, tornada paradigma da freguesia. A encenação da memória do esparto constitui o elemento fundamental de coesão e de pertença a uma comunidade, no seio da qual as lembranças do trabalho ligado ao esparto estão em todas as casas e em todas as famílias. Uma das formas, mais prosaicas, de transmitir essa memória, seria através da participação encenada da população, nos antigos locais de trabalho da indústria. Dessa forma, não só se justifica a memória social, como também se estabelece uma correia de transmissão da identidade comunitária, junto dos jovens mais descrentes do passado, os quais reconfiguram a tradição quase sempre fora dela. Assim se reconstitui o

⁵⁹ Referimo-nos ao Pólo Museológico do Esparto.

⁶⁰ Proprietários de armazéns e de manufacturas.

‘puzzle’ das memórias: as que explicam o presente da aldeia e as que constroem o presente à imagem desse tempo identitário do passado (Fentress & Wickham, 1994).

O que parece estranho – num tempo de modernidade em que é o efémero e o consumo imediato que detêm privilégios –, é o facto de se estar a reconfigurar uma memória de um passado distante, que em nada parece relacionar-se com a actual vida económica e social da aldeia e da freguesia. Mas o paradoxo não é assim tão evidente. Porque é nos tempos de crise, ou de conflito, sobre a confiança na modernidade que, exactamente, ganham força as paixões pelas relíquias patrimoniais e pelas lembranças identitárias. E parece evidente que estes ritos comemorativos da modernidade capitalista não são apenas resquícios das sociedades camponesas tradicionais. Na actualidade, esses ritos pretendem lançar uma cortina de fachada compensatória sobre os males do capitalismo e servir de paliativo a essa necessidade de recorrência permanente a um passado securizante (Connerton, 1999).

Podemos chamar a este tempo, um tempo de ‘retromania’, onde cabem verdadeiramente os fenómenos da ‘patrimonialização’ e da ‘folclorização’ das memórias sociais (Rioux, 1998b). Em Alte, e sobretudo na Casa Memória, este fenómeno é resultado das pressões turístico-económicas sobre a tradição do lugar, uma ‘turistificação’ que decorre desde há muito tempo, e que se acentua, hoje, com a influência dos *media*. Para esse impacte tem sido fundamental o papel dos agentes activos da intelectualidade, a classe média das autarquias e das associações locais, que conhecem e projectam o valor económico do consumo de bens culturais, ‘embrulhados’ em identidade. As reconfigurações que daí resultam, nem sempre são consensuais, como vimos, sobretudo pelo impacte da visão dos mais jovens sobre o papel da memória no presente. Para eles, a tradição pode muito bem ser manipulada pelos mais velhos, para evitar o seu protagonismo, muito mais voltado para o consumo cultural da urbanidade moderna (Ranger, 1994).

Pelo que vimos antes, podemos referir o quanto a memória se encontra, hoje, numa evidente encruzilhada, feita de tempos cruzados de muitas visões reconfiguradas da memória e da cultura popular rural (Silva, 1994). Veremos, até que ponto, a Casa Memória de Alte pode virar-se contra si própria, e se este ‘efeito-património’, que pretende tudo recordar, não transborda e impede qualquer outra memória (Rioux, 1998b).

O que temos dito abre-nos outro caminho de investigação. Seria interessante compreender quais as narrativas das memórias geracionais, que permanecem na aldeia e na freguesia; quais as memórias que têm sido reconstruídas, a partir de processos, continuados, de reinvenção das tradições do lugar, e que têm justificado a designação de Alte como um ‘lugar de tradição’, ou como uma ‘aldeia cultural’ (C. Sousa, 2003a). Parece-me que estudos deste teor permitiriam perceber até que ponto a Casa Memória de Alte e o seu Pólo

Museológico do Esparto são o resultado de uma memória reinterpretada, a partir de uma memória social, misto de uma prática vivida e de uma tradição construída.

As limitações da presente investigação podem ser perceptíveis neste ponto. O nosso olhar pretendeu partir de dentro da Casa Memória para fora e não o contrário. Não quis ser um estudo histórico, mas um trabalho representativo do pensamento e da opinião de quem idealizou o projecto, complementado por quem deu continuidade ao seu processo de funcionamento. Outros olhares, ou perspectivas – das associações locais, da Câmara Municipal ou de outros agentes – poderiam trazer a lume novas questões sobre o trabalho de construção da tradição e da memória, como suportes da identidade comunitária da freguesia de Alte.

3. Perspectivas do desenvolvimento comunitário na freguesia

De acordo com o que temos vindo a defender, podemos aceitar a ideia do paradigma sociológico da autonomia relativa da sociedade rural, face aos desígnios colonizadores do mundo urbano, contrariando a total submissão dos seus quadros sociais e culturais ao domínio do capitalismo moderno (Reis & Lima, 1998). É verdade que a ‘domesticação’ do campo é, hoje, muito acentuada, fruto das representações urbanas sobre o rural, que têm desenvolvido uma maciça folclorização, nas aldeias e freguesias. Mas, também é visível que a sociedade camponesa conjuga, relativamente bem, duas vertentes: uma experiência individual e social de comunidade com uma forte diferenciação social (Cabral, 1991). Como já referimos, elas combinam a positividade da solidariedade – mesmo que assimétrica –, com a discriminação dos mais desfavorecidos, porque a comunidade é sempre uma construção de poder (Harvey, 2000). Este mecanismo obrigará a uma redefinição social da ruralidade (Reis & Lima, 1998), muito por via do papel, cada vez mais activo, da classe média, cuja visão estética sobre o rural é ancorada nas políticas desenvolvimentistas sobre o campo. Se a comunidade rural constituiu, desde há muito, o paradigma da procura do povo da pré-modernidade, nos dias de hoje assiste-se, já, à ‘translcação’ para ‘novas comunidades’, baseadas em novas identidades. Apesar da manutenção de franjas camponesas, essas novas comunidades são protagonizadas por novos sectores da classe média – empresários, comerciantes, funcionários da administração (Silva, 1994). A freguesia de Alte é disso bom exemplo, pois os principais agentes desta transformação são os funcionários da administração, sobretudo os das instituições locais⁶¹, constituintes de um novo grupo tecnocrático que, assim, estabelecem, discricionariamente, a definição da sua comunidade (C. Sousa, 2000). Dessa forma, podemos

⁶¹ Junta de Freguesia, Casa do Povo, Caixa de Crédito Agrícola, Escola Profissional, entre outras.

afirmar que Alte representa, bem, a ideia da aldeia como arquétipo da ‘verdadeira’ comunidade (Félix, 2003).

Já vimos anteriormente como o conceito de comunidade teve uma importância fundamental nos estudos sociológicos. O seu poder simbólico é muito importante para a identificação cultural de cada território. No caso de Alte, verifica-se que a construção comunitária, aquela que investigámos a partir das representações sociais dos nossos interlocutores, vive, sobretudo, da idílica imagem que os sociólogos construíram do passado e não das comunidades típicas da sociedade industrial (Fragoso, 2002). Também em Alte, é evidente uma mutação, uma mudança social, naquilo que pode ser colocado dentro do campo da identidade comunitária. Para além da elasticidade das perspectivas sobre as marcas e as fronteiras identitárias, verifica-se, ainda, uma proposição muito intensa vinda de elementos exógenos, técnicos e intelectuais, cujo capital cultural é determinante no processo.

O projecto de criação da Casa Memória de Alte – que temos vindo a investigar – não deixa de se inscrever no campo daquilo que já conceptualizámos como desenvolvimento comunitário. A Casa Memória de Alte integra-se num mais vasto plano de revitalização da aldeia, em cujas vertentes se pode colocar aquela que se refere às acções relativas à ‘monumentalização da aldeia’ e à ‘musealização das suas memórias’ sociais. Em traços gerais, o objectivo é fazer de Alte um pólo de desenvolvimento da rusticidade, como marca de oposição e de confronto, no campo do desenvolvimento comunitário, ao pólo urbano-litoral-turístico (C. Sousa, 2003a).

Dadas as condições de Alte, enquanto território de consumo urbano-turístico, é fácil entender a freguesia como alvo das políticas de desenvolvimento da Câmara Municipal de Loulé. O seu apelo desenvolvimentista é muito forte e as suas características, de bandeira simbólica da identidade comunitária no quadro regional, sempre a determinaram como alvo preferencial e matricial da cultura popular. Mas, tal como referimos, do ponto de vista conceptual, a ambivalência do conceito de desenvolvimento comunitário traduziu-se, também, no projecto que temos vindo a analisar, como uma arma de dois gumes (Mayo, 1975). Se, por um lado, parece ter constituído uma acção de desenvolvimento económico, de criação de emprego e de promoção turístico-cultural, por outro, ela deu mostras de traços de criação de poderes sobre a população local. Um poder local que foi jogado como um trunfo junto do município, para exigir mais desenvolvimento, e um poder municipal que se sobrepôs na dinâmica da comunidade, carente ‘de desenvolvimento’ (Silva, 1994). O facto do projecto, que analisámos, ser determinado por uma forte componente educativa, mostra que o seu papel poderia, como aconteceu, ter um impacte significativo (Midgley, 1999).

O que temos vindo a dizer levanta o problema do papel das entidades públicas e do estado, em geral, nas políticas de desenvolvimento comunitário. Sabemos que, após uma fase de intervenção muito acentuada, o estado bem como a administração⁶², têm vindo a declinar muitas das responsabilidades de serviço público, na criação de condições de bem-estar e qualidade de vida para as comunidades e populações, em particular nas áreas territoriais e sociais mais desfavorecidas. No campo da cultura, essa situação é muito mais evidente, sobretudo nas áreas interiores ou nas pequenas freguesias rurais, o que tem impedido mudanças sociais e culturais de maior porte (J. T. Lopes, 2004). A confirmar esta ideia, muitos autores têm defendido a indispensabilidade dos recursos do sector público, na criação de um estado de bem-estar e, sobretudo, na parceria que se deve estabelecer entre poderes públicos e organizações não governamentais, a nível local (Midgley, 1999; Silva, 1990). A experiência que estudámos mostra que, apesar da colaboração das entidades locais, numa fase inicial, o que prevaleceu, durante a maior parte do processo de instalação e funcionamento da Casa Memória de Alte, foi a ideia de que a administração pública⁶³ não precisaria da participação da comunidade de Alte e dos seus recursos, devendo o projecto contar apenas com a decisão dos técnicos e dos autarcas envolvidos (Marchioni, 1997). Como vimos na interpretação dos dados empíricos, a participação das associações locais a um nível superior, bem como um alargamento de protagonismo ao sector empresarial⁶⁴, poderia beneficiar a qualidade do projecto de desenvolvimento em causa. Como também vimos, a partir de perspectivas de alguns interlocutores, foi notória a ‘desqualificação’ da Câmara, relativamente às propostas da comunidade local, em particular das suas organizações associativas (Espírito Santo, 1999). Este desvalor, traduziu-se na fraca participação da comunidade local que, desconfiando dos poderes mais centrais, acabou por se afastar, paulatinamente, do processo, como foi provado no nosso estudo. Este quadro de desconfiança tem vindo a originar a defesa de alternativas teórico-políticas no campo do desenvolvimento, como é o caso da participação comunitária (Marchioni, 1997; Midgley, 1999). O nosso estudo mostra, apesar de ser de forma ainda incipiente, a defesa dessa metodologia de intervenção, sobretudo na definição do planeamento e na gestão partilhada do funcionamento do projecto Casa Memória.

Deve parecer claro que a análise deste processo de desenvolvimento comunitário, que a Casa Memória de Alte consubstanciou, peca por não trazer dados de outros intervenientes, como, por exemplo, de autarcas da Câmara Municipal ou de líderes das associações locais. Esta ausência pode ser considerada uma limitação, apesar de essa não ser a nossa perspectiva de interpretação, pois quisemos basear-nos nos quadros referenciais da equipa directamente

⁶² Referimo-nos sobretudo às autarquias locais, Câmaras e Juntas de Freguesia.

⁶³ Neste caso, referimo-nos à Câmara de Loulé e à Junta de Freguesia de Alte.

⁶⁴ Por exemplo, às empresas que gerem hotéis, restaurantes e casas de artesanato.

envolvida no processo. Pensamos que, aqui, poderia estar um excelente campo para futuros estudos: perceber até que ponto a Casa Memória representou uma exceção pontual, ou se ela foi um exemplo do modelo de desenvolvimento preconizado pelos poderes públicos; ou se, mesmo assim, ela acabou por marcar diferenciações na interpretação das questões do desenvolvimento comunitário, enquanto construção e manipulação de poder. Para isso, seria interessante enquadrar o projecto, que analisámos, num quadro mais vasto do plano de revitalização da aldeia e da freguesia de Alte.

O nosso contributo, que sabemos de pequena monta, está dado, por agora.

4. Nota final

No momento final desta investigação, gostaria de reflectir sobre o percurso feito até aqui. Em primeiro lugar, devo referir o quanto esta investigação contribuiu para o meu processo de aprendizagem. Ao escolher uma área de investigação, que terá marcado o meu percurso profissional, estaria a pôr em causa os estereótipos do meu ‘saber’. Esse foi um desafio conhecido e justificado. Talvez ele me tenha obrigado a duvidar muitas vezes, a hesitar outras tantas. No fundo, estava a proporcionar, a mim próprio, um processo de desconstrução, de termo difícil. Agora, penso que correspondi a esse desafio, não sem esforço ou dificuldade. Sobretudo porque foi preciso encontrar um olhar-outro, sobre a matéria em estudo, despir-me de pré-conceitos, ancorados em senso comum ou empirias frouxas, de modo a construir o conhecimento, a partir de uma interpretação segura e rigorosa sobre o que me foi dito. Hoje, o ponto em que estou é diferente, um lugar-outro, no caminho da aprendizagem pessoal e social. Em segundo lugar, para destacar aquela que foi a minha casa, durante todo este tempo. Não um espaço desconhecido, mas um território e uma população que quis conhecer, de novo. Foi como se tivesse regressado de muito longe e como se me tivesse deixado conduzir pelos caminhos da minha memória, olhando com olhos diferentes. Esse caminho foi iluminado por todos aqueles que me acompanharam neste processo: museólogos, técnicos de turismo, autarcas, dirigentes associativos, artesãos, proprietários. Cada um a seu modo fez de mim uma pessoa diferente.

BIBLIOGRAFIA

- Allen, G. & Martin, I. (1994). Introduction. Em Garth Allen & Ian Martin (Eds.). *Education and Community. The politics of practice* (pp. 1-5). London: Casell.
- Almeida, A. M. (1997). Metodologias de Investigação em Ciências da Educação: Questões Epistemológicas. Em *Métodos e Técnicas de Investigação Científica em Educação, Actas do VII Colóquio Nacional da Secção Portuguesa da AIPELF / AFIRSE* (pp. 617-630). Lisboa: Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Lisboa.
- Almeida, J. F. de & Pinto, J. M. (1999). Da Teoria à Investigação Empírica. Problemas Metodológicos Gerais. Em Augusto Santos Silva & José Madureira Pinto (Orgs.). *Metodologia das Ciências Sociais* (pp. 55-78). Porto: Edições Afrontamento.
- Alves, V. M. (2003). O SNI e os Ranchos Folclóricos. Em Salwa El-Shawan Castelo Branco & Jorge Freitas Branco (Orgs.). *Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal* (pp. 191-205). Oeiras: Celta Editora.
- Ander-Egg, E. (1982). *Metodología y Práctica del Desarrollo de La Comunidad*. México: El Ateneo.
- Balestena, E. (1988). Comunidad. La articulación de los universos simbólicos. Em GIPDC (Ed.). *Promoción Social Comunitaria* (pp. 71-90). Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Bardin, L. (2000). *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70.
- Barreix, J. B. (1998). El Trabajo Social: epistemología-teoría-metodología-método. Em GIPDC (Ed.). *Promoción Social Comunitaria* (pp. 215-245). Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Bell, J. (1997). *Como Realizar um Projecto de Investigação*. Lisboa: Gradiva.
- Benedict, R. (2000). *Padrões de Cultura*. Lisboa: Livros do Brasil [1934].
- Berger, P. & Luckmann, T. (1999). *A Construção Social da Realidade. Um Livro sobre a Sociologia do Conhecimento*. Lisboa: Dinalivro [1966].
- Bogdan, R. & Biklen, S. (1999). *Investigação Qualitativa em Educação. Uma Introdução à Teoria e aos Métodos*. Porto: Porto Editora.
- Boudon, R. (1995). Conhecimento. Em Raymond Boudon (Dir.). *Tratado de Sociologia* (pp. 477-514). Porto: Edições ASA.
- Bourdieu, P. (1996). *La Distinction. Critique social du jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (2001). *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel.

- Bovone, L. (1997). Os Novos Intermediários Culturais. Considerações sobre a cultura pós-moderna. Em Carlos Fortuna (Org.). *Cidade, Cultura e Globalização* (pp. 105-120). Oeiras: Celta Editora.
- Branco, J. F. (2003). Peroguarda: Folclorização e Memória. Em Salwa El-Shawan Castelo Branco & Jorge Freitas Branco (Orgs.). *Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal* (pp. 409-417). Oeiras: Celta Editora.
- Brookfield, S. (1995). *Adult Learners, Adult Education and the Community*. Buckingham: Open University Press.
- Bruner, J. (1997). *Actos de Significado. Para uma Psicologia Cultural*. Lisboa: Edições 70.
- Burgess, R. (1997). *A Pesquisa de Terreno. Uma Introdução*. Oeiras: Celta Editora.
- Cabral, J. P (1991). *Os Contextos da Antropologia*. Lisboa: Difel.
- Carmo, H. (1999). *Desenvolvimento Comunitário*. Lisboa: Universidade Aberta.
- Certeau, M. (1990). *L'Invention du Quotidien. 1. Arts de Faire*. Paris: Gallimard.
- Certeau, M., Giard, L. & Mayol, P. (1994). *L'Invention du Quotidien. Tomo 2: Habiter, Cuisiner*. Paris: Gallimard.
- Charteris, S. (1994). Community Development and 'Customer Care': Conflict or Convergence? Em Garth Allen & Ian Martin (Eds.). *Education and Community. The politics of practice* (pp. 87-93). London: Casell.
- Chartier, R. (2002). *A História Cultural entre Práticas e Representações*. Lisboa: Difel.
- Clark, D. (1994). Education for Community in the 1990s: A Christian Perspective. Em Garth Allen & Ian Martin (Eds.). *Education and Community. The politics of practice* (pp. 118-129). London: Casell.
- Clarke, S. (1997). *Social Work as Community Development. A management model for social change*. Aldershot: Avebury.
- Câmara Municipal de Loulé (1984). *Actas das Vereações de Loulé, volume I*. Porto: Câmara Municipal de Loulé.
- CLAVES (1991a). *De Quién Es La Iniciativa en el desarrollo sociocomunitario*. Madrid: Editorial Popular.
- CLAVES (1991b). Una Perspectiva Historica para el Debate. Em Claves (Ed.). *De Quién Es La Iniciativa en el desarrollo sociocomunitario* (pp. 98-116). Madrid: Editorial Popular.
- Cohen, L. & Manion, L. (1990). *Métodos de Investigación Educativa*. Madrid: Editorial La Muralla.
- Conde, I. (1987). O Sentido do Desentendimento – as Bienais de Cerveira: arte, artistas e público. *Sociologia: Problemas e Práticas*, 2, 47-68.

- Conde, I. (1998). Contextos, Culturas, Identidades. Em José M. Viegas & António F. Costa (Orgs.). *Portugal, que Modernidade?* (pp. 79-118). Oeiras: Celta Editora.
- Conde, I. (2003). Portugal em Fim de Século: uma modernidade plural. Em Salwa El-Shawan Castelo Branco & Jorge Freitas Branco (Orgs.). *Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal* (pp. 59-70). Oeiras: Celta Editora.
- Connerton, P. (1999). *Como as Sociedades Recordam*. Oeiras: Celta Editora.
- Corbin, A. (1998). Do Limousin às Culturas Sensíveis. Em Jean-Pierre Rioux & Jean-François Sirinelli (Dir.). *Para uma História Cultural* (pp. 97-110). Lisboa: Estampa.
- Costa, A. F. (1999a). *Sociedade de Bairro*. Oeiras: Celta Editora.
- Costa, A. F. (1999b). A Pesquisa de Terreno em Sociologia. Em Augusto Santos Silva & José Madureira Pinto (Orgs.). *Metodologia das Ciências Sociais* (pp. 129-148). Porto: Edições Afrontamento.
- Croix, A. (1998). Marx, a Alugadora de Cadeiras e a Pequena Bicicleta. Em Jean-Pierre Rioux & Jean-François Sirinelli (Dir.). *Para uma História Cultural* (pp. 51-70). Lisboa: Estampa.
- Cuche, D. (1999). *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Lisboa: Fim de Século.
- Cunha, L. (2001). *A Nação nas Malhas da sua Identidade. O Estado Novo e a construção da identidade nacional*. Porto: Afrontamento.
- De Ketele, J.-M. & Roegiers, X. (1999). *Metodologia da Recolha de Dados*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Denzin, N. & Lincoln, Y. (1994). Entering the Field of Qualitative Research. Em Norman Denzin & Yvonna Lincoln (Eds.). *Handbook of Qualitative Research* (pp. 1-17). London: Sage Publications.
- Denzin, N. (1994). The Art and Politics of Interpretation. Em Norman Denzin & Yvonna Lincoln (Eds.). *Handbook of Qualitative Research* (pp. 500-515). London: Sage Publications.
- Deshaies, B. (1997). *Metodologia de Investigação em Ciências Humanas*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Dias, J. (1986). *Antropologia Cultural*. Maia: Castolira.
- Diéguez, A. & Guardiola Albert, M. (2000). Lo local. Una unidad de organización planificación e intervención social comunitaria. Em Alberto José Diéguez (Coord.). *La Intervención Comunitaria. Experiencias y Reflexiones* (pp. 11-27). Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Diéguez, A. (2001). Desarrollo de la Comunidad, Exclusión Social y Paro. Em Emilio Lucio-Villegas Ramos (Ed.). *Experiencias Educativas en la Frontera* (pp. 75-85). Sevilla: Giepad.

- Duby, G. (1998). A História Cultural. Em Jean-Pierre Rioux & Jean-François Sirinelli (Dir.). *Para uma História Cultural* (pp. 403-408). Lisboa: Estampa.
- Dumazedier, J. (1979). *Sociologia Empírica do Lazer*. S. Paulo: Perspectiva.
- Espírito Santo, M. (1999). *Comunidade Rural ao Norte de Tejo, seguido de Vinte Anos Depois*. Lisboa: Associação de Estudos Rurais/Universidade Nova de Lisboa.
- Esteva, G. (1999). Development. Em Wolfgang Sachs (Ed.). *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as power* (pp. 6-25). London: Zed Books.
- Featherstone, M. (1997). Culturas Globais e Culturas Locais. Em Carlos Fortuna (Org.). *Cidade, Cultura e Globalização* (pp. 83-103). Oeiras: Celta Editora.
- Félix, P. (2003). O Concurso “A Aldeia mais Portuguesa de Portugal” (1938). Em Salwa El-Shawan Castelo Branco & Jorge Freitas Branco (Orgs.). *Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal* (pp. 207-232). Oeiras: Celta Editora.
- Fentress, J. & Wickham, C. (1994). *Memória Social*. Lisboa: Teorema.
- Fernandes, A. T. (1999). *Para uma Sociologia da Cultura*. Porto: Campo das Letras.
- Ferrarotti, F. (1993). *Sociologia*. Lisboa: Teorema.
- Ferreira, J. (1983). *Artesanato, Cultura e Desenvolvimento Regional. Um estudo de campo e três ensaios breves*. Lisboa: INCM.
- Ferreira, M. & Romero, A. (1997). Aspectos Metodológicos da Investigação Realizada por Professores no Âmbito de Mestrados em Ciências da Educação. Em *Métodos e Técnicas de Investigação Científica em Educação, Actas do VII Colóquio Nacional da Secção Portuguesa da AIPELF / AFIRSE* (pp. 631-642). Lisboa: Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Lisboa.
- Foddy, W. (1996). *Como Perguntar. Teoria e Prática de Construção de Perguntas em Entrevistas e Questionários*. Oeiras: Celta Editora.
- Fonseca, J. P. (1996). Educação Comunitária e Estrutura de Poder no Brasil. Em Jair Militão da Silva (Org.). *Educação Comunitária: Estudos e Propostas* (pp. 27-56). São Paulo: Senac.
- Fortuna, C. (1997). Destradicionalização da Cidade. O caso de Évora. Em Carlos Fortuna (Org.). *Cidade, Cultura e Globalização* (pp. 231-257). Oeiras: Celta Editora.
- Fragoso, A. (2002). *Procesos de Desarrollo Local en la Freguesia de Cachopo (Portugal)*. Sevilla: Universidad de Sevilla. Tesis Doctoral (policopiado).
- Fratucci, A. (2007). *Processos de Turistificação dos Espaços*. Acedido em Janeiro de 2007 no endereço http://www.uff.br/posgeo/modules/xt_conteudo/content/campos/aguinaldo.pdf?PHPSESSID=632b3b5b4cc65b2ae167517d8042e43b
- Freire, P. (2002 [1970]). *Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

- Friedman, J. (1996). *Cultural Identity & Global Process*. London: Sage.
- Geertz, C. (1997). *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa [1973].
- Ghiglione, R. & Matalon, B. (1997). *O Inquérito – Teoria e Prática*. Oeiras: Celta Editora.
- Giddens, A. (1997). *Modernidade e Identidade Pessoal*. Oeiras: Celta Editora.
- Giddens, A. (1998). *As Consequências da Modernidade*. Oeiras: Celta Editora.
- Girard, A. (1998). As Investigações sobre as Práticas Culturais. Em Jean-Pierre Rioux & Jean-François Sirinelli (Dir.). *Para uma História Cultural* (pp. 281-292). Lisboa: Estampa.
- Gittel, R. & Vidal, A. (1998). *Community Organizing. Building Social Capital as a Development Strategy*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Gómez Gavazzo, C. (1959). *Metodología del Planeamiento Territorial*. Rosario: Centro Regional de Estudios de Vivienda y Planeamiento.
- Gonçalves, J. A. (1997). A Abordagem Biográfica: Questões de Método. Em *Métodos e Técnicas de Investigação Científica em Educação, Actas do VII Colóquio Nacional da Secção Portuguesa da AIPELF / AFIRSE* (pp. 91-114). Lisboa: Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Lisboa.
- Gonçalves, J. A. (2000). *Ser Professora do 1º Ciclo – Uma Carreira em Análise*. Lisboa: Universidade de Lisboa – Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação (policopiado).
- Guba, E. G. & Lincoln, Y. S. (1994). Competing Paradigms in Qualitative Research. In Norman Denzin & Yvonna Lincoln (Eds.). *Handbook of Qualitative Research* (pp. 105-117). London: Sage Publications.
- Habermas, J. (1989). *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, J. (1997). *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*. Madrid: Cátedra.
- Hammersley, M. & Atkinson, P. (1994). *Métodos de Investigación*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Harvey, D. (2000). *Spaces of Hope*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hobsbawm, E. (1984a). Introdução: A Invenção das Tradições. Em Eric Hobsbawm & Terence Ranger (Orgs.). *A Invenção das Tradições* (pp. 9-23). S. Paulo: Paz e Terra.
- Hobsbawm, E. (1984b). A Produção em Massa de Tradições : Europa, 1870 a 1914. Em Eric Hobsbawm & Terence Ranger (Orgs.). *A Invenção das Tradições* (pp. 271-316). S. Paulo: Paz e Terra.

- Hoggart, R. (1975). *As Utilizações da Cultura. Volume 2: Aspectos da vida cultural da classe trabalhadora*. Lisboa: Presença.
- Huberman, A. & Miles, M. (1994). Data Management and Analysis Methods. Em Norman Denzin & Yvonna Lincoln (Eds.). *Handbook of Qualitative Research* (pp. 428-444). London: Sage Publications.
- Iturra, R. (1990a). *Fugirás à Escola para Trabalhar a Terra. Ensaio de antropologia social sobre o insucesso escolar*. Lisboa: Escher
- Iturra, R. (1990b). *A Construção Social do Insucesso Escolar. Memória e Aprendizagem em Vila Ruiva*. Lisboa: Escher.
- Iturra, R. (1999). Trabalho de Campo e Observação Participante em Antropologia. Em Augusto Santos Silva & José Madureira Pinto (Orgs.). *Metodologia das Ciências Sociais* (pp. 149-163). Porto: Edições Afrontamento.
- Jean, G. (1990). *Cultura Pessoal e Acção Pedagógica*. Rio Tinto: Edições ASA.
- Khun, T. (1989). *A Tensão Essencial*. Lisboa: Edições 70.
- Kisnerman, N. (1998). Presentación. Em GIPDC (Ed.). *Promoción Social Comunitaria* (pp. 9-10). Buenos Aires: Espacio Editorial.
- Kroeber, A. L. (1993). *A Natureza da Cultura*. Lisboa: Edições 70.
- Krzysztof, P. (1998). História Cultural, História dos Semióforos. Em Jean-Pierre Rioux & Jean-François Sirinelli (Dir.). *Para uma História Cultural* (pp. 71-95). Lisboa: Estampa.
- Le Compte, M. D. (1988). *Etnografía y Diseño Cualitativo en Investigación Educativa*. Madrid: Morata.
- Leach, E. (1989). *A diversidade da Antropologia*. Lisboa: Edições 70.
- Leniaud, J-M. (1998). O Património Recuperado. O Exemplo de Saint-Denis. Em Jean-Pierre Rioux & Jean-François Sirinelli (Dir.). *Para uma História Cultural* (pp. 335-348). Lisboa: Estampa.
- Leroi-Gourhan, A. (2002). *O Gesto e a Palavra. 2- Memórias e Ritmos*. Lisboa: Edições 70 [1965].
- Lessard-Hébert, M., Goyette, G. & Boutin, G. (1994). *Investigação Qualitativa. Fundamentos e Práticas*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Lévi-Strauss, C. (1980). *Raça e História*. Lisboa: Presença [1952].
- Lima, M. P. de (1981). *Inquérito Sociológico. Problemas de Metodologia*. Lisboa: Editorial Presença.
- Lipovetsky, G. (1988). *A Era do Vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio D'Água.

- Lopes, A. (1997). Delineamento de uma Investigação Qualitativa e Algumas Reflexões Epistemológicas por ele Suscitadas. Em *Métodos e Técnicas de Investigação Científica em Educação, Actas do VII Colóquio Nacional da Secção Portuguesa da AIP ELF / AFIRSE* (pp. 643-660). Lisboa: Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Lisboa.
- Lopes, J. T. (2004). Trinta Anos de Políticas Culturais: a revolução inacabada e o país complexo. Em Francisco Louçã & Fernando Rosas (Orgs.). *Ensaio Geral. Passado e Futuro do 25 de Abril* (pp. 135-156). Lisboa: Dom Quixote.
- Lucio-Villegas, E. (2001). Desarrollo Comunitario y Formación a lo Largo de Toda la Vida. Em Emilio Lucio-Villegas Ramos (Ed.). *Experiencias Educativas en la Frontera* (pp. 11-20). Sevilla: Giepad.
- Lyotard, J.-F. (1989). *A Condição Pós-Moderna*. Lisboa: Gradiva.
- Malinowski, B. (1997). *Uma Teoria Científica da Cultura e Outros Ensaio*s. Lisboa: Edições 70.
- Marchioni, M. (1997). *Planificación Social y Organización de la Comunidad. Alternativas avanzadas a la crisis*. Madrid: Editorial Popular.
- Maroy, C. (1997). A Análise Qualitativa de Entrevistas. Em Luc Albarello, Françoise Digneffe, Jean-Pierre Hiernaux, Christian Maroy, Danielle Ruquoy & Pierre de Saint-Georges. *Práticas e Métodos de Investigação em Ciências Sociais* (pp. 117-155). Lisboa: Gradiva.
- Martin, I. (1994). Community Education: LEAs and the Dilemmas of Possessive Individualism. Em Garth Allen & Ian Martin (Eds.). *Education and Community. The politics of practice* (pp. 28-33). London: Casell.
- Mayo, M. (1975). Community Development: A Radical Alternative? Em Roy Bailey & Mike Brake (Eds.). *Radical Social Work* (pp. 129-143). New York: Phanteon Books.
- Mayo, M. (1994). *Communities and Caring. The mixed economy of welfare*. New York: St. Martin's Press.
- Mayo, M. (2000). *Cultures, Communities, Identities. Cultural strategies for participation and empowerment*. Hampshire: Palgrave.
- Medeiros, A. (2003). Primeira Exposição Colonial Portuguesa (1934): representação etnográfica e cultura popular moderna. Em Salwa El-Shawan Castelo Branco & Jorge Freitas Branco (Orgs.). *Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal* (pp. 155-169). Oeiras: Celta Editora.
- Midgley, J. (1999). *Social Development. The Developmental Perspective in Social Welfare*. London: Sage Publications.
- Morin, E. (1975). *O Paradigma Perdido: a natureza humana*. Lisboa: Europa-América.
- Morin, E. (2001). *Introdução ao Pensamento Complexo*. Lisboa: Instituto Piaget.

- Morrow, R. & Torres, C. A. (1997). *Teoria Social e Educação. Uma Crítica das Teorias da Reprodução Social e Cultural*. Porto: Afrontamento.
- Nisbet, R. A. (2000). *The Sociological Tradition*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Nunes, A. S. (1994). *Questões Preliminares Sobre as Ciências Sociais*. Lisboa: Editorial Presença.
- Nunes, H. & Hoven, R. (1996). Trabalho Comunitário: Fundamentos e Contextos de Acção. Em Rudy van den Hoven & Maria Helena Nunes (Orgs.). *Desenvolvimento e Acção Local* (pp. 47-66). Lisboa: Fim de Século.
- Patton, M. (1990). *Qualitative Evaluation and Research Methods*. Newbury Park: Sage Publications [second edition].
- Payne, M. (2002). *Teoria do Trabalho Social Moderno*. Coimbra: Quarteto.
- Peretz, H. (2000). *Métodos em Sociologia – para começar*. Lisboa: Temas e Debates.
- Pestana, M. R. (2003). Folclorização em Manhouce. Em Salwa El-Shawan Castelo Branco & Jorge Freitas Branco (Orgs.). *Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal* (pp. 387-400). Oeiras: Celta Editora.
- Pires, J. & Pires, G. (1997). Aplicações da Análise Proporcional do Discurso. Em *Métodos e Técnicas de Investigação Científica em Educação, Actas do VII Colóquio Nacional da Secção Portuguesa da AIP ELF / AFIRSE* (pp. 429-469). Lisboa: Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Lisboa.
- Pomian, K. (1998). História Cultural, História dos Semióforos. Em Jean-Pierre Rioux & Jean-François Sirinelli (Dir.). *Para uma História Cultural* (pp. 71-95). Lisboa: Estampa.
- Popper, K. (1992). *Em Busca de um Mundo Melhor*. Lisboa: Editorial Fragmentos.
- Pourtois, J.-P. & Desmet, H. (1992). *Epistemología e Instrumentación en Ciencias Humanas*. Barcelona: Editorial Herder.
- Prost, A. (1998). Social e Cultural, Indissociavelmente. Em Jean-Pierre Rioux & Jean-François Sirinelli (Dir.). *Para uma História Cultural* (pp. 123-137). Lisboa: Estampa.
- Quintana Cabanas, J.M. (1994). *Pedagogía Social*. Madrid: Dykinson.
- Quivy, R. & Campenhoudt, L. V. (1998). *Manual de Investigação em Ciências Sociais*. Lisboa: Gradiva.
- Raimundo, H. (2004). O Plano Museológico do Concelho de Loulé. O exemplo do Pólo Museológico dos Frutos Secos. *al-'ulià*, 10, 437-447.
- Raimundo, H. (2006). O Gabinete de Desenvolvimento Rural da Câmara Municipal de Loulé: uma experiência lida à luz do conceito de desenvolvimento local. *al-'ulià*, 11, 215-232.

- Ramos, R. (2003). A Ciência do Povo e as Origens do Estado Cultural. Em Salwa El-Shawan Castelo Branco & Jorge Freitas Branco (Orgs.). *Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal* (pp. 25-35). Oeiras: Celta Editora.
- Rangel, M. (1997). A Análise de Conteúdo e a Análise do Discurso como Metodologia de Pesquisa de Representação Social. Em *Métodos e Técnicas de Investigação Científica em Educação, Actas do VII Colóquio Nacional da Secção Portuguesa da APELF / AFIRSE* (pp. 471-499). Lisboa: Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Lisboa.
- Ranger, T. (1984). A Invenção da Tradição na África Colonial. Em Eric Hobsbawm & Terence Ranger (Orgs.). *A Invenção das Tradições* (pp. 219-269). S. Paulo: Paz e Terra.
- Raposo, I. (1995). *Alte na Roda do Tempo*. Alte: Casa do Povo de Alte.
- Raposo, P. (2003). Teatro Popular. Em Salwa El-Shawan Castelo Branco & Jorge Freitas Branco (Orgs.). *Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal* (pp. 323-335). Oeiras: Celta Editora.
- Reis, M. & Lima, A. V. (1998). Desenvolvimento, Território e Ambiente. Em José M. Viegas & António F. Costa (Orgs.). *Portugal, que Modernidade?* (pp. 329-363). Oeiras: Celta Editora.
- Revel, J. (1990). *A Invenção da Sociedade*. Lisboa: Difel.
- Revel, J., Certeau, M. & Julia, D. (1990). A Beleza do Morto: o conceito de «cultura popular». Em Jacques Revel. *A Invenção da Sociedade* (pp. 49-75). Lisboa: Difel.
- Rioux, J-P. (1998a). Introdução: um Domínio e um Olhar. Em Jean-Pierre Rioux & Jean-François Sirinelli (Dir.). *Para uma História Cultural* (pp. 11-22). Lisboa: Estampa.
- Rioux, J-P. (1998b). A Memória Colectiva. Em Jean-Pierre Rioux & Jean-François Sirinelli (Dir.). *Para uma História Cultural* (pp. 307-334). Lisboa: Estampa.
- Roche, D. (1998). Uma Declinação das Luzes. Em Jean-Pierre Rioux & Jean-François Sirinelli (Dir.). *Para uma História Cultural* (pp. 25-50). Lisboa: Estampa.
- Rodríguez Villasante, T. (1991). Nuevos Horizontes para los Nuevos Movimientos Sociales. Síntesis de una exposicion. Em Claves (Ed.). *De Quién Es La Iniciativa en el desarrollo sociocomunitario* (pp. 68-79). Madrid: Editorial Popular.
- Rubin, H. (2000). *Renewing Hope within Neighborhoods of Despair. The Community-Based Development Model*. New York: State University.
- Ruquoy, D. (1997). Situação de Entrevista e Estratégia do Entrevistador. Em Luc Albarello, Françoise Digneffe, Jean-Pierre Hiernaux, Christian Maroy, Danielle Ruquoy & Pierre de Saint-Georges. *Práticas e Métodos de Investigação em Ciências Sociais* (pp. 84-116). Lisboa: Gradiva.
- Santos, B. S. (1993) *Introdução a uma Ciência Pós-Moderna*. Porto: Afrontamento.

- Santos, B. S. (1997). *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*. Porto: Afrontamento.
- Santos, B. S. (2002). *Um Discurso sobre as Ciências*. Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, M. L. (1988). Questionamento à Volta de Três Noções (a grande cultura, a cultura popular, a cultura de massas). *Análise Social*, 101-102 (3ª série - vol. XXIV), 689-702.
- Segalen, M. (1999). *Sociologia da Família*. Lisboa: Terramar.
- Seromenho, M. (2003). A Federação do Folclore Português: a reconstituição do folclore em democracia. Em Salwa El-Shawan Castelo Branco & Jorge Freitas Branco (Orgs.). *Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal* (pp. 245-251). Oeiras: Celta Editora.
- Silva, A. S. (1990). *Educação de Adultos. Educação para o desenvolvimento*. Rio Tinto: Edições Asa.
- Silva, A. S. (1994). *Tempos Cruzados. Um estudo interpretativo da cultura popular*. Porto: Afrontamento.
- Silva, A. S. (1999). A Ruptura com o Senso Comum nas Ciências Sociais. Em Augusto Santos Silva & José Madureira Pinto (Orgs.). *Metodologia das Ciências Sociais* (pp. 29-53). Porto: Edições Afrontamento.
- Silva, A. S. & Pinto, J. M. (1999). Uma Visão Global sobre as Ciências Sociais. Em Augusto Santos Silva & José Madureira Pinto (Orgs.). *Metodologia das Ciências Sociais* (pp. 9-27). Porto: Edições Afrontamento.
- Silva, A. S. & Santos, H. (1995). *Prática e Representação das Culturas: um inquérito na área metropolitana do Porto*. Porto: Centro Regional de Artes Tradicionais.
- Sirvent, M. T. (1999). *Cultura Popular y Participación Social. Una investigación en el barrio de Mataderos (Buenos Aires)*. Buenos Aires/Madrid: Miño y Dárla Editores.
- Skrzypczak, J-F. (1996). *O Inato e o Adquirido. Desigualdades "Naturais", Desigualdades Sociais*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Smith, M. (1994). *Local Education. Community, Conversation, Praxis*. Philadelphia: Open University Press.
- Sousa, C. (2000). The Inventions of Alte: the most traditional village in Algarve, Portugal. *Folk*, 42, 101-118.
- Sousa, C. (2003a). Alte: um Lugar de Tradição. Em Salwa El-Shawan Castelo Branco & Jorge Freitas Branco (Orgs.). *Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal* (pp. 401-407). Oeiras: Celta Editora.
- Sousa, C. (2003b). Folclore e Turismo: reflexões sobre o Algarve. Em Salwa El-Shawan Castelo Branco & Jorge Freitas Branco (Orgs.). *Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal*. (pp. 569-578). Oeiras: Celta Editora.

- Sousa, J. M. (1997). Investigação em Educação: Novos Desafios. Em *Métodos e Técnicas de Investigação Científica em Educação, Actas do VII Colóquio Nacional da Secção Portuguesa da AIPELF / AFIRSE* (pp. 661-672). Lisboa: Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Lisboa.
- Urfalino, P. (1998). A História da Política Cultural. Em Jean-Pierre Rioux & Jean-François Sirinelli (Dir.). *Para uma História Cultural* (pp. 293-305). Lisboa: Estampa.
- Vala, J. (1999). A Análise de Conteúdo. Em Augusto Santos Silva & José Madureira Pinto (Orgs.). *Metodologia das Ciências Sociais* (pp. 101-128). Porto: Edições Afrontamento.
- Valade, B. (1995). Cultura. Em Raymond Boudon (Dir.). *Tratado de Sociologia* (pp. 449-476). Porto: Edições ASA.
- Vale de Almeida, M. (2004). *Outros Destinos. Ensaios de antropologia e cidadania*. Porto: Campo das Letras.
- Vasconcelos, J. (2003). O Povo enquanto Líbido no Folclorismo Poético de Pedro Homem de Melo (1904-1984). Em Salwa El-Shawan Castelo Branco & Jorge Freitas Branco (Orgs.). *Vozes do Povo. A Folclorização em Portugal* (pp. 461-481). Oeiras: Celta Editora.
- Vidigal, L. (1996). *Os testemunhos Orais na Escola. História Oral e Projecto Pedagógico*. Porto: ASA.
- Ware, C. (1986). *Estudio de la Comunidad*. Buenos Aires: Humánitas.

ANEXOS

GUIÃO DE ENTREVISTAS

Tema: Representações sobre a memória social do esparto, na Casa Memória de Alte, no concelho de Loulé.

Aplicação: Museólogos, Técnicos de Turismo e Autarca. *Entrevistados n.ºs 1 a 8:* A (1-3); B (1-4); e C (1)

Objectivo geral: conhecer as diversas representações de identidade, património, tradição e cultura presentes na reconstrução da memória social do esparto, na Casa Memória de Alte.

BLOCOS TEMÁTICOS	OBJECTIVOS ESPECÍFICOS	INDICADORES DAS PERGUNTAS	FORMULÁRIO PARA PERGUNTAS
A. Identificação e legitimação	Identificar e legitimar a entrevista	• referir a importância da colaboração do entrevistado; • garantir a confidencialidade e o anonimato; • solicitar autorização para gravação magnética; • agradecimento.	
B. Património e memória social	Conhecer as diversas representações sobre património, memória social e identidade	• conhecer elementos biográficos, objectivos, actividades, interesses e motivações do entrevistado; • compreender a articulação entre os conceitos de saber artesanal, memória oral, património, identidade.	1. Como trabalhas com o património e com a memória? 2. Como se liga o património de saberes/fazeres tradicionais à memória e à identidade?
C. Memória social e museu	Conhecer as concepções sobre memória social e entender qual o objectivo da musealização dessa memória.	• compreender para que serve a memória social no presente; • conhecer os objectivos da musealização dessa memória e as suas formas de articulação.	3. O que fazer com as memórias dos saberes patrimoniais? 4. Como podemos ligar património e museu?
D. O Esparto	Identificar os conhecimentos sobre a planta	• identificar a existência de contacto anterior com a planta; • compreender o nível de conhecimento actual acerca da mesma.	5a. Que te faz lembrar o esparto? 5b. Já tinhas conhecimento da planta?
E. A Casa Memória de Alte	Conhecer a importância do Pólo Museológico do Esparto e da Casa Memória de Alte	• conhecer as potencialidades e as limitações da Casa Memória de Alte; • compreender até que ponto o esparto identifica a memória social de Alte	6. Como caracterizas a Casa Memória de Alte? 7. O que pensas do Pólo Museológico do Esparto?
F. Caracterização sócio-demográfica	Identificar o entrevistado	• nome completo; • data de nascimento; • naturalidade; • residência; • profissão; • habilitações.	

PROTOCOLO DA ENTREVISTA A1

E – Podemos começar exactamente pelo fim. Como é que tu encaras a Casa Memória? Dado o nome que ela tem, ela representa uma memória, devido às valências que ela tem, qual é o teu ponto de vista sobre a matéria?

e- A ideia sobre a Casa...isto avaliando um bocado...eu tenho uma certa dificuldade em falar no abstracto...acho que houve ali naquele processo, como me parece, embora provavelmente, ainda que com pouco conhecimento de causa, menos que neste momento apesar do pouco conhecimento que tenho daquilo, tenho de Alte por que enfim, conheço as pessoas, embora já lá vá muito pouco, aaa...isto tava eu a dizer que o problema que aquele projecto enferma é um pouco semelhante a projectos similares, por exemplo em Alcoutim e tal, que tem que ver com o seguinte. Tem que ver com uma concepção de projecto museológico, de museologia na óptica de promoção do território, da valorização do que são os elementos significativos do seu património, daquilo que pode ser, o seu património atrair visitantes interessados em conhecer mais profundamente as terras, os seus usos, os seus costumes, portanto, a utilização do património como um recurso, até turístico, portanto, esta concepção é uma determinada concepção que foi posta em prática por técnicos, mas que não foi assumida pelos responsáveis que tiveram a responsabilidade de gerir o dia-a-dia destes...destes recursos, destes recursos que seriam muito importantes nesta óptica, mas que perdem significativa importância quando quem não tá à frente deles não tem esta perspectiva, no fundo, de utilizar aqueles pólos como elementos de interpretação e irradiação por todo o território e, portanto, aquilo é visto como mais um museu, mais um museu que, naturalmente, comparando aquilo com museus de cidade, museus de cidade que têm muito mais espaço e muitas mais coisas, aquilo não vale nada ou vale muito pouco. E, e esse é o problema da Casa Memória de Alte. Mesmo para a Junta de Freguesia, não sei o que é que eles dirão mas é o que eu sinto, aa...prós responsáveis, se calhar aqui do turismo, acho que ninguém percebeu ou ainda ninguém percebeu ou chegou até àquilo que era da parte de quem concebeu e pôs em prática aquele projecto, do que era essa ideia e esse propósito inicial. Não perceberam a utilização e portanto a potenciação daquele recurso e está a vinte por cento ou a trinta por cento, não é, portanto, eu não sei, penso que pontualmente são feitas visitas à aldeia, aa...mas é por encomenda, porque alguém solicita quando deveria, um pólo que levava ali pessoas, mas era sobretudo um pólo que promovia Alte globalmente e que trazia pessoas para visitarem aquilo, a aldeia e a freguesia. Isso pressupunha uma atitude não passiva mas activa de quem estivesse a animar aquele equipamento. E não me parece que seja isso que está a ser feito. Portanto isto, ah, eu ando aqui a saltar de um lado para outro mas, aaa...Primeira questão, aa... esta Casa Memória de Alte seria extremamente importante, seria um trunfo de grande relevância para a freguesia do ponto de vista de enaltecer ainda mais aquilo que é a sua riqueza cultural, do esparto mas não só, por que a Casa Memória embora tivesse como pólo o esparto, na interpretação e através de visitas que se fizesse na aldeia ou se fizesse na freguesia não se ia cingir ao esparto, portanto, esse, esse...esse propósito é que está muito aquém e, portanto, e a Casa Memória e além do espaço de acolhimento e de recepção de turistas de Alte que as pessoas hoje dizem que aquilo está muito mal localizado, que devia ser noutro sítio qualquer, aa...eu acho que o que está mal ali não são, não é a Casa Memória nem a localização, o que tá mal ali é a falta de um projecto e, de facto, do entendimento do que poderia ser aquele, aquele pequeno pólo... irradiador...

E – Queria que falasses um bocado dessa ideia. Portanto, qual é, qual é a causa, no teu entender, de sentidos diferentes que são dados, por um lado por quem concebe, (digamos as pessoas concebem, escrevem, digamos, avançam com o projecto) e depois quem gere posteriormente, ou actualmente, e eventualmente de quem também administra a freguesia. Por que é que há visões diferentes, ou porque é que não há? Tu dizes que as

peessoas não gerem o espaço no sentido que lhes foi dado inicialmente, quer dizer há diferenças de entendimento, é um projecto demasiado arrojado, devia copiar mais, modelos mais conhecidos, quer dizer, que são mais padrões para as pessoas, daquilo que é um museu ou daquilo que é uma oferta de divulgação turística, qual é a razão, o que é que esteve mal neste processo, ou o que é que está mal neste processo?

e- Eu penso que o que esteve mal neste processo é que provavelmente não houve o diálogo suficiente...na altura e posteriormente, entre, neste caso se calhar quem implementou aquilo, por razões que se calhar tem a ver com as ligações entre a Câmara e a Junta, por vários factores e, portanto, esse diálogo devia ter sido reforçado e aprofundado pelo menos para atenuar este, esta divergência, pelo menos em termos de implementação das coisas, portanto. Isto tem que ver com o facto da Câmara,...aquele projecto, pronto, foi implementado por pessoas, por determinadas pessoas, mas a competência da gestão do pessoal, da que se lhe seguiu já não foi feita pelas mesmas pessoas mas por outras, que não assimilaram o entendimento do, do projecto, inicial. Por sua vez, isto tinha de ter uma estreita articulação com a Junta de Freguesia e com outras entidades locais que se considerassem relevantes, a Casa do Povo e..., não houve essa, não houve essa articulação. E, portanto, inclusive, avaliando hoje, eu diria que duas, duas jovens que eram interessantes, aa...jovens recém formadas da Escola Profissional d'Alte, aa...com, com...aparentemente boas animadoras, com, com ideias, com perspectivas de, se calhar mais arrojadas, de entendimento sobre o que aquilo poderia ser, se calhar hoje são mais, transitaram mais, foram evoluindo mais para uma função de funcionário público, aa...é menos arrojado naturalmente. E é menos arrojado por que se calhar é um pouco aa...aa...eu não diria reprimido, mas pouco reconhecido nas, eventualmente,...nas iniciativas que possa ter. Quer dizer, se a pessoa sistematicamente tiver determinado tipo de iniciativas, quiser fazer mais do que aquilo que lhe é pedido mas nunca ninguém reconhece e isso só lhe traz problemas, naturalmente que a pessoa, tendencialmente, gradualmente, vai se acomodando e cada vez tem menos iniciativa. Portanto, isso é o que se passa...

E – Hum, hum...

e- Aaa...genericamente, se calhar não é só com isto mas com, com muitas outras situações aqui nesta Câmara, em outros organismos, em outras Câmaras do Algarve. É triste mas é o que se passa...

E – Eu ia introduzir-te aí, relativamente a esse aspecto, lembras-te, e a minha pesquisa, eu vivi também um pouco esse processo mas a minha pesquisa demonstrou isso, houve uma altura em que o presidente da Junta tentou criar, segundo a perspectiva dele, algum protagonismo e colocou esse protagonismo nas mãos das duas funcionárias, na altura portanto a R. e a E., no sentido até de dinamizar um plano da Casa Memória ou o Posto de Turismo, como uma das valências que dinamizou a semana cultural. Aa...deram entrevistas aos jornais, organizaram a semana, fizeram contactos e de certa maneira dinamizaram esse processo. Mas isso teve de facto um desenvolvimento um bocado complexo, porque da parte da Câmara e da parte dos responsáveis que chefiavam as funcionárias, houve realmente problemas. Como é que tu viste isso? É nesse sentido que deve caminhar o protagonismo ou num sentido de entendimento mais de parceria entre as entidades? E não sei se te recordas desse aspecto, ou se...?

e- Eu não, não acompanhei muito, não, só soube muito por alto disso, mas não sei exactamente o que é que se passou, nem sei muito se seria vocação da Casa Memória organizar uma semana cultural, quer dizer, aa..., já veria como razoável que a Casa Memória, com os técnicos que tivesse, pudesse ser enten...pudesse ser, não é uma entidade a Casa Memória, portanto, mas pudesse fazer parte de uma parceria que em conjunto... de uma equipa de trabalho que, em conjunto, pensava o projecto da semana cultural, aa...com as mais valias que cada entidade pudesse fazer acrescer a isso. Não propriamente como entidade organizadora, portanto, aliás porque nunca é entidade organizadora. A entidade organizadora só poderia ser a Câmara ou a Junta de Freguesia, portanto, porque a Casa Memória indo por

um caminho de assumir a organização, desse ponto de vista, implica logo outro tipo de problemas que é o de tar dependente de uma série de mecanismos e de autorizações que escapam completamente à capacidade técnica de duas...de duas funcionárias, quer dizer...eu veria mais a Casa Memória a participar, concerteza que faria todo o sentido participar na semana cultural d'Alte, aa... levando, enquanto elementos técnicos, a sua mais valia, o seu contributo e integrar uma ou outra iniciativa da Casa Memória na semana cultural d'Alte, aa...iniciativa do ponto de vista de espaço aberto, visita guiada, de qualquer coisa do género, de lanche tradicional, não sei o quê...na...eu veria mais isso do que...do que outra coisa, portanto, mas não sei exactamente em concreto como é que isso...

E – Mas achas, por exemplo, que o facto (aliás já referiste isso assim, passaste por esse aspecto), achas que, por exemplo, o facto das funcionárias dependerem da Divisão de Turismo da Câmara, o facto, digamos, do projecto e do edifício, um pouco da manutenção e do pagamento de algumas despesas serem da Junta de Freguesia e o facto, digamos, de o elemento central ali, ou aparentemente central, ser o Pólo Museológico do Esparto e isso estar ligado a outra divisão da Câmara, achas que esta tríade, ou estas duas entidades e três sectores, digamos assim, que isto dificulta o funcionamento e a projecção daquele recurso, daquele equipamento, ou isso não tem importância?

e- Isso provável...isso, vamos lá ver, isso do meu ponto de vista é...pode criar problemas, mas isso é um enorme desafio...e, portanto, se for bem gerido é extremamente, só poderia ser extremamente útil. O que era preciso era que a Divisão de Turismo, a Divisão de Património, de Cultura e Património e a Junta de Freguesia de Alte, ao menos de três em três meses se encontrarem, naturalmente com as técnicas, concerteza também com as técnicas da Casa Memória, para discutir o que é que tem sido feito, o que é que é importante fazer, como é que se vão articular e funcionar em conjunto e...e, portanto, definir uma estratégia de funcionamento e um plano de actividades para a própria Casa Memória avaliar o desempenho e planificar o trabalho seguinte. E concerteza que a Divisão de Património, numa determinada perspectiva, pode dar contributos que são úteis, a Divisão de Turismo pode fazer uma abordagem que é útil e que valoriza, a Junta de Freguesia de Alte pode também dar contributos positivos. O problema é a...que me parece, embora eu não conheça, eu estou quase a falar como um, como um leigo, porque o que sei é quase conversa de corredor, e o que oiço dizer...

E – Mas, participaste no projecto inicial?!

e- Inicial, mas há tantos anos, né. Mas a ideia que eu tenho do funcionamento é que isto não acontece e, como isto não acontece, é evidente que depois há problemas porque não há diálogo, não é. Não há diálogo, não há convergência, não há possibilidade das pessoas se articularem e, portanto...isso só vai trazer problemas. Mas, ou seja, se isso hoje traz problemas poderia, se viesse a funcionar bem, ser um desafio extremamente importante.

E – E como é que tu vês a questão, ali aparentemente central, digo eu, quer dizer... aa...é algo que é decisivo na Casa Memória, talvez, o Pólo Museológico do Esparto? Como é que vês, quer dizer, o facto de ser esse o tema daquele Pólo Museológico, daquele pequeno museu local, a importância que tem ou não para Alte e a importância que isso tem no contexto daquele espaço, daquele equipamento ou daquela aldeia em geral?

e- Aa..., eu acho que isso é importante na...até para, até para enaltecer aquilo que foi um passado não muito longínquo em termos de ocupação e da vida das pessoas, da aldeia e da freguesia. Aa...o problema que pode existir é...existe memória né, aa...mas não existe outros tantos elementos palpáveis, aa...quanto poderia ser desejável para mostrar, dar dinâmica, etc. né? O que está associado à actividade não é, não são equipamentos de grande porte, não é, não é utensilagem que dê nas vistas, muito relevante, isso em termos museológicos, de atractivo para as pessoas, isso é uma limitação e por outro lado também já não existe muita gente em actividade que possa, no fundo, dar uma substância significativa à actividade, enquanto oferta de actividade de animação cultural, turística etc. Isso é uma limitação, mas o que é evidente é que se tem que agarrar o que existe e mostrar aquilo que foi um passado em

termos económicos e culturais para a aldeia, e... aquela perspectiva da...da...do percurso pela aldeia com a visita aos vários locais. Não sei se a solução dos painéis ainda era a melhor solução, se era outra qualquer mas, o explorar...o explorar os locais onde as pessoas desenvolviam a actividade, a possibilidade, ainda, de contactar algumas pessoas que ainda trabalham o esparto, aa...isso penso que é muito importante e isso podia ser se calhar mais valorizado e mais trabalhado ainda, né. Embora há que ver aí como é que se poderiam mobilizar pessoas pra isso, sobretudo em termos de trabalhar a actividade né, sabendo-se à partida que isso tem custos né, mas eu penso que não seriam custos tão significativos quanto isso, não seriam custos muito significativos, seriam provavelmente custos suportáveis numa política de, activa, numa política activa de gestão do Pólo né, e de animação do Pólo, suportáveis até com receitas próprias. Porque eu lembro-me que na altura, na ideia que havia de...de organizar visitas à aldeia tava, era suposto que havia o pagamento de uma determinada importância porque a pessoa teria o guia, faria a visita e no fim até beberia um chá e comeria um bolo d'Alte. Portanto, e isso era pago com uma importância que não é tão elevada quanto isso, mas que dá uma determinada receita. A possibilidade de...de a pessoa visitar o espaço de um artesão, provavelmente isso careceria de alguma marcação e duma...e duma...teria que ser um pouco testado mas essa possibilidade de visitar o espaço do artesão que estivesse a trabalhar o esparto, onde eventualmente a pessoa pudesse manipular o esparto, aa...onde pudesse adquirir peças de esparto, se calhar além da possibilidade do artesão vender peças, se lhe pagasse qualquer coisa por esse trabalho de animação de uma hora ou duas aa...eu penso que isso seria perfeitamente diluível e facilmente suportável. Até com a cobrança de um determinado pagamento pelas pessoas, pelo grupo que estivesse a fazer essa visita, mediante uma taxa de dois euros, três euros. Não sei, acho que o que era preciso era a Casa Memória ter um plano de actividades e de animação que pensasse não só o espaço onde está instalado, mas a aldeia e a freguesia e os recursos que há a mostrar e a promover e, portanto, e nessa perspectiva ter taxas para visitas, pra isto e práquilo, portanto, embora se coloque aí a questão dos transportes e tudo o mais, mas eu acho que tudo isso...tudo isso são coisas perfeitamente ajustáveis e tendo, naturalmente, que se planificar em função dos recursos que se têm.

E – Tu achas que o Pólo Museológico do Esparto ali, digamos, representa de certa maneira as memórias (e essa memórias já referiste, quer dizer não há grandes testemunhos materiais, existem eventualmente alguns objectos antigos que até estão lá expostos, fotografias...foi nessa base que se construiu o Pólo, alguma maquinaria simples que era utilizada nos armazéns, uns estão lá, outras acabam por estar noutro lado, em casas particulares, designadamente na Horta das Artes, na casa do D. não é)? Achas que ali o Pólo representa de certa maneira a tradição, a memória de trabalho artesanal ou de saber-fazer da aldeia e da freguesia? Esse é o traço característico ou é um deles? Quer dizer, achas que haveria, há outro elemento mais importante? Achas que o esparto, digamos, representa bem de certa maneira num determinado contexto, numa determinada história, aquela freguesia? E de certa maneira reproduz essas tradições, essas memórias que estão um bocado na oralidade das pessoas?

e- Acho que o esparto é uma das, é uma das actividades, e que foi importante num determinado período não é, quer dizer, se nós quisermos podemos pegar noutras, quer dizer, mas...a...nos frutos secos, porque toda a gente se calhar tem uma parcela de terreno e toda a gente vive disso. Se quisermos pegar numa outra...numa outra vertente a...que provavelmente não teve, ou seja, que se diluía mais por toda a gente mas que não teve o peso preponderante como teve o esparto, aa...mas também podíamos ir por aí quer dizer...acho que o esparto é uma boa...é uma boa solução porque isto qu'eu tou a dizer que também se poderia eventualmente pegar se quisesse né, nos frutos e na actividade em torno da apanha do figo e da secagem do figo e da escolha do figo e do tratamento do figo,...enfim, se calhar eventualmente (lembrei-me disto agora, né), mas eventualmente até poderia ter elementos de visibilidade mais relevantes do que o esparto. Se calhar tinha né? A...mas isso poder-se-á fazer em Alte como se poderá fazer em Salir ou a...ou em Boliqueime. O esparto já não tanto, teve uma incidência

maior ali em Alte do que teve em outras freguesias, portanto, do ponto de vista de especificidade, se calhar o esparto a...faz todo o sentido. O que não quer dizer que se se quisesse não se poderia fazer...mas iria ter o mesmo problema que tem o do esparto...isso é o problema...depois, é de princípio e de aplicação daquilo que pode ser a ideia inicial. Mas acho que o esparto faz sentido. Agora, o que era preciso era que, além do Pólo fossem activados os locais de demolha do esparto e portanto pudessem ser locais de visita e de prática, eventualmente fosse dada a possibilidade de pisar o esparto e ter um pisadouro lá activado sempre que fosse interessante em termos de um grupo ou de animação. E eu até acho que isso...eu agora tava...tenho falado nisto até várias vezes, que é: quando se fala às vezes da rentabilidade das coisas e disto e daquilo e eu lembro-me, pá, que, do (...) que anda na escola, que anda no Serradinho e fez este ano quatro ou cinco saídas, quer dizer. A Câmara só assegura duas ou três, mas os professores lá arranjam, fazem umas rifas, arranjam uns dinheiros e lá alugam um autocarro mais duas vezes e os moços vão ao Zoomarine e vão visitar um museu algures, não sei quê, e vão a outro sítio. E pagam naturalmente essas entradas. É evidente que se tiver uma oferta. Vamos imaginar o esparto...a Casa Memória poderia ter em torno do esparto aa...para mostrar uma actividade tradicional, um dia preparado, vocacionado para mostrar actividades tradicionais, vocacionado para trabalhar com as escolas. E se calhar era perfeitamente possível. Ainda no outro dia, num contexto diferente e [...] também diferente. Eu tava a dizer isto também em Alte, quando fui falar lá com o (...) e com um promotor de um projecto turístico. Eu tou a dizer que era um projecto turístico. Sim, é turístico, é! Aa...que é aa...é perfeitamente possível, né, tu teres uma oferta, ajustada àquilo que são as necessidades até de formação dos miúdos do ensino básico, é pá se calhar tu cobras seis euros ou sete euros que é...não tem até grande relevância, não é, e com isso se a Casa Memória fornecer refeições que te ficam a dois ou dois e meio tu ficas com mais dois ou dois e meio ou três, ficas com mais três euros para pagar este tipo de actividade. Três euros vezes vinte e tal alunos são a... sessenta e tal ou setenta euros, ou seja isto dá para pagar um animador que trabalhe com os alunos, um dia. Quer dizer isto não traz nenhum custo, além de ser importante do ponto de vista do concelho, de promoção da aldeia. Mas, custo real em termos de dinheiro não traz nenhum porque isso é suportado pelo utilizador. Aa...estávamos a falar disso no outro dia, que é, naturalmente com custos nesse caso mais elevados no caso de Alte, que é a possibilidade de incorporar, em função de disponibilidades, de incorporar aí os próprios custos de transporte, que é a...Escola Profissional de Alte tenha autocarros que às vezes, que é possível em determinados horários fazerem determinado tipo de serviço. E, portanto, ou seja, o que era preciso em Alte, em relação à Casa Memória, em Alte ou em qualquer sítio, era que os vários agentes que operam no território fossem capazes de se juntar e não tarem cada um a trabalhar pra si de costas completamente voltadas, cada um, pá, preocupado em coçar no umbigo e pronto, quer dizer. Quando, no âmbito do Plano de Alte, surgiu e foi constituída a Comissão de Acompanhamento (que neste momento já não reúne e que ninguém está interessado em que funcione, por que se estivesse, já...continuará a funcionar) provavelmente acham que foi um entrave; provavelmente vão avaliar e achar que se não houvesse a Comissão de Acompanhamento do Plano se calhar tudo estaria realizado já em Alte. Eu até admito que sim. Aa...ou que seria importante seria depois avaliar o que é que teria sido realizado, né? Ou seja, qual seria o resultado dessa realização! Por que nós até podemos realizar coisas que mais tarde verificaremos que foram um atentado e que destruíram aquilo que era um potencial da aldeia, como, eventualmente daqui a alguns anos, se irá provavelmente concluir que se destruiu toda a costa algarvia e que, portanto, o que se lucrou durante trinta ou quarenta anos para encher, se calhar, os bolsos de algumas pessoas, hipotecou por duzentos ou trezentos a vida de um número [sic] muito maior do que aqueles que encheram os bolsos durante este tempo. Aí, isso aí depois é preciso avaliar as vantagens e as desvantagens de cada coisa. Mas, aa...eu tava a falar nisto da Comissão de Acompanhamento do Plano de Alte, por acaso. Isto, pa dizer que se calhar em todos os territórios era importante que as pessoas das várias entidades que têm opinião sobre as coisas,

reunirem pá, de seis em seis meses, pá, pra pensar o que é que é importante aqui na nossa terra e tal, umas reuniões do tipo das que se fizeram na altura, até em Alte, sobre “Que desenvolvimento para a nossa terra?”. Se calhar...aa...com menos ambições até do que aquilo, nem que seja a...e menos formais até do que aquele género, mas para as pessoas perceberem, um pouco, qual é a sua realidade e para se calhar a partir daí, se juntarem em grupos e as entidades aprenderem a dialogar umas com as outras...Porque não há, de facto, essa prática de diálogo e depois, pronto, depois as coisas não são devidamente valorizadas e potenciadas como deviam.

E – Há algumas, tu tens da tua vivência de infância ou de adolescência, antes deste projecto designadamente, alguma lembrança do esparto? O esparto é-te relevante, é comum na tua vivência, portanto?

e- Sim, sim!

E – Conhecias já, já tinhas um contacto prévio?

e- Sim, porque, quer dizer, penso que toda a gente do barrocal, quase toda a gente conhece o esparto. Quer dizer, podia ser trabalhado com menos intensidade, do que em determinada altura em Alte, mas...mas o meu pai, o meu pai fazia empreita e fazia muitos...em esparto, alcofas, alcofões, capachos em esparto. Esparto que apanhava no barrocal e nunca foi coisas para vender, pronto, era para utilizar na apanha dos frutos, para pôr lá na casa, embora aquilo seja bastante agressivo, mas os pés do esparto ficam pra baixo e portanto depois a parte lisinha e ele não...o meu pai nunca trabalhou o esparto pisado, era o esparto natural, feito como a palma, não é?

E – Hum, hum...

e- Mas...

E – Só o teu pai trabalhava ou a tua mãe também fazia...?

e- O meu pai é que trabalhava.

E – E fazia porquê? Qual era, qual era o motivo porque ele fazia?

e- Era...era, portanto, o vasilhame, as alcofas, os alcofões em esparto são cinco vezes, não sei agora aqui quantificar, mais rijos e com maior durabilidade do que uma alcofa de palma para apanhar alfarrobas, azeitonas, para, até para, até nas obras se utilizava os alcofões em esparto antes do plástico dominar isto, porque os alcofões tinham uma resistência pró transporte de pedra, utilizava-se na altura o cascalho e pedra e portanto era utilizado até na construção civil. Eu lembro-me ainda disso. Aa...portanto, o esparto tava mais ou menos...e o fazer coisas em esparto tava enraizado na faixa do barrocal onde as pessoas apanhavam o esparto nos sítios onde havia. Não provavelmente como em Alte, já numa perspectiva de transformação, de comercialização e até de exportação, mas para...neste caso era o trabalho do esparto enquanto artesanato, complemento ou para confecção de, daquilo que é necessário para as outras actividades agrícolas.

E – E eventualmente para a casa, também seria? Portanto, para a actividade agrícola, para apoiar a actividade e também para casa?

e- Para casa?! Para casa, sim, sim!

E – Quando falavas nos capachos, aa...E, achas que, portanto, ainda agora falavas, ligando a esses aspectos, dos testemunhos materiais serem insuficientes, não serem muito visíveis, não serem muito relevantes –, havendo um tipo de testemunho que é um testemunho mais oral, quer dizer mais histórico, dos acontecimentos, das técnicas, do saber-fazer, da transmissão desses saberes não é, de aprendizagem, achas que é importante explorar essa vertente ligada ao esparto, designadamente à tradição e à memória do esparto? E como é que essa, eventualmente se achares importante, como é que isso se poderia ligar a um museu, à Casa Memória de Alte, à museologia em geral? Como é que se pode musealizar um pouco esse testemunho, essa memória, essa tradição. Como é que tu vias esse aspecto?

e – Quer dizer, isso, acho que se pode musealizar, por um lado, portanto, levando as pessoas a, neste caso, aliás era o que estava previsto no projecto inicial lá na Casa Memória, portanto

a visitar os locais onde as coisas aconteciam no passado. Mas, se possível, e no plano da animação, levar a que se pratique nesses locais isso que se praticou no passado, nem que seja em termos de animação para as pessoas perceberem como é que se fazia em termos de demonstração. Não será concerteza complicado, aa...portanto, pôr as pessoas a bater esparto num pisadouro, ou levá-los à ribeira a ir pôr o esparto a demolhar e ir ver como é que o esparto de lá sai ou...ou levar as pessoas a torcer aquilo e fazer baraço, não é?

E – Quando falas de pessoas estás a pensar em...?

e – Estou a falar em termos de animação...

E – Ainda agora falavas de miúdos, portanto os miúdos que andam no ensino básico podem fazer isso?

e – Falava disto prás crianças como posso falar disto prós turistas. Como posso falar disto para um congresso e prás pessoas que querem conhecer uma especificidade cultural, duma aldeia serrana, enquanto actividade de animação, portanto. Na prática é por isso, turismo cultural ou de congressos, ou...portanto. Mas pode ser em termos pedagógicos para as crianças; crianças que pode ser do ensino básico. Eu já não percebo muito essas dimensões...

E – Sim, a escola primária (rindo)...

e – Escola primária ou até ao 9º ano, ou não sei quê! Mas pode ser animação turística, não é? A questão do artesão, e portanto, e o ir à casa do próprio artesão é um outro aspecto. Neste caso penso que não haverá, não sei se haverá alguém ainda em Alte a fazer esparto. Nas Sarnadas ainda haverá alguém mas em Alte não sei se há?!

E – Penso que não...

e – Mas levar as pessoas às Sarnadas é uma forma de deslocar as pessoas, de saírem da aldeia para irem a outro local, para irem a outro local da freguesia, portanto, conhecerem. É um pretexto também para a circulação das pessoas. Aa...tudo isto...por outro lado a produção de suportes, naturalmente audiovisuais, desde as sonoridades do bater o esparto ou...ou...ou...naturalmente, ou vídeos, bom há uma panóplia de soluções que eu não domino na área do audiovisual. Portanto, tudo isso é possível de... [*...enquanto se mudava a cassette, o entrevistado falava de experiências de promoção turística nos Açores*]. Não, é interessante a propósito do audiovisual, né? Os Açores de facto, eu que se cair ó mar portanto, vou ó fundo logo né, nado como um prego, mas lá fui por duas vezes portanto a partir do porto das Lajes, não, uma, uma a partir da Horta e outra a partir do porto das Lajes, para [**no Pico?**] uma visita, (sim no Pico), para uma visita para ver baleias e golfinhos e tal. Aa...e, de facto é espectacular, quer dizer, a gente tá rodeados, ali, de centenas e centenas de golfinhos em pleno alto mar e tal. Mas eu tava a falar disto não era a propósito dos golfinhos, era para, e era a propósito do audiovisual, porque uma das coisas que se comprava é um CD com os barulhos dos golfinhos, ou seja...e o barulho do mar. Portanto, ou seja, e eu tava a propósito disto a falar que tudo isso é possível de explorar, quer dizer...um CD que tenha água a correr, a cair do açude, que tenha o barulho do bater o esparto, se calhar os cantos das pessoas ou das histórias que se diziam quando se fazia a empreita ou se trabalhava o esparto, tudo isso pode dar um enorme potencial. Eu penso que isto, quando se quer agarrar numa coisa, aa...há...é quase infinito, quer dizer o que há por explorar sobre essa dita coisa seja ela que coisa for. Aa...e portanto desde que exista alguma criatividade e portanto há de facto no âmbito do esparto, concerteza um trabalho muito grande a fazer, que pode ser muito enriquecedor daquilo que já é, pronto, o que lá existe.

E – E portanto, tem sentido pôr por exemplo esses testemunhos. Deste, exemplos, muito concretos de como se poderia explorar né, portanto, visitas, conhecimento do território, conhecimento...

e – Apanhar o esparto, no campo, ou seja, aa...não falei nisso, mas... Podia-se, aliás, é por aí que se começaria né, que era ir às esparteiras aa...portanto, e, naturalmente se isso for feito com alguma regra, aliás o esparto até precisa de ser apanhado por que se não for apanhado, a esparteira, tendencialmente, até se calhar morrerá mais rapidamente né, embora eu disse não perceba grande coisa. Mas pode perfeitamente ser apanhado e haverá concerteza, isso é, é,

isso, repare-se, ir a um bico dum serro, andar concerteza, muito, um bocado a pé por aquelas veredas, pelo meio da vegetação, vai necessariamente levar, até chegarmos à zona das esparteiras que geralmente são nas encostas, nos serros do barrocal, vai concerteza levar-nos a falar da vegetação que caracteriza o barrocal, vai-nos, ou seja, o pretexto do esparto, pode-nos levar a uma interpretação do território, que é muito mais lata do que o esparto, embora o objecto seja o...o...elo de ligação, o objecto de ligação seja o esparto.

E – Hum, hum... E tem sentido, portanto, independentemente dos exemplos que dás, que são exemplos que, de certa maneira, permitem percorrer, a partir de um equipamento ou de um edifício, permitem percorrer um território e descobrir novas, outras coisas, achas que tem sentido musealizar isso, portanto esses testemunhos? Essas actividades serem musealizadas? Digamos, estarem mais ou menos interpretadas ou sistematizadas no espaço a que se designa de museu e naquele caso a Casa Memória? Tem sentido? Ou não tem interesse, absolutamente nenhum, essa ideia?

e – Quer dizer, elas não podem estar ali, não é? Agora, o princípio de aquilo ser um pólo de interpretação, mas que sobretudo, é, um...um, é sobretudo um ponto de encontro para quem quer conhecer o esparto, não é um ponto em que as pessoas cheguem e fiquem a conhecer a actividade do esparto, é um ponto onde as pessoas se juntam para conhecer, para sair dali e conhecer a actividade do esparto, todas as actividades ligadas ao esparto. Porque acho que será, não me parece que faça muito sentido, é descontextualizar as coisas né, querer que aquilo que a Casa, que aquele espaço, ou outro qualquer maior, seja um pólo museológico do esparto que tenha desde o princípio ao fim, ao fim das coisas, quer dizer. O que é que nós podemos mostrar sobre a apanha do esparto? Bem um slide ou um vídeo. Mas não podemos ir ao local apanhar o esparto e ver a esparteira e sentir a textura do material, do, neste caso da planta, né. Acho que pode-se criar o cantinho do artesão onde ele está a...mas acho que não é bem a mesma coisa nem será tão interessante para a freguesia, né, porque o irmos às Sarnadas leva a que as pessoas se desloquem, leva a que provavelmente, em vez de verem o museu do esparto em quinze minutos, possam estar um dia a conhecer o esparto e em consequência a freguesia e tudo o resto, que anda em volta do esparto. Ao irmos ó local das esparteiras vamos conhecer a vegetação do barrocal, ó irmos às Sarnadas vamos conhecer provavelmente outro lugar, se calhar até poderá fazer isto na perspectiva, por exemplo turística, se calhar pode passar por um almoço nas Sarnadas, quer dizer, ó...ó fazer, ó ir ó lugar do...ó ir ó lugar onde se demolhava o esparto, leva-nos a conhecer a ribeira, portanto, e os açudes e o sistema que estava associado à rega e à...e tudo o resto ou seja...Isso do meu ponto de vista é mais interessante, mas aí temos o tal outro problema. Que é: para que isso possa ser interessante e rico, é preciso que quem gere o dia-a-dia do museu tenha esse entendimento seja capaz de ter um plano de gestão e animação do Pólo nesta perspectiva. Por que se não tiver, então isto também não serve para nada. Esta ideia, estas ideias brilhantes, minhas e das outras pessoas e de quem pôs aquilo de pé, não servem pra grande coisa, quer dizer, teremos um local mais ou menos michurco, aa...que por enquanto vai funcionando porque a Câmara paga a duas pessoas, penso que ainda são duas pessoas, pra lá estarem. Mas um dia hão-de achar que aquilo é uma despesa, podem, podem achar que é uma despesa exagerada e que se calhar não faz sentido, hem? Para o número de visitantes que tem. E portanto, a seguir vão questionar, e é isso que a mim me chateia um bocado que é, a seguir vão dizer que houve uns idiotas que levaram a Câmara a gastar rios de dinheiro numa porcaria que não tinha qualquer rentabilidade. Rentabilidade do ponto de vista de custo/benefício não apenas economicista, né? Mas mesmo desse ponto de vista na tinha rentabilidade. Não questionando que foi a própria entidade que não soube, ou que não foi capaz de, assimilar aquilo que era o propósito do projecto e isso leva por exemplo, não tem também nada a ver, é um aparte, com as questões do PDM [refere-se ao Plano Director Municipal], né. Eu estou aqui nesta Divisão mas não tenho nada a ver com ordenamento do território, com planeamento, mas pronto, como cidadão faço as minhas interpretações. Hoje, quando se vem pregar aos sete...vem-se dizer que os PDM's no Algarve contribuíram ainda mais para acelerar a...para acelerar a

desertificação do interior e para não sei quantos e para não sei que mais...aa...e os PDM's, e anteriormente o PROTAL [refere-se ao Plano Regional de Ordenamento do Território do Algarve] que condicionava, depois, a elaboração dos PDM's, eu costumo dizer que a responsabilidade não é do ordenamento do território. E, do meu ponto de vista, foram atitudes importantes que se tomaram ao nível do ordenamento do território. Que elas já estavam viciadas, isso estavam, isso, estavam. Por isso é que as manchas de construção incidem no litoral e não incidem no interior, não é? Ou seja, há maior liberdade de construção pró litoral e menor liberdade de construção no interior. Mas, vamos lá ver, havia ou não possibilidade de construir no interior? Temos aqui, por acaso [*mostra um mapa*], temos aqui pequenos aglomerados urbanos tipo C, temos vári[o]s áreas de habitação dispersa a estruturar onde é possível construir. E então porque é que não se construiu? Não se construiu porque da parte do município, em Loulé, mas em todos eles não houve políticas activas para gestão do PDM. Ou seja, a Câmara de Loulé podia ter elaborado planos de pormenor, criado bolsas de terreno no interior, mas nunca o fez. Tal como não fez no litoral. Ou fez...apesar de tudo há o plano de Almancil, polémico, não sei quê....Também não fez no litoral é certo, mas é evidente que para o litoral há toda a apetência e para o interior não há. E portanto, a Câmara não soube interpretar, não soube gerir um instrumento de ordenamento do território, não é, e agora não pode vir culpar, nem a de Loulé nem outra qualquer, que as culpas tão aqui [*aponta o mapa*], as culpas são suas, porque...e não soube gerir, independentemente de, eventualmente isto ter deficiências, não tá agora em questão, mas este instrumento podia ter sido gerido duma outra maneira e podia ter combatido aquilo que eles dizem que este instrumento causou. Não, o problema não está no instrumento, o problema tá na forma como...o...como as coisas tão geridas. Assim como quando se fala em mudar os organogramas das câmaras e isto e aquilo, eu digo: qualquer organograma tá bem quer dizer, não é a mudança das coisas, o que interessa é a filosofia e a forma de estar nas coisas. A forma como se está nas coisas e se pratica a coisa é que pode trazer a diferença. Não é uma mesa ter mais a...a...não é se calhar uma sala estar arrumada de uma forma ou de outra que diz que aquela sala é mais ou menos acolhedora, se calhar a...a...o acolhimento de uma sala depende daquilo que o cicerone, se for numa casa de uma pessoa qualquer, saiba incutir o bem estar, a boa disposição, hem, isso é mais importante do que se calhar a sala ter muitas poltronas e não sei quê. Portanto, isso é...

E – Mas voltando à nossa questão, mas achas que por exemplo, hoje, a questão do esparto, sendo uma tradição importante na aldeia e na freguesia, (não é? é, praticamente toda a gente trabalhou e concorreu para o desenvolvimento económico nessa altura), sendo uma tradição que está apenas na memória das pessoas, que importância é que terá, quer dizer, para alguém ou no caso concreto para a Casa Memória, ou para a Câmara, ou para a Junta de Freguesia, para as entidades responsáveis pegar nesse, nessa matéria, desenvolvê-la, animá-la, reconstruí-la de certa maneira, quer dizer? Isso tem algum interesse relativamente ao património, relativamente à memória, relativamente à tradição, relativamente à identidade, quer dizer. Não terá melhor sentido os que pensam que não vale a pena mexer nisso, quer dizer? Algo que já passou, algo que já ninguém trabalha? Como é que tu vês esse aspecto?

e – Eh pá, isso tem tanta importância quanto o...quanto tem importância um...um, sei lá, um barco, um galeão do século XV que se afundou aí num sítio qualquer ou as ruínas de um castelo que estão já debaixo da terra, já têm três ou quatro metros de terra por cima, por que é que se há-de estar a gastar dinheiro a fazer escavações, portanto? A...portanto, ou seja, ou se entende que a...que o nosso património cultural ou construído é relevante, é importante a...prá própria identidade e consciência do povo que hoje habita esse território, a...que também pode ser usado do ponto de vista económico, hoje quando o Algarve é uma região turística, ou se entende que isso é importante ou não se entende. Se não se entende, que isso que é importante em termos de identidade cultural, das pessoas saberem o que é que pisam e de onde é que vêm, se se acha que isso é importante, se se acha que é importante, que aquilo também pode ser um atractivo para outros conhecerem o que é que nós fomos e o que nós somos, se se acha

que isso é importante, então faz sentido investir nisto. Se se acha que não, isto o que interessa é a gente agora fazer aqui coisas novas e tal, pois...e que tanto podem ser aqui como noutro sítio qualquer, portanto aa...desde que existam condições logísticas para o fazer, a, portanto isso depende um pouco da perspectiva de quem tem, de quem tem a decisão e de quem...e de quem tá a agir no processo. Eu pra mim acho que é, que é relevante, porque é isso que distingue Alte de outro sítio qualquer, quer dizer...Alte, distingue concerteza Alte de Martinlongo ou de...porque em cada território...tem a...tem o seu próprio passado em termos do seu património construído, daquilo que as pessoas fizeram ao longo dos tempos, etc. Se queremos passar uma esponja sobre tudo, tudo bem, a...também é possível ir por aí, a...embora eu ache que essa não é a prática, pelo menos assumida, a...de praticamente ninguém, quer dizer. Toda a gente, toda a gente reconhece que os valores culturais e patrimoniais são relevantes. Nem o mais ignorante e estúpido [ri-se] a...afirma o contrário, o que não quer dizer que alguns não o pratiquem, mas a...

E – As pessoas, por exemplo quando perguntadas, muitas vezes dizem, as pessoas de Alte e até as que trabalharam no esparto, que conheceram esse período histórico, dizem muitas vezes (*imito*): ai, essa memória, isso é tempo de miséria, passei tanto mal nessa altura, eu nem me quero lembrar! Quer dizer, perante este aspecto, quer dizer, que liga as pessoas a este património que nós queremos reconstruir ou que eventualmente quereríamos divulgar, qual poderia ser a atitude, quer dizer, como é que se pode reagir a...a uma opinião destas por exemplo, como é que achas?

e – Sim, mas nós temos todo...sempre...todo...na sociedade todo o tipo de opiniões, quer dizer. Temos essa opinião como concerteza haverá pessoas que não acham muito interessante tar a recordar o que eram os espaços de convívio em termos dos bailes e da...e da... que na altura eram ao som da voz das pessoas ou das gaitas de cana e depois mais tarde dos acordeons e tal, porque aquilo enfim eram...embora as pessoas, como isso tinha a ver com o aspecto lúdico, esse lado geralmente não o renegam muito. Mas há quem reviva isso...e eu penso que cada vez, eu penso que já passámos por uma fase, em termos de valorização desses aspectos, pior. E aí eu acho que os próprios estrangeiros contribuíram um pouco para dar...dar algum valor ao nosso património. E se calhar é mais visível no património construído, quando eles começaram a comprar casa e não a deitá-las abaixo, como faziam os portugueses pra construir uma “maison” que imaginaram ou que viram noutro sítio qualquer e, portanto, os estrangeiros compraram as casas e procuraram reconstruí-las como elas eram e isso veio mostrar a nós que afinal de contas as nossas casas e o nosso aspecto arquitectónico era importante, a...mas também as pessoas já valorizam mais, portanto, aquilo que eram...actividades, usos e costumes do passado, embora não queiram voltar a praticá-los, mas valorizar, acho que já valorizam, portanto. É, é...pelo menos a ideia que eu tenho, embora ainda se oiça esse tipo de...

E – E achas que valorizam porquê? Valorizam porque alguém lhes diz, quer dizer, porque está na moda valorizar, ou há outro sentimento? Qual é a razão por que...?

e – Não, acho que é um pouco por verem que outros valorizam, não é, porque a pessoa não muda de opinião...a...é difícil, bom é possível que uma pessoa faça uma auto-avaliação do que pensava e do que pensa e vá mudando, mas não, a pessoa geralmente muda pelo confronto de ideias, por ver...ouvir o que os outros dizem, por aa...a mudança de opinião faz-se pelo diálogo, pelo ver outras realidades. Eu penso que é um pouco por aí, que é, os estrangeiros tiveram algum contributo nisso, a...e por outro lado também alguma actividade cultural e algumas iniciativas desenvolvidas por determinado tipo de entidades, né? Associações...que valorizam esses aspectos, no caso de Alte, foi, acho que é importante o Rancho Folclórico, que desde os anos 40 existe, portanto, e...em termos dos trajes e da...o próprio Erva Doce [refere-se a um grupo de música tradicional local], embora já não faça, embora não tenha propriamente uma...não interprete apenas músicas daquela zona, portanto, não é?...Traz um entendimento cultural diferente não é? Pela positiva, do que são os valores específicos de cada terra, portanto, e não a sua própria, a...

E – Portanto, dirias sobre a memória, também, sobre a memória, independentemente de ela ser mais negativa ou mais positiva, visto que alguns elementos acabam por se misturar, também há uma aprendizagem, quer dizer, também há uma...essa mudança que tu falas e a partir da demonstração da visibilidade dos outros, ou doutros países ou doutras pessoas, é também uma aprendizagem, quer dizer? Aqui, por exemplo, o aspecto do esparto ou a memória do esparto, dos saberes-fazer artesanais, ligados ao esparto e a essa tradição, é também educativo, pode ser educativo? Quer dizer, tem interesse educativo para o futuro, pró presente e pró futuro?

e – Sim, sim. E mesmo nós não podemos às vezes levar à letra, a...aquilo que se diz, quer dizer. Eu penso que muitas vezes as pessoas dizem isso [imita]: ai, isso era um tempo, isso faz recordar o tempo de miséria. Isso é uma abordagem numa determinada conversa. Mas se a pessoa for solicitada a mostrar o saber-fazer de uma determinada coisa, aí a pessoa geralmente responde positivamente, né? A...e portanto, de facto, o que a pessoa nos está, na prática, a querer dizer é que não quer voltar a passar o tempo a bater esparto ou não sei quê e depois, no fim, nem ganhava pra comprar uns sapatos, né? Isso é o que a pessoa tá a dizer. Mas a pessoa provavelmente...se a...não fica, até se orgulha de mostrar num encontro, em qualquer sítio, aquilo que sabe fazer, aquilo que fazia antigamente. Eu acho que as pessoas aderem, sei lá, quando se convida as pessoas para mostrar como é que, aí numa escola, como é que...como é que se faz empreita, ou como é que se cozinha, como é que se fazem as filhós, ou, como é que não sei quê, as pessoas aderem e portanto...e nunca ninguém geralmente questiona, quando a abordagem é, é na perspectiva de mostrar aquilo que são competências, embora já não praticadas ou pouco praticadas pelas pessoas, aí a pessoa reage de uma outra maneira, portanto, acho que se tem que relativizar, um pouco, às vezes a posição das pessoas e perceber por que é que de facto as pessoas têm esse tipo de...de...

E – Mas não achas que pode ser uma estratégia, para mostrar que se sabe, ou achas que há também elementos de transmissão de conhecimentos, de gosto de ensinar, para mostrar que se fez ou que se sabe fazer? Como é que achas, porque é que as pessoas nessa situação, por exemplo...?

e – Ah...acho que, pronto, é um bocado às vezes por...tudo, quer dizer, isso depende das pessoas. Quer dizer, há a questão do exhibici...da exibição, de, pronto, no fundo a pessoa tá a ser, alguém lhe deu valor por qualquer coisa né?

E – Hum, exactamente...

e – Está a reconhecer, né? É um certo reconhecimento, mas há outras pessoas que até gostariam de passar conhecimentos e de, sendo uma actividade que já pouca gente pratica, porque está com os outros que também o fizessem já que ele sabe, pra que aquilo não se perca, né. Eu penso que isso aí tem muito a ver com cada um, quer dizer. Há de tudo. Há de tudo, nas sociedades rurais e há de tudo nas sociedades urbanas, quer dizer, pessoas mais...altruístas, menos altruístas que agem por um interesse, outras por outro. Isso aí.

E – Obrigado pela entrevista (...)

1º. Tratamento da Entrevista A1

[*O que pensa sobre a Casa Memória de Alte*] (...) o problema que aquele projecto enferma é um pouco semelhante a projectos similares (...) Tem que ver com uma concepção de projecto museológico, de museologia na óptica de promoção do território, da valorização do que são os elementos significativos do seu património, daquilo que pode ser o seu património, atrair visitantes interessados em conhecer mais profundamente as terras, os seus usos, os seus costumes. Portanto, a utilização do património como um recurso, até turístico, (...) esta concepção é uma determinada concepção que foi posta em prática por técnicos, mas que não foi assumida pelos responsáveis que tiveram a responsabilidade de gerir o dia-a-dia...destes recursos, destes recursos que seriam muito importantes nesta óptica, mas que perdem significativa importância quando quem não tá à frente deles não tem esta perspectiva, no fundo, de utilizar aqueles pólos como elementos de interpretação e irradiação por todo o território (...) aquilo é visto como mais um museu, mais um museu que, naturalmente, comparando aquilo com museus de cidade, museus de cidade que têm muito mais espaço e muitas mais coisas, aquilo não vale nada ou vale muito pouco. (...) prós responsáveis, se calhar, aqui do turismo, acho que ninguém percebeu ou ainda ninguém percebeu ou chegou até àquilo que era da parte de quem concebeu e pôs em prática aquele projecto, do que era essa ideia e esse propósito inicial. Não perceberam a utilização e portanto a potenciação daquele recurso e está a vinte por cento ou a trinta por cento, (...) um pólo que promovia Alte globalmente e que trazia pessoas para visitarem aquilo, a aldeia e a freguesia. Isso pressupunha uma atitude não passiva mas activa de quem estivesse a animar aquele equipamento. E não me parece que seja isso que está a ser feito. (...) esta Casa Memória de Alte seria extremamente importante, seria um trunfo de grande relevância para a freguesia do ponto de vista de enaltecer ainda mais aquilo que é a sua riqueza cultural, do esparto mas não só, por que a Casa Memória, embora tivesse como pólo o esparto, na interpretação e através de visitas que se fizesse na aldeia ou se fizesse na freguesia, não se ia cingir ao esparto, (...) esse propósito é que está muito aquém e (...) a Casa Memória e além do espaço de acolhimento e de recepção de turistas de Alte que as pessoas hoje dizem que aquilo está muito mal localizado, que devia ser noutro sítio qualquer, aa...eu acho que o que está mal ali não são, não é a Casa Memória nem a localização, o que tá mal ali é a falta de um projecto e, de facto, do entendimento do que poderia ser aquele, aquele pequeno pólo...irradiador... (...)

[*O que esteve ou está mal no processo*] (...) Eu penso que o que esteve mal neste processo é que provavelmente não houve o diálogo suficiente...entre, neste caso se calhar quem implementou aquilo, por razões que se calhar tem a ver com as ligações entre a Câmara e a Junta, por vários factores e, portanto, esse diálogo devia ter sido reforçado e aprofundado pelo menos para atenuar este, esta divergência (...) aquele projecto, pronto, foi implementado por pessoas, por determinadas pessoas, mas a competência da gestão do pessoal, da que se lhe seguiu já não foi feito pelas mesmas pessoas mas por outras, que não assimilaram o entendimento do, do projecto, inicial. (...) Por sua vez, isto tinha de ter uma estreita articulação com a Junta de Freguesia e com outras entidades locais que se considerassem relevantes, a Casa do Povo e..., não houve essa, não houve essa articulação. (...) avaliando, hoje, eu diria que duas...jovens recém formadas da Escola Profissional de Alte...com...aparentemente boas animadoras...com ideias, com perspectivas de, se calhar mais arrojadas, de entendimento sobre o que aquilo poderia ser, se calhar hoje são mais, transitaram mais, foram evoluindo mais para uma função de funcionário público... (...) Quer

dizer, se a pessoa sistematicamente tiver determinado tipo de iniciativas, quiser fazer mais do que aquilo que lhe é pedido mas nunca ninguém reconhece e isso só lhe traz problemas, naturalmente que a pessoa, tendencialmente, gradualmente, vai-se acomodando e cada vez tem menos iniciativa (...)

(...) Aaa...genericamente, se calhar não é só com isto mas com, com muitas outras situações aqui nesta Câmara, em outros organismos, em outras Câmaras do Algarve. É triste mas é o que se passa... (...)

[Como devem ser os protagonismos e as parcerias num projecto deste tipo] (...) já veria como razoável que a Casa Memória...pudesse fazer parte de uma parceria que em conjunto...de uma equipa de trabalho que, em conjunto pensava o projecto da semana cultural, aa...com as mais valias que cada entidade pudesse fazer acrescer a isso. (...) eu veria mais a Casa Memória a participar, concerteza que faria todo o sentido participar na semana cultural d'Alte, aa...levando, enquanto elementos técnicos, a sua mais valia, o seu contributo e integrar uma ou outra iniciativa da Casa Memória na semana cultural d'Alte (...)

[saber se muitas entidades no processo dificulta o mesmo] (...) pode criar problemas, mas isso é um enorme desafio...e, portanto, se for bem gerido é extremamente, só poderia ser extremamente útil. O que era preciso era que a Divisão de Turismo, a Divisão de Património, de Cultura e Património e a Junta de Freguesia de Alte, ao menos de três em três meses se encontrarem, naturalmente com as técnicas...para discutir o que é que tem sido feito, o que é que é importante fazer, como é que se vão articular e funcionar em conjunto e e...definir uma estratégia de funcionamento e um plano de actividades para a própria Casa Memória (...) E concerteza que a Divisão de Património, numa determinada perspectiva, pode dar contributos que são úteis, a Divisão de Turismo pode fazer uma abordagem que é útil e que valoriza, a Junta de Freguesia de Alte pode também dar contributos positivos. (...)

(...) a ideia que eu tenho do funcionamento é que isto não acontece e, como isto não acontece, é evidente que depois há problemas porque não há diálogo...não há convergência, não há possibilidade das pessoas se articularem e, portanto...isso só vai trazer problemas. (...)

(...) o que era preciso em Alte, em relação à Casa Memória, em Alte ou em qualquer sítio, era que os vários agentes que operam no território fossem capazes de se juntar e não tarem cada um a trabalhar pra si de costas completamente voltadas, cada um, pá, preocupado em coçar no umbigo (...) se calhar em todos os territórios era importante que as pessoas das várias entidades que têm opinião sobre as coisas, reunirem pá, de seis em seis meses, pá, pra pensar o que é que é importante aqui na nossa terra (...) para as pessoas perceberem, um pouco, qual é a sua realidade e para se calhar a partir daí, se juntarem em grupos e as entidades aprenderem a dialogar umas com as outras...Porque não há, de facto, essa prática de diálogo e depois, pronto, depois as coisas não são devidamente valorizadas e potenciadas como deviam. (...)

[se acha que o tema do esparto é o mais interessante para o Pólo Museológico da Casa Memória] (...) o problema que pode existir é...não existe outros tantos elementos palpáveis, aa...quanto poderia ser desejável para mostrar, dar dinâmica, etc. (...) O que está associado à actividade não é, não são equipamentos de grande porte, não é, não é utensilagem que dê nas vistas, muito relevante, isso em termos museológicos, de atractivo para as pessoas, isso é uma limitação (...) por outro lado também já não existe muita gente em actividade que possa, no fundo, dar uma substância significativa à actividade, enquanto oferta de actividade de animação cultural, turística etc. (...) Isso é uma limitação, mas o que é evidente é que se tem que agarrar o que existe e mostrar aquilo que foi um passado em termos económicos e

culturais para a aldeia (...) Não sei se a solução dos painéis ainda era a melhor solução, se era outra qualquer mas, o explorar...o explorar os locais onde as pessoas desenvolviam a actividade, a possibilidade, ainda, de contactar algumas pessoas que ainda trabalham o esparto, aa...isso penso que é muito importante e isso podia ser se calhar mais valorizado e mais trabalhado ainda (...) Embora há que ver aí como é que se poderiam mobilizar pessoas pra isso, sobretudo em termos de trabalhar a actividade né, sabendo-se à partida que isso tem custos né, mas eu penso que não seriam custos tão significativos quanto isso, não seriam custos muito significativos, seriam provavelmente custos suportáveis numa política de, activa, numa política activa de gestão do Pólo né, e de animação do Pólo (...)

A possibilidade de...de a pessoa visitar o espaço de um artesão, provavelmente isso careceria de alguma marcação e duma...e duma...teria que ser um pouco testado mas essa possibilidade de visitar o espaço do artesão que estivesse a trabalhar o esparto, onde eventualmente a pessoa pudesse manipular o esparto, aa...onde pudesse adquirir peças de esparto, se calhar além da possibilidade do artesão vender peças, se lhe pagasse qualquer coisa por esse trabalho de animação de uma hora ou duas aa...eu penso que isso seria perfeitamente diluível e facilmente suportável (...) acho que o que era preciso era a Casa Memória ter um plano de actividades e de animação que pensasse não só o espaço onde está instalado, mas a aldeia e a freguesia e os recursos que há a mostrar e a promover e, portanto, e nessa perspectiva ter taxas para visitas (...)

[saber se o Pólo representa a memória social local] (...) Acho que o esparto é uma das, é uma das actividades, e que foi importante num determinado período (...) Se quisermos pegar numa outra...numa outra vertente a...que provavelmente não teve, ou seja, que se diluía mais por toda a gente mas que não teve o peso preponderante como teve o esparto (...) acho que o esparto é uma boa...é uma boa solução (...) também se poderia eventualmente pegar se quisesse...nos frutos e na actividade em torno da apanha do figo e da secagem do figo e da escolha do figo e do tratamento do figo,...enfim, se calhar eventualmente...até poderia ter elementos de visibilidade mais relevantes do que o esparto. Se calhar tinha né? A...mas isso poder-se-á fazer em Alte como se poderá fazer em Salir ou a...ou em Boliqueime. (...) O esparto já não tanto, teve uma incidência maior ali em Alte do que teve em outras freguesias, portanto, do ponto de vista de especificidade, se calhar o esparto a...faz todo o sentido (...) Agora, o que era preciso era que, além do Pólo fossem activados os locais de demolha do esparto e portanto pudessem ser locais de visita e de prática, eventualmente fosse dada a possibilidade de pisar o esparto e ter um pisadouro lá activado sempre que fosse interessante em termos de um grupo ou de animação (...) a Casa Memória poderia ter em torno do esparto aa...para mostrar uma actividade tradicional, um dia preparado, vocacionado para mostrar actividades tradicionais, vocacionado para trabalhar com as escolas. E se calhar era perfeitamente possível (...) uma oferta, ajustada àquilo que são as necessidades até de formação dos miúdos do ensino básico (...) Quer dizer isto não traz nenhum custo, além de ser importante do ponto de vista do concelho, de promoção da aldeia. Mas, custo real em termos de dinheiro não traz nenhum porque isso é suportado pelo utilizador...ou seja isto dá para pagar um animador que trabalhe com os alunos, um dia. (...)

[saber se conhecia e qual a memória que tem do esparto] (...) Sim, sim! (...)

(...) penso que toda a gente do barrocal, quase toda a gente conhece o esparto. Quer dizer, podia ser trabalhado com menos intensidade, do que em determinada altura em Alte, mas...mas o meu pai, o meu pai fazia empreita e fazia muitos...em esparto, alcofas, alcofões, capachos em esparto...que apanhava no barrocal e nunca foi coisas para vender, pronto, era para utilizar na apanha dos frutos, para pôr lá na casa, (...) o meu pai nunca trabalhou o esparto pisado, era o esparto natural, feito como a palma (...) O meu pai é que trabalhava. (...)

(...) o fazer coisas em esparto tava enraizado na faixa do barrocal onde as pessoas apanhavam o esparto nos sítios onde havia. Não provavelmente como em Alte, já numa perspectiva de transformação, de comercialização e até de exportação, mas para...neste caso era o trabalho do esparto enquanto artesanato, complemento ou para confecção de, daquilo que é necessário para as outras actividades agrícolas. (...)

[*saber que peças de esparto conhecia*] (...) o vasilhame, as alcofas, os alcofões em esparto são cinco vezes, não sei agora aqui quantificar, mais rijos e com maior durabilidade do que uma alcofa de palma para apanhar alfarrobas, azeitonas, para, até para, até nas obras se utilizava os alcofões em esparto antes do plástico dominar isto, porque os alcofões tinham uma resistência pró transporte de pedra, utilizava-se na altura o cascalho e pedra e portanto era utilizado até na construção civil. Eu lembro-me ainda disso (...)

[*saber como se poderia musealizar o esparto*] (...) acho que se pode musealizar, por um lado, portanto, levando as pessoas a...visitar os locais onde as coisas aconteciam no passado (...) Mas, se possível, e no plano da animação, levar a que se pratique nesses locais isso que se praticou no passado, nem que seja em termos de animação para as pessoas perceberem como é que se fazia em termos de demonstração (...) pôr as pessoas a bater esparto num pisadouro, ou levá-los à ribeira a ir pôr o esparto a demolhar e ir ver como é que o esparto de lá sai ou...ou levar as pessoas a torcer aquilo e fazer baraço (...) ir à casa do próprio artesão é um outro aspecto. Neste caso penso que não haverá, não sei se haverá alguém ainda em Alte a fazer esparto. Nas Sarnadas ainda haverá alguém mas em Alte não sei se há?! (...) Mas levar as pessoas às Sarnadas é uma forma de deslocar as pessoas, de saírem da aldeia para irem a outro local, para irem a outro local da freguesia, portanto, conhecerem. É um pretexto também para a circulação das pessoas (...) por outro lado a produção de suportes, naturalmente audiovisuais, desde as sonoridades do bater o esparto ou...ou...ou...naturalmente, ou vídeos, bom há uma panóplia de soluções (...) um CD que tenha água a correr, a cair do açude, que tenha o barulho do bater o esparto, se calhar os cantos das pessoas ou das histórias que se diziam quando se fazia a empreita ou se trabalhava o esparto, tudo isso pode dar um enorme potencial (...) há de facto no âmbito do esparto, concerteza um trabalho muito grande a fazer, que pode ser muito enriquecedor daquilo que já é, pronto, o que lá existe. (...) O que é que nós podemos mostrar sobre a apanha do esparto? Bem um slide ou um vídeo. Mas não podemos ir ao local apanhar o esparto e ver a esparteira e sentir a textura do material, (...) Acho que pode-se criar o cantinho do artesão onde ele está a...mas acho que não é bem a mesma coisa nem será tão interessante para a freguesia, né, porque o irmos às Sarnadas leva a que as pessoas se desloquem, leva a que provavelmente, em vez de verem o museu do esparto em quinze minutos, possam estar um dia a conhecer o esparto e em consequência a freguesia e tudo o resto, que anda em volta do esparto. Ao irmos ó local das esparteiras vamos conhecer a vegetação do barrocal, ó irmos às Sarnadas vamos conhecer provavelmente outro lugar, se calhar até poderá fazer isto na perspectiva, por exemplo turística, se calhar pode passar por um almoço nas Sarnadas, quer dizer, ó...ó fazer, ó ir ó lugar do...ó ir ó lugar onde se demolhava o esparto, leva-nos a conhecer a ribeira, portanto, e os açudes e o sistema que estava associado à rega e à...e tudo o resto (...)

[*saber a quem se destina a musealização do esparto*] (...) Falava disto prás crianças como posso falar disto prós turistas. Como posso falar disto para um congresso e prás pessoas que querem conhecer uma especificidade cultural, duma aldeia serrana, enquanto actividade de animação, portanto. Na prática é por isso, turismo cultural ou de congressos (...) Mas pode ser em termos pedagógicos para as crianças; crianças que pode ser do ensino básico (...)

[*como se poderia dinamizar o Pólo e que problemas traria*] (...) Apanhar o esparto, no campo, ou seja, aa...não falei nisso, mas... Podia-se, aliás, é por aí que se começaria né, que

era ir às esparteiros (...) com alguma regra, aliás o esparto até precisa de ser apanhado por que se não for apanhado, a esparteira, tendencialmente, até se calhar morrerá mais rapidamente (...) ir a um bico dum serro, andar concertiza, muito, um bocado a pé por aquelas veredas, pelo meio da vegetação, vai necessariamente levar, até chegarmos à zona das esparteiros que geralmente são nas encostas, nos serros do barrocal, vai concertiza levar-nos a falar da vegetação que caracteriza o barrocal, vai-nos, ou seja, o pretexto do esparto, pode-nos levar a uma interpretação do território, que é muito mais lata do que o esparto, (...)

(...) é preciso que quem gere o dia-a-dia do museu tenha esse entendimento seja capaz de ter um plano de gestão e animação do Pólo nesta perspectiva. Por que se não tiver, então isto também não serve para nada. Esta ideia, estas ideias brilhantes, minhas e das outras pessoas e de quem pôs aquilo de pé, não servem pra grande coisa, quer dizer, teremos um local mais ou menos michurco, aa...que por enquanto vai funcionando porque a Câmara paga a duas pessoas, penso que ainda são duas pessoas, pra lá estarem

(...) Mas um dia hão-de achar que aquilo é uma despesa, podem, podem achar que é uma despesa exagerada e que se calhar não faz sentido, hem? Para o número de visitantes que tem. E portanto, a seguir vão questionar, e é isso que a mim me chateia um bocado que é, a seguir vão dizer que houve uns idiotas que levaram a Câmara a gastar rios de dinheiro numa porcária que não tinha qualquer rentabilidade. Rentabilidade do ponto de vista de custo/benefício não apenas economicista (...) Não questionando que foi a própria entidade que não soube, ou que não foi capaz de, assimilar aquilo que era o propósito do projecto (...)

[*qual o sentido da musealização da memória social*] (...) o princípio de aquilo ser um pólo de interpretação, mas que sobretudo, é, um...um, é sobretudo um ponto de encontro para quem quer conhecer o esparto, não é um ponto em que as pessoas cheguem e fiquem a conhecer a actividade do esparto, é um ponto onde as pessoas se juntam para conhecer, para sair dali e conhecer a actividade do esparto, todas as actividades ligadas ao esparto. (...) não me parece que faça muito sentido, é descontextualizar as coisas né, querer que aquilo que a Casa, que aquele espaço, ou outro qualquer maior, seja um pólo museológico do esparto que tenha desde o princípio ao fim, ao fim das coisas, (...)

[*qual a importância do esparto na memória social da aldeia*] (...) tem tanta importância quanto o...quanto tem importância um...um, sei lá, um barco, um galeão do século XV que se afundou aí num sítio qualquer ou as ruínas de um castelo que estão já debaixo da terra (...) ou se entende que a...que o nosso património cultural ou construído é relevante, é importante a...prá própria identidade e consciência do povo que hoje habita esse território, a...que também pode ser usado do ponto de vista económico, hoje quando o Algarve é uma região turística, ou se entende que isso é importante ou não se entende. (...) Se não se entende que isso que é importante em termos de identidade cultural, das pessoas saberem o que é que pisam e de onde é que vêm, se se acha que isso é importante, se se acha que é importante, que aquilo também pode ser um atractivo para outros conhecerem o que é que nós fomos e o que nós somos, se se acha que isso é importante, então faz sentido investir nisto. Se se acha que não, isto o que interessa é a gente agora fazer aqui coisas novas e tal, pois...e que tanto podem ser aqui como noutro sítio qualquer, (...) Eu pra mim acho que é, que é relevante, porque é isso que distingue Alte de outro sítio qualquer (...) cada território...tem o seu próprio passado em termos do seu património construído, daquilo que as pessoas fizeram ao longo dos tempos, etc. Se queremos passar uma esponja sobre tudo, tudo bem...também é possível ir por aí...embora eu ache que essa não é a prática, pelo menos assumida...de praticamente ninguém, quer dizer. Toda a gente, toda a gente reconhece que os valores culturais e patrimoniais são relevantes. Nem o mais ignorante e estúpido [*ri-se*]...afirma o contrário, o que não quer dizer que alguns não o pratiquem (...)

[*que tipo de representações existem sobre a memória social*] (...) haverá pessoas que não acham muito interessante ter a recordar o que eram os espaços de convívio em termos dos bailes...embora as pessoas, como isso tinha a ver com o aspecto lúdico, esse lado geralmente não o renegam muito. (...) eu penso que já passámos por uma fase, em termos de valorização desses aspectos, pior. (...) Mas há quem reviva isso (...) eu acho que os próprios estrangeiros contribuíram um pouco para dar...dar algum valor ao nosso património. E se calhar é mais visível no património construído, quando eles começaram a comprar casa e não a deitá-las abaixo, como faziam os portugueses pra construir uma “maison” que imaginaram ou que viram noutra sítio qualquer (...) também as pessoas já valorizam mais, portanto, aquilo que eram...actividades, usos e costumes do passado, embora não queiram voltar a praticá-los, mas valorizar, acho que já valorizam (...)

(...) acho que é um pouco por verem que outros valorizam, não é, porque a pessoa não muda de opinião...a...é difícil, bom é possível que uma pessoa faça uma auto-avaliação do que pensava e do que pensa e vá mudando, mas não, a pessoa geralmente muda pelo confronto de ideias, por ver...ouvir o que os outros dizem, por aa...a mudança de opinião faz-se pelo diálogo, pelo ver outras realidades (...) por outro lado também alguma actividade cultural e algumas iniciativas desenvolvidas por determinado tipo de entidades, (...) Associações...que valorizam esses aspectos, no caso de Alte, foi, acho que é importante o Rancho Folclórico, que desde os anos 40 existe, portanto, e...em termos dos trajes e da...o próprio Erva Doce [*refere-se a um grupo de música tradicional local*], embora já não faça, embora não tenha propriamente uma...não interprete apenas músicas daquela zona, portanto, não é?...Traz um entendimento cultural diferente não é? Pela positiva, do que são os valores específicos de cada terra, portanto, e não a sua própria, a... (...)

(...) Eu penso que muitas vezes as pessoas dizem isso [*imita*]: ai, isso era um tempo, isso faz recordar o tempo de miséria. Isso é uma abordagem numa determinada conversa. Mas se a pessoa for solicitada a mostrar o saber-fazer de uma determinada coisa, aí a pessoa geralmente responde positivamente (...) o que a pessoa nos está, na prática, a querer dizer é que não quer voltar a passar o tempo a bater esparto ou não sei quê e depois, no fim, nem ganhava pra comprar uns sapatos, (...) isso depende das pessoas. Quer dizer, há a questão do exhibici...da exibição, de, pronto, no fundo a pessoa tá a ser, alguém lhe deu valor por qualquer coisa né? (...)

[*sobre se há objectivos educativos na memória social*] (...) Sim, sim. (...) Mas a pessoa provavelmente...se a...não fica, até se orgulha de mostrar num encontro, em qualquer sítio, aquilo que sabe fazer, aquilo que fazia antigamente. Eu acho que as pessoas aderem, sei lá, quando se convida as pessoas para mostrar como é que, aí numa escola, como é que...como é que se faz empreita, ou como é que se cozinha, como é que se fazem as filhós, ou, como é que não sei quê, as pessoas aderem (...) nunca ninguém geralmente questiona, quando a abordagem é, é na perspectiva de mostrar aquilo que são competências, embora já não praticadas ou pouco praticadas pelas pessoas (...) É um certo reconhecimento, mas há outras pessoas que até gostariam de passar conhecimentos e de, sendo uma actividade que já pouca gente pratica, porque está com os outros que também o fizessem já que ele sabe, pra que aquilo não se perca, né. (...) Há de tudo nas sociedades rurais e há de tudo nas sociedades urbanas, quer dizer, pessoas mais...altruístas, menos altruístas que agem por um interesse, outras por outro (...)

Pré-categorização da Entrevista A1

Unidades de sentido

1. [*O que pensa sobre a Casa Memória de Alte*] (...) o problema que aquele projecto enferma é um pouco semelhante a projectos similares (...)
2. (...) Tem que ver com uma concepção de projecto museológico, de museologia na óptica de promoção do território, da valorização do que são os elementos significativos do seu património, daquilo que pode ser o seu património (...)
3. (...) atrair visitantes interessados em conhecer mais profundamente as terras, os seus usos, os seus costumes. Portanto, a utilização do património como um recurso, até turístico (...)
4. (...) esta concepção é uma determinada concepção que foi posta em prática por técnicos, mas que não foi assumida pelos responsáveis que tiveram a responsabilidade de gerir o dia-a-dia...destes recursos, destes recursos que seriam muito importantes nesta óptica (...) no fundo, de utilizar aqueles pólos como elementos de interpretação e irradiação por todo o território (...)
5. (...) aquilo é visto como mais um museu, mais um museu (...)
6. (...) que, naturalmente, comparando aquilo com museus de cidade, museus de cidade que têm muito mais espaço e muitas mais coisas, aquilo não vale nada ou vale muito pouco. (...)
7. (...) prós responsáveis, se calhar, aqui do turismo, acho que ninguém percebeu ou ainda ninguém percebeu ou chegou até àquilo que era da parte de quem concebeu e pôs em prática aquele projecto, do que era essa ideia e esse propósito inicial. Não perceberam a utilização e portanto a potenciação daquele recurso e está a vinte por cento ou a trinta por cento (...)
8. (...) um pólo que promovia Alte globalmente e que trazia pessoas para visitarem aquilo, a aldeia e a freguesia. (...)
9. (...) Isso pressupunha uma atitude não passiva mas activa de quem estivesse a animar aquele equipamento. E não me parece que seja isso que está a ser feito. (...)
10. (...) esta Casa Memória de Alte seria extremamente importante (...) seria um trunfo de grande relevância para a freguesia do ponto de vista de enaltecer ainda mais aquilo que é a sua riqueza cultural, do esparto mas não só (...)
11. (...) porque a Casa Memória, embora tivesse como pólo o esparto, na interpretação e através de visitas que se fizesse na aldeia ou se fizesse na freguesia, não se ia cingir ao esparto (...) esse propósito é que está muito aquém e (...)
12. (...) a Casa Memória e além do espaço de acolhimento e de recepção de turistas de Alte que as pessoas hoje dizem que aquilo está muito mal localizado, que devia ser noutra sítio qualquer (...)

13. (...) eu acho que o que está mal ali não são, não é a Casa Memória nem a localização (...) o que tá mal ali é a falta de um projecto e, de facto, do entendimento do que poderia ser aquele, aquele pequeno pólo...irradiador... (...)

14. [*O que esteve ou está mal no processo*] (...) Eu penso que o que esteve mal neste processo é que provavelmente não houve o diálogo suficiente... entre, neste caso se calhar quem implementou aquilo, por razões que se calhar tem a ver com as ligações entre a Câmara e a Junta, por vários factores e, portanto, esse diálogo devia ter sido reforçado e aprofundado pelo menos para atenuar este, esta divergência (...)

15. (...) aquele projecto, pronto, foi implementado por pessoas, por determinadas pessoas, mas a competência da gestão do pessoal, da que se lhe seguiu já não foi feita pelas mesmas pessoas mas por outras, que não assimilaram o entendimento (...) do projecto, inicial. (...)

16. (...) Por sua vez, isto tinha de ter uma estreita articulação com a Junta de Freguesia e com outras entidades locais que se considerassem relevantes, a Casa do Povo e..., não houve essa, não houve essa articulação. (...)

17. (...) avaliando, hoje, eu diria que duas...jovens recém-formadas da Escola Profissional d'Alte...com..., aparentemente boas animadoras...com ideias, com perspectivas de, se calhar mais arrojadas, de entendimento sobre o que aquilo poderia ser, se calhar hoje são mais, transitaram mais, foram evoluindo mais para uma função de funcionário público... (...)

18. (...) Quer dizer, se a pessoa sistematicamente tiver determinado tipo de iniciativas, quiser fazer mais do que aquilo que lhe é pedido mas nunca ninguém reconhece e isso só lhe traz problemas, naturalmente que a pessoa, tendencialmente, gradualmente, vai-se acomodando e cada vez tem menos iniciativa (...)

19. (...) genericamente, se calhar não é só com isto mas com, com muitas outras situações aqui nesta Câmara, em outros organismos, em outras Câmaras, do Algarve. É triste mas é o que se passa...

20. [*Como devem ser os protagonismos e as parcerias num projecto deste tipo*] (...) já veria como razoável que a Casa Memória...pudesse fazer parte de uma parceria que em conjunto...de uma equipa de trabalho que, em conjunto pensava o projecto da semana cultural, aa...com as mais valias que cada entidade pudesse fazer acrescer a isso. (...)

21. (...) eu veria mais a Casa Memória a participar, concerteza que faria todo o sentido participar na semana cultural d'Alte, aa... levando, enquanto elementos técnicos, a sua mais valia, o seu contributo e integrar uma ou outra iniciativa da Casa Memória na semana cultural d'Alte (...)

22. [*saber se muitas entidades no processo dificulta o mesmo*] (...) pode criar problemas, mas isso é um enorme desafio... (...)

23. (...) e, portanto, se for bem gerido é extremamente, só poderia ser extremamente útil. (...)

24. (...) O que era preciso era que a Divisão de Turismo, a Divisão de Património, de Cultura e Património e a Junta de Freguesia de Alte, ao menos de três em três meses se encontrarem, naturalmente com as técnicas...para discutir o que é que tem sido feito, o que é que é importante fazer, como é que se vão articular e funcionar em conjunto e...definir uma estratégia de funcionamento e um plano de actividades para a própria Casa Memória (...)

25. (...) E concerteza que a Divisão de Património, numa determinada perspectiva, pode dar contributos que são úteis, a Divisão de Turismo pode fazer uma abordagem que é útil e que valoriza, a Junta de Freguesia de Alte pode também dar contributos positivos. (...)
26. (...) a ideia que eu tenho do funcionamento é que isto não acontece e, como isto não acontece, é evidente que depois há problemas porque não há diálogo...não há convergência, não há possibilidade das pessoas se articularem e, portanto...isso só vai trazer problemas. (...)
27. (...) o que era preciso em Alte, em relação à Casa Memória, em Alte ou em qualquer sítio, era que os vários agentes que operam no território fossem capazes de se juntar e não tarem cada um a trabalhar pra si de costas completamente voltadas (...)
28. (...) se calhar em todos os territórios era importante que as pessoas das várias entidades que têm opinião sobre as coisas, reunirem (...) de seis em seis meses, (...) pra pensar o que é que é importante aqui na nossa terra (...)
29. (...) para as pessoas perceberem, um pouco, qual é a sua realidade e para se calhar a partir daí, se juntarem em grupos e as entidades aprenderem a dialogar umas com as outras... (...)
30. (...) Porque não há, de facto, essa prática de diálogo e depois, pronto, depois as coisas não são devidamente valorizadas e potenciadas como deviam. (...)
31. *[se acha que o tema do esparto é o mais interessante para o Pólo Museológico da Casa Memória]* (...) o problema que pode existir é...não existe outros tantos elementos palpáveis, aa...quanto poderia ser desejável para mostrar, dar dinâmica, etc. (...)
32. (...) O que está associado à actividade não é, não são equipamentos de grande porte, não é, não é utensilagem que dê nas vistas, muito relevante, isso em termos museológicos, de atractivo para as pessoas, isso é uma limitação (...)
33. (...) por outro lado também já não existe muita gente em actividade que possa, no fundo, dar uma substância significativa à actividade, enquanto oferta de actividade de animação cultural, turística etc. (...)
34. (...) Isso é uma limitação, mas o que é evidente é que se tem que agarrar o que existe e mostrar aquilo que foi um passado em termos económicos e culturais para a aldeia (...)
35. (...) Não sei se a solução dos painéis ainda era a melhor solução, se era outra qualquer (...)
36. (...) o explorar...o explorar os locais onde as pessoas desenvolviam a actividade (...)
37. (...) a possibilidade, ainda, de contactar algumas pessoas que ainda trabalham o esparto, (...) isso penso que é muito importante e isso podia ser se calhar mais valorizado e mais trabalhado ainda (...)
38. (...) Embora há que ver aí como é que se poderiam mobilizar pessoas pra isso, sobretudo em termos de trabalhar a actividade (...), sabendo-se à partida que isso tem custos (...), mas eu penso que não seriam custos tão significativos quanto isso, não seriam custos muito significativos, seriam provavelmente custos suportáveis (...) numa política activa de gestão do Pólo (...), e de animação do Pólo (...)

39. (...) A possibilidade de...de a pessoa visitar o espaço de um artesão, provavelmente isso careceria de alguma marcação e (...) teria que ser um pouco testado mas essa possibilidade de visitar o espaço do artesão que estivesse a trabalhar o esparto, onde eventualmente a pessoa pudesse manipular o esparto, (...) onde pudesse adquirir peças de esparto, se calhar além da possibilidade do artesão vender peças, se lhe pagasse qualquer coisa por esse trabalho de animação de uma hora ou duas (...) eu penso que isso seria perfeitamente diluível e facilmente suportável (...)

40. (...) acho que o que era preciso era a Casa Memória ter um plano de actividades e de animação que pensasse não só o espaço onde está instalado, mas a aldeia e a freguesia e os recursos que há a mostrar e a promover e, portanto, e nessa perspectiva ter taxas para visitas (...)

41. [*saber se o Pólo representa a memória social local*] (...) Acho que o esparto é uma das, é uma das actividades, e que foi importante num determinado período (...)

42. (...) Se quisermos pegar numa outra...numa outra vertente a...que provavelmente não teve, ou seja, que se diluía mais por toda a gente mas que não teve o peso preponderante como teve o esparto (...)

43. (...) acho que o esparto é uma boa...é uma boa solução (...)

44. (...) também se poderia eventualmente pegar se quisesse...nos frutos e na actividade em torno da apanha do figo e da secagem do figo e da escolha do figo e do tratamento do figo,...enfim, se calhar eventualmente...até poderia ter elementos de visibilidade mais relevantes do que o esparto. (...)

45. (...) O esparto já não tanto, teve uma incidência maior ali em Alte do que teve em outras freguesias, portanto, do ponto de vista de especificidade, se calhar o esparto a...faz todo o sentido (...)

46. (...) Agora, o que era preciso era que, além do Pólo fossem activados os locais de demolha do esparto e, portanto, pudessem ser locais de visita e de prática (...)

47. (...) eventualmente fosse dada a possibilidade de pisar o esparto e ter um pisadouro lá activado sempre que fosse interessante em termos de um grupo ou de animação (...)

48. (...) a Casa Memória poderia ter em torno do esparto aa...para mostrar uma actividade tradicional, um dia preparado, vocacionado para mostrar actividades tradicionais, vocacionado para trabalhar com as escolas. E se calhar era perfeitamente possível (...)

49. (...) uma oferta, ajustada àquilo que são as necessidades até de formação dos miúdos do ensino básico (...)

50. (...) Quer dizer isto não traz nenhum custo, além de ser importante do ponto de vista do concelho, de promoção da aldeia. Mas, custo real em termos de dinheiro não traz nenhum porque isso é suportado pelo utilizador...ou seja isto dá para pagar um animador que trabalhe com os alunos, um dia. (...)

51. [*saber se conhecia e qual a memória que tem do esparto*] (...) Sim, sim! (...) penso que toda a gente do barrocal, quase toda a gente conhece o esparto. Quer dizer, podia ser trabalhado com menos intensidade, do que em determinada altura em Alte (...)

52. (...) mas o meu pai, o meu pai fazia empreita e fazia (...) em esparto, alcofas, alcofões, capachos em esparto...que apanhava no barrocal e nunca foi coisas para vender, pronto, era para utilizar na apanha dos frutos, para pôr lá na casa (...)

53. (...) o meu pai nunca trabalhou o esparto pisado, era o esparto natural, feito como a palma (...)

54. (...) o fazer coisas em esparto tava enraizado na faixa do barrocal onde as pessoas apanhavam o esparto nos sítios onde havia. (...)

55. (...) Não provavelmente como em Alte, já numa perspectiva de transformação, de comercialização e até de exportação, mas para...neste caso era o trabalho do esparto enquanto artesanato, complemento ou para confecção de, daquilo que é necessário para as outras actividades agrícolas. (...)

56. [*saber que peças de esparto conhecia*] (...) o vasilhame, as alcofas, os alcofões em esparto são cinco vezes, não sei agora aqui quantificar, mais rijos e com maior durabilidade do que uma alcofa de palma para apanhar alfarrobas, azeitonas (...)

57. (...) até nas obras se utilizava os alcofões em esparto antes do plástico dominar isto, porque os alcofões tinham uma resistência pró transporte de pedra, utilizava-se na altura o cascalho e pedra e portanto era utilizado até na construção civil. Eu lembro-me ainda disso (...)

58. [*saber como se poderia musealizar o esparto*] (...) acho que se pode musealizar, por um lado, portanto, levando as pessoas a...visitar os locais onde as coisas aconteciam no passado (...)

59. (...) Mas, se possível, e no plano da animação, levar a que se pratique nesses locais isso que se praticou no passado, nem que seja em termos de animação para as pessoas perceberem como é que se fazia em termos de demonstração (...)

60. (...) pôr as pessoas a bater esparto num pisadouro, ou levá-los à ribeira a ir pôr o esparto a demolhar e ir ver como é que o esparto de lá sai ou...ou levar as pessoas a torcer aquilo e fazer barão (...)

61. (...) ir à casa do próprio artesão é um outro aspecto. Neste caso penso que não haverá, não sei se haverá alguém ainda em Alte a fazer esparto. (...)

62. (...) Mas levar as pessoas às Sarnadas é uma forma de deslocar as pessoas, de saírem da aldeia para irem a outro local, para irem a outro local da freguesia, portanto, conhecerem. É um pretexto também para a circulação das pessoas (...)

63. (...) por outro lado a produção de suportes, naturalmente audiovisuais, desde as sonoridades do bater o esparto ou...ou...ou...naturalmente, ou vídeos, bom há uma panóplia de soluções (...)

64. (...) um CD que tenha água a correr, a cair do açude, que tenha o barulho do bater o esparto, se calhar os cantos das pessoas ou das histórias que se diziam quando se fazia a empreita ou se trabalhava o esparto, tudo isso pode dar um enorme potencial (...)

65. (...) há, de facto, no âmbito do esparto, concerteza, um trabalho muito grande a fazer, que pode ser muito enriquecedor daquilo que já é, pronto, o que lá existe. (...)
66. (...) O que é que nós podemos mostrar sobre a apanha do esparto? Bem um slide ou um vídeo. Mas não podemos ir ao local apanhar o esparto e ver a esparteira e sentir a textura do material (...)
67. (...) Acho que pode-se criar o cantinho do artesão onde ele está a...mas acho que não é bem a mesma coisa nem será tão interessante para a freguesia, né, porque o irmos às Sarnadas leva a que as pessoas se desloquem, leva a que provavelmente, em vez de verem o museu do esparto em quinze minutos, possam estar um dia a conhecer o esparto e em consequência a freguesia e tudo o resto, que anda em volta do esparto. (...)
68. (...) Ao irmos ó local das esparteiras vamos conhecer a vegetação do barrocal, ó irmos às Sarnadas vamos conhecer provavelmente outro lugar, se calhar até poderá fazer isto na perspectiva, por exemplo turística, se calhar pode passar por um almoço nas Sarnadas, quer dizer (...) ó ir ó lugar onde se demolhava o esparto, leva-nos a conhecer a ribeira, portanto, e os açudes e o sistema que estava associado à rega (...) e tudo o resto (...)
69. *[saber a quem se destina a musealização do esparto]* (...) Falava disto prás crianças (...)
70. (...) como posso falar disto prós turistas. (...)
71. (...) Como posso falar disto para um congresso e prás pessoas que querem conhecer uma especificidade cultural, duma aldeia serrana, enquanto actividade de animação, portanto. Na prática é por isso, turismo cultural ou de congressos (...)
72. (...) Mas pode ser em termos pedagógicos para as crianças; crianças que pode ser do ensino básico (...)
73. *[como se poderia dinamizar o Pólo e que problemas traria]* (...) Apanhar o esparto, no campo, ou seja, aa...não falei nisso, mas... Podia-se, aliás, é por aí que se começaria né, que era ir às esparteiras (...)
74. (...) com alguma regra, aliás o esparto até precisa de ser apanhado por que se não for apanhado, a esparteira, tendencialmente, até se calhar morrerá mais rapidamente (...)
75. (...) ir a um bico dum serro, andar concerteza, muito, um bocado a pé por aquelas veredas, pelo meio da vegetação, vai necessariamente levar, até chegarmos à zona das esparteiras que geralmente são nas encostas, nos serros do barrocal, vai concerteza levar-nos a falar da vegetação que caracteriza o barrocal (...)
76. (...) ou seja, o pretexto do esparto, pode-nos levar a uma interpretação do território, que é muito mais lata do que o esparto (...)
77. (...) é preciso que quem gere o dia-a-dia do museu tenha esse entendimento seja capaz de ter um plano de gestão e animação do Pólo nesta perspectiva. Por que se não tiver, então isto também não serve para nada. (...)
78. (...) Esta ideia, estas ideias brilhantes, minhas e das outras pessoas e de quem pôs aquilo de pé, não servem pra grande coisa, quer dizer, teremos um local mais ou menos michurco,

(...) que por enquanto vai funcionando porque a Câmara paga a duas pessoas, penso que ainda são duas pessoas, pra lá estarem (...)

79. (...) Mas um dia hão-de achar que aquilo é uma despesa, podem, podem achar que é uma despesa exagerada e que se calhar não faz sentido, hem? Para o númaro [*sic*] de visitantes que tem. E portanto, a seguir vão questionar, e é isso que a mim me chateia um bocado que é, a seguir vão dizer que houve uns idiotas que levaram a Câmara a gastar rios de dinheiro numa porcaria que não tinha qualquer rentabilidade. (...)

80. (...) Não questionando que foi a própria entidade que não soube, ou que não foi capaz de assimilar aquilo que era o propósito do projecto (...)

81. [*qual o sentido da musealização da memória social*] (...) o princípio de aquilo ser um pólo de interpretação (...)

82. (...) mas que (...) é sobretudo um ponto de encontro para quem quer conhecer o esparto (...)

83. (...) não é um ponto em que as pessoas cheguem e fiquem a conhecer a actividade do esparto, é um ponto onde as pessoas se juntam para conhecer, para sair dali e conhecer a actividade do esparto, todas as actividades ligadas ao esparto. (...)

84. (...) não me parece que faça muito sentido, é descontextualizar as coisas né, querer que aquilo que a Casa, que aquele espaço, ou outro qualquer maior, seja um pólo museológico do esparto que tenha desde o princípio ao fim, ao fim das coisas (...)

85. [*qual a importância do esparto na memória social da aldeia*] (...) tem tanta importância quanto o...quanto tem importância um...um, sei lá, um barco, um galeão do século XV que se afundou aí num sítio qualquer ou as ruínas de um castelo que estão já debaixo da terra (...)

86. (...) ou se entende que (...) o nosso património cultural ou construído é relevante, é importante...prá própria identidade e consciência do povo que hoje habita esse território...que também pode ser usado do ponto de vista económico, hoje quando o Algarve é uma região turística, ou se entende que isso é importante ou não se entende. (...)

87. (...) Se não se entende que isso que é importante em termos de identidade cultural, das pessoas saberem o que é que pisam e de onde é que vêm, se se acha que isso é importante, se se acha que é importante, que aquilo também pode ser um atractivo para outros conhecerem o que é que nós fomos e o que nós somos, se se acha que isso é importante, então faz sentido investir nisto. (...)

88. (...) Se se acha que não, isto o que interessa é a gente agora fazer aqui coisas novas e tal, pois...e que tanto podem ser aqui como noutra sítio qualquer (...)

89. (...) Eu, pra mim, acho que é, que é relevante, porque é isso que distingue Alte de outro sítio qualquer (...)

90. (...) cada território...tem o seu próprio passado em termos do seu património construído, daquilo que as pessoas fizeram ao longo dos tempos, etc. (...)

91. (...) Se queremos passar uma esponja sobre tudo, tudo bem...também é possível ir por aí...embora eu ache que essa não é a prática, pelo menos assumida...de praticamente ninguém (...)

92. (...) Toda a gente, toda a gente reconhece que os valores culturais e patrimoniais são relevantes. Nem o mais ignorante e estúpido [ri-se]...afirma o contrário, o que não quer dizer que alguns não o pratiquem (...)

93. [*que tipo de representações existem sobre a memória social*] (...) haverá pessoas que não acham muito interessante ter a recordar o que eram os espaços de convívio em termos dos bailes...embora as pessoas, como isso tinha a ver com o aspecto lúdico, esse lado geralmente não o renegam muito. (...)

94. (...) eu penso que já passámos por uma fase, em termos de valorização desses aspectos, pior. (...)

95. (...) Mas há quem reviva isso (...)

96. (...) eu acho que os próprios estrangeiros contribuíram um pouco para dar...dar algum valor ao nosso património. E se calhar é mais visível no património construído, quando eles começaram a comprar casa e não a deitá-las abaixo, como faziam os portugueses pra construir uma “maison” que imaginaram ou que viram noutra sítio qualquer (...)

97. (...) também as pessoas já valorizam mais, portanto, aquilo que eram...actividades, usos e costumes do passado, embora não queiram voltar a praticá-los, mas valorizar, acho que já valorizam (...)

98. (...) acho que é um pouco por verem que outros valorizam, não é, porque a pessoa não muda de opinião (...)

99. (...) é difícil, bom é possível que uma pessoa faça uma auto-avaliação do que pensava e do que pensa e vá mudando, mas não, a pessoa geralmente muda pelo confronto de ideias, por ver...ouvir o que os outros dizem (...) a mudança de opinião faz-se pelo diálogo, pelo ver outras realidades (...)

100. (...) por outro lado também alguma actividade cultural e algumas iniciativas desenvolvidas por determinado tipo de entidades (...) Associações...que valorizam esses aspectos (...)

101. (...) no caso de Alte, foi, acho que é importante o Rancho Folclórico, que desde os anos 40 existe, portanto, e...em termos dos trajes e da... (...)

102. (...) o próprio Erva-Doce [*refere-se a um grupo de música tradicional local*], embora já não faça, embora não tenha propriamente uma...não interprete apenas músicas daquela zona, portanto, não é?...Traz um entendimento cultural diferente não é? Pela positiva, do que são os valores específicos de cada terra (...)

103. (...) Eu penso que muitas vezes as pessoas dizem isso [*imita*]: “ai, isso era um tempo, isso faz recordar o tempo de miséria”. Isso é uma abordagem numa determinada conversa. (...)

104. (...) Mas se a pessoa for solicitada a mostrar o saber-fazer de uma determinada coisa, aí a pessoa geralmente responde positivamente (...)

105. (...) o que a pessoa nos está, na prática, a querer dizer é que não quer voltar a passar o tempo a bater esparto ou não sei quê e depois, no fim, nem ganhava pra comprar uns sapatos (...) isso depende das pessoas. (...)

106. (...) Quer dizer, há a questão (...) da exibição, de, pronto, no fundo a pessoa tá a ser, alguém lhe deu valor por qualquer coisa né? (...)

107. [*sobre se há objectivos educativos na memória social*] (...) Sim, sim. (...)

108. (...) Mas a pessoa provavelmente (...) até se orgulha de mostrar num encontro, em qualquer sítio, aquilo que sabe fazer, aquilo que fazia antigamente. (...)

109. (...) Eu acho que as pessoas aderem (...)

110. (...) sei lá, quando se convida as pessoas para mostrar como é que, aí numa escola, como é que...como é que se faz empreita, ou como é que se cozinha, como é que se fazem as filhós, ou, como é que, não sei quê (...) as pessoas aderem (...)

111. (...) nunca ninguém geralmente questiona, quando a abordagem é, é na perspectiva de mostrar aquilo que são competências, embora já não praticadas ou pouco praticadas pelas pessoas (...) É um certo reconhecimento (...)

112. (...) mas há outras pessoas que até gostariam de passar conhecimentos e de, sendo uma actividade que já pouca gente pratica, porque está com os outros que também o fizessem já que ele sabe, pra que aquilo não se perca (...)

113. (...) Há de tudo nas sociedades rurais (...) e há de tudo nas sociedades urbanas (...) quer dizer, pessoas mais...altruístas, menos altruístas que agem por um interesse, outras por outro (...)

Identificação de categorias da Entrevista A1

[O que pensa sobre a Casa Memória de Alte]

[O que esteve ou está mal no processo]

[Como devem ser os protagonismos e as parcerias num projecto deste tipo]

[saber se muitas entidades no processo dificulta o mesmo]

[se acha que o tema do esparto é o mais interessante para o Pólo Museológico da Casa Memória]

[saber se o Pólo representa a memória social local]

[saber se conhecia e qual a memória que tem do esparto]

[saber que peças de esparto conhecia]

[saber como se poderia musealizar o esparto]

[saber a quem se destina a musealização do esparto]

[como se poderia dinamizar o Pólo e que problemas traria]

[qual o sentido da musealização da memória social]

[qual a importância do esparto na memória social da aldeia]

[que tipo de representações existem sobre a memória social]

[sobre se há objectivos educativos na memória social]

GRELHA DE CATEGORIZAÇÃO DOS DADOS
(categorias, subcategorias e referências temáticas)

CATEGORIAS	SUBCATEGORIAS	Nº de referências temáticas
1. Caracterização da Casa Memória de Alte	1.1. Do ponto de vista orgânico	A1 (4); C1 (2) = 6
	1.2. Quanto às limitações	B2 (1); B3 (1); A3 (1) = 3
	1.3. Quanto às potencialidades e dinâmica	B2 (1); C1 (2); A3 (1) = 4
	1.4. Sobre a articulação das valências	B1 (1); B4 (1); A3 (1) = 3
	1.5. Representações sociais dos visitantes	B1 (3); B2 (2); B3 (1); B4 (2) = 8
2. Caracterização do Pólo Museológico do Esparto	2.1. Do ponto de vista orgânico	B3 (1) = 1
	2.2. Quanto às limitações	Não verificada
	2.3. Quanto às potencialidades	Não verificada
	2.4. Sobre a representatividade na memória local	A1 (2); A2 (1); B2 (1); B3 (1); C1 (1); B4 (1); C3 (3) = 10
	2.5. Estratégias de dinâmica	A1 (1); B2 (1); B3 (1); B4 (2) = 5
3. Memória social do esparto	3.1. Dimensão cultural	A1 (1); A2 (1); B1 (1); B3 (1); A3 (1) = 5
	3.2. Dimensão pessoal	A1 (3); A2 (2); B2 (1); B3 (2); C1 (2); B4 (1); A3 (1) = 12
	3.3. Memória social, identidade e tradição	C1 (1) = 1
	3.4. Musealização das memórias	A1 (1); A2 (2); B1 (1); B2 (1); B3 (1); C1 (1); B4 (1); A3 (1) = 9
4. Musealização da memória social do esparto	4.1. Representações sobre museologia	B2 (1) = 1
	4.2. Estratégias de musealização das memórias do esparto	A1 (2) = 2
	4.3. Identificação com a memória social do esparto	A2 (1); B1 (4); B2 (2); B3 (2); B4 (2) = 11
5. Memória social e educação	5.1. Papel educativo da memória	A1 (1); B1 (1); C1 (2); A3 (1) = 5
	5.2. Aprendizagem da memória social	B2 (1); B3 (1); C1 (1); B4 (1); A3 (1) = 5
	5.3. Papel educativo do museu enquanto memória	A2 (1); B2 (1); B3 (1); C1 (1); B4 (3); A3 (3) = 10

GRELHA DE CATEGORIZAÇÃO DAS UNIDADES DE SENTIDO
(Entrevista A1)

CATEGORIAS	SUBCATEGORIAS	Unidades de Sentido
1. Caracterização da Casa Memória de Alte	1.1. Do ponto de vista orgânico	2-12-14-15-16-17-18-19-20-22-24-25-28-29-40
	1.2. Quanto às limitações	1-4-5-6-7-9-11-13-26-27-30-
	1.3. Quanto às potencialidades e dinâmica	3-8-10-21-23-
	1.4. Sobre a articulação das valências	Não verificada
	1.5. Representações sociais dos visitantes	Não verificada
2. Caracterização do Pólo Museológico do Esparto	2.1. Do ponto de vista orgânico	38-39-77-78-79-80-
	2.2. Quanto às limitações	31-32-33-35-44-
	2.3. Quanto às potencialidades	34-36-37-48-50-75-
	2.4. Sobre a representatividade na memória local	41-42-43-45-
	2.5. Estratégias de dinâmica	46-47-73-74-
3. Memória social do esparto	3.1. Dimensão cultural	54-55-57-76-85-90-91-92-93-94-97-98-99-103-105-106-
	3.2. Dimensão pessoal	51-52-53-56-
	3.3. Memória social, identidade e tradição	86-87-88-89-95-96-100-101-102-104-
	3.4. Musealização das memórias	81-82-83-
4. A musealização da memória social do esparto	4.1. Representações sobre museologia	59-65-66-67-68-84-
	4.2. Estratégias de musealização das memórias do esparto	58-60-61-62-63-64-
	4.3. Identificação com a memória social do esparto	Não verificada
5. Memória social e educação	5.1. Papel educativo da memória	71-107-108-109-110-
	5.2. Aprendizagem da memória social	111-112-113
	5.3. Papel educativo do museu enquanto memória	49-69-70-72-

Categorização das unidades de sentido Entrevista A1

1. CARACTERIZAÇÃO DA CASA MEMÓRIA DE ALTE**1.1. DO PONTO DE VISTA ORGÂNICO**

(...) Tem que ver com uma concepção de projecto museológico, de museologia na óptica de promoção do território, da valorização do que são os elementos significativos do seu património, daquilo que pode ser o seu património (...) (2)

(...) a Casa Memória e além do espaço de acolhimento e de recepção de turistas de Alte que as pessoas hoje dizem que aquilo está muito mal localizado, que devia ser noutra sítio qualquer (...) (12)

[*O que esteve ou está mal no processo*] (...) Eu penso que o que esteve mal neste processo é que provavelmente não houve o diálogo suficiente... entre, neste caso se calhar quem implementou aquilo, por razões que se calhar tem a ver com as ligações entre a Câmara e a Junta, por vários factores e, portanto, esse diálogo devia ter sido reforçado e aprofundado pelo menos para atenuar este, esta divergência (...) (14)

(...) aquele projecto, pronto, foi implementado por pessoas, por determinadas pessoas, mas a competência da gestão do pessoal, da que se lhe seguiu já não foi feita pelas mesmas pessoas mas por outras, que não assimilaram o entendimento (...) do projecto, inicial. (...) (15)

(...) Por sua vez, isto tinha de ter uma estreita articulação com a Junta de Freguesia e com outras entidades locais que se considerassem relevantes, a Casa do Povo e..., não houve essa, não houve essa articulação. (...) (16)

(...) avaliando, hoje, eu diria que duas...jovens recém-formadas da Escola Profissional d'Alte...com..., aparentemente boas animadoras...com ideias, com perspectivas de, se calhar mais arrojadas, de entendimento sobre o que aquilo poderia ser, se calhar hoje são mais, transitaram mais, foram evoluindo mais para uma função de funcionário público... (...) (17)

(...) Quer dizer, se a pessoa sistematicamente tiver determinado tipo de iniciativas, quiser fazer mais do que aquilo que lhe é pedido mas nunca ninguém reconhece e isso só lhe traz problemas, naturalmente que a pessoa, tendencialmente, gradualmente, vai-se acomodando e cada vez tem menos iniciativa (...) (18)

(...) genericamente, se calhar não é só com isto mas com, com muitas outras situações aqui nesta Câmara, em outros organismos, em outras Câmaras, do Algarve. É triste mas é o que se passa... (19)

[*Como devem ser os protagonismos e as parcerias num projecto deste tipo*] (...) já veria como razoável que a Casa Memória...pudesse fazer parte de uma parceria que em conjunto...de uma equipa de trabalho que, em conjunto pensava o projecto da semana cultural, aa...com as mais valias que cada entidade pudesse fazer acrescer a isso. (...) (20)

[*saber se muitas entidades no processo dificulta o mesmo*] (...) pode criar problemas, mas isso é um enorme desafio... (...) (22)

(...) O que era preciso era que a Divisão de Turismo, a Divisão de Património, de Cultura e Património e a Junta de Freguesia de Alte, ao menos de três em três meses se encontrarem, naturalmente com as técnicas...para discutir o que é que tem sido feito, o que é que é importante fazer, como é que se vão articular e funcionar em conjunto e...definir uma estratégia de funcionamento e um plano de actividades para a própria Casa Memória (...) (24)

(...) E concerteza que a Divisão de Património, numa determinada perspectiva, pode dar contributos que são úteis, a Divisão de Turismo pode fazer uma abordagem que é útil e que valoriza, a Junta de Freguesia de Alte pode também dar contributos positivos. (...) (25)

(...) se calhar em todos os territórios era importante que as pessoas das várias entidades que têm opinião sobre as coisas, reunirem (...) de seis em seis meses, (...) pra pensar o que é que é importante aqui na nossa terra (...) (28)

(...) para as pessoas perceberem, um pouco, qual é a sua realidade e para se calhar a partir daí, se juntarem em grupos e as entidades aprenderem a dialogar umas com as outras... (...) (29)

(...) acho que o que era preciso era a Casa Memória ter um plano de actividades e de animação que pensasse não só o espaço onde está instalado, mas a aldeia e a freguesia e os recursos que há a mostrar e a promover e, portanto, e nessa perspectiva ter taxas para visitas (...) (40)

1.2. QUANTO ÀS LIMITAÇÕES

(...) o problema que aquele projecto enferma é um pouco semelhante a projectos similares (...) (1)

(...) esta concepção é uma determinada concepção que foi posta em prática por técnicos, mas que não foi assumida pelos responsáveis que tiveram a responsabilidade de gerir o dia-a-dia...destes recursos, destes recursos que seriam muito importantes nesta óptica (...) no fundo, de utilizar aqueles pólos como elementos de interpretação e irradiação por todo o território (...) (4)

(...) aquilo é visto como mais um museu, mais um museu (...) (5)

(...) que, naturalmente, comparando aquilo com museus de cidade, museus de cidade que têm muito mais espaço e muitas mais coisas, aquilo não vale nada ou vale muito pouco. (...) (6)

(...) prós responsáveis, se calhar, aqui do turismo, acho que ninguém percebeu ou ainda ninguém percebeu ou chegou até àquilo que era da parte de quem concebeu e pôs em prática aquele projecto, do que era essa ideia e esse propósito inicial. Não perceberam a utilização e portanto a potenciação daquele recurso e está a vinte por cento ou a trinta por cento (...) (7)

(...) Isso pressupunha uma atitude não passiva mas activa de quem estivesse a animar aquele equipamento. E não me parece que seja isso que está a ser feito. (...) (9)

(...) porque a Casa Memória, embora tivesse como pólo o esparto, na interpretação e através de visitas que se fizesse na aldeia ou se fizesse na freguesia, não se ia cingir ao esparto (...) esse propósito é que está muito aquém e (...) (11)

(...) eu acho que o que está mal ali não são, não é a Casa Memória nem a localização (...) o que tá mal ali é a falta de um projecto e, de facto, do entendimento do que poderia ser aquele, aquele pequeno pólo...irradiador... (...) (13)

(...) a ideia que eu tenho do funcionamento é que isto não acontece e, como isto não acontece, é evidente que depois há problemas porque não há diálogo...não há convergência, não há possibilidade das pessoas se articularem e, portanto...isso só vai trazer problemas. (...) (26)

(...) o que era preciso em Alte, em relação à Casa Memória, em Alte ou em qualquer sítio, era que os vários agentes que operam no território fossem capazes de se juntar e não terem cada um a trabalhar pra si de costas completamente voltadas (...) (27)

(...) Porque não há, de facto, essa prática de diálogo e depois, pronto, depois as coisas não são devidamente valorizadas e potenciadas como deviam. (...) (30)

1.3. QUANTO ÀS POTENCIALIDADES E DINÂMICA

(...) atrair visitantes interessados em conhecer mais profundamente as terras, os seus usos, os seus costumes. Portanto, a utilização do património como um recurso, até turístico (...) (3)

(...) um pólo que promovia Alte globalmente e que trazia pessoas para visitarem aquilo, a aldeia e a freguesia. (...) (8)

(...) esta Casa Memória de Alte seria extremamente importante (...) seria um trunfo de grande relevância para a freguesia do ponto de vista de enaltecer ainda mais aquilo que é a sua riqueza cultural, do esparto mas não só (...) (10)

(...) eu veria mais a Casa Memória a participar, concerteza que faria todo o sentido participar na semana cultural d'Alte, aa... levando, enquanto elementos técnicos, a sua mais valia, o seu contributo e integrar uma ou outra iniciativa da Casa Memória na semana cultural d'Alte (...) (21)

(...) e, portanto, se for bem gerido é extremamente, só poderia ser extremamente útil. (...) (23)

1.4. SOBRE A ARTICULAÇÃO DAS VALÊNCIAS

Não verificada

1.5. REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DOS VISITANTES

Não verificada

2. CARACTERIZAÇÃO DO PÓLO MUSEOLÓGICO DO ESPARTO

2.1. DO PONTO DE VISTA ORGÂNICO

(...) Embora há que ver aí como é que se poderiam mobilizar pessoas pra isso, sobretudo em termos de trabalhar a actividade (...), sabendo-se à partida que isso tem custos (...), mas eu penso que não seriam custos tão significativos quanto isso, não seriam custos muito significativos, seriam provavelmente custos suportáveis (...) numa política activa de gestão do Pólo (...), e de animação do Pólo (...) (38)

(...) A possibilidade de...de a pessoa visitar o espaço de um artesão, provavelmente isso careceria de alguma marcação e (...) teria que ser um pouco testado mas essa possibilidade de visitar o espaço do artesão que estivesse a trabalhar o esparto, onde eventualmente a pessoa pudesse manipular o esparto, (...) onde pudesse adquirir peças de esparto, se calhar além da possibilidade do artesão vender peças, se lhe pagasse qualquer coisa por esse trabalho de animação de uma hora ou duas (...) eu penso que isso seria perfeitamente diluível e facilmente suportável (...) (39)

(...) é preciso que quem gere o dia-a-dia do museu tenha esse entendimento seja capaz de ter um plano de gestão e animação do Pólo nesta perspectiva. Por que se não tiver, então isto também não serve para nada. (...) (77)

(...) Esta ideia, estas ideias brilhantes, minhas e das outras pessoas e de quem pôs aquilo de pé, não servem pra grande coisa, quer dizer, teremos um local mais ou menos michuruco, (...) que por enquanto vai funcionando porque a Câmara paga a duas pessoas, penso que ainda são duas pessoas, pra lá estarem (...) (78)

(...) Mas um dia hão-de achar que aquilo é uma despesa, podem, podem achar que é uma despesa exagerada e que se calhar não faz sentido, hem? Para o número [sic] de visitantes que tem. E portanto, a seguir vão questionar, e é isso que a mim me chateia um bocado que é, a seguir vão dizer que houve uns idiotas que levaram a Câmara a gastar rios de dinheiro numa porcaria que não tinha qualquer rentabilidade. (...) (79)

(...) Não questionando que foi a própria entidade que não soube, ou que não foi capaz de assimilar aquilo que era o propósito do projecto (...) (80)

2.2. QUANTO ÀS LIMITAÇÕES

[se acha que o tema do esparto é o mais interessante para o Pólo Museológico da Casa Memória] (...) o problema que pode existir é...não existe outros tantos elementos palpáveis, aa...quanto poderia ser desejável para mostrar, dar dinâmica, etc. (...) (31)

(...) O que está associado à actividade não é, não são equipamentos de grande porte, não é, não é utensilagem que dê nas vistas, muito relevante, isso em termos museológicos, de atractivo para as pessoas, isso é uma limitação (...) (32)

(...) por outro lado também já não existe muita gente em actividade que possa, no fundo, dar uma substância significativa à actividade, enquanto oferta de actividade de animação cultural, turística etc. (...) (33)

(...) Não sei se a solução dos painéis ainda era a melhor solução, se era outra qualquer (...) (35)

(...) também se poderia eventualmente pegar se quisesse...nos frutos e na actividade em torno da apanha do figo e da secagem do figo e da escolha do figo e do tratamento do figo,...enfim, se calhar eventualmente...até poderia ter elementos de visibilidade mais relevantes do que o esparto. (...) (44)

2.3. QUANTO ÀS POTENCIALIDADES

(...) Isso é uma limitação, mas o que é evidente é que se tem que agarrar o que existe e mostrar aquilo que foi um passado em termos económicos e culturais para a aldeia (...) (34)

(...) o explorar...o explorar os locais onde as pessoas desenvolviam a actividade (...) (36)

(...) a possibilidade, ainda, de contactar algumas pessoas que ainda trabalham o esparto, (...) isso penso que é muito importante e isso podia ser se calhar mais valorizado e mais trabalhado ainda (...) (37)

(...) a Casa Memória poderia ter em torno do esparto aa...para mostrar uma actividade tradicional, um dia preparado, vocacionado para mostrar actividades tradicionais, vocacionado para trabalhar com as escolas. E se calhar era perfeitamente possível (...) (48)

(...) Quer dizer isto não traz nenhum custo, além de ser importante do ponto de vista do concelho, de promoção da aldeia. Mas, custo real em termos de dinheiro não traz nenhum porque isso é suportado pelo utilizador...ou seja isto dá para pagar um animador que trabalhe com os alunos, um dia. (...) (50)

(...) ir a um bico dum serro, andar concerteza, muito, um bocado a pé por aquelas veredas, pelo meio da vegetação, vai necessariamente levar, até chegarmos à zona das esparteiras que geralmente são nas encostas, nos serros do barrocal, vai concerteza levar-nos a falar da vegetação que caracteriza o barrocal (...) (75)

2.4. SOBRE A REPRESENTATIVIDADE NA MEMÓRIA LOCAL

[*saber se o Pólo representa a memória social local*] (...) Acho que o esparto é uma das, é uma das actividades, e que foi importante num determinado período (...) (41)

(...) Se quisermos pegar numa outra...numa outra vertente a...que provavelmente não teve, ou seja, que se diluía mais por toda a gente mas que não teve o peso preponderante como teve o esparto (...) (42)

(...) acho que o esparto é uma boa...é uma boa solução (...) (43)

(...) O esparto já não tanto, teve uma incidência maior ali em Alte do que teve em outras freguesias, portanto, do ponto de vista de especificidade, se calhar o esparto a...faz todo o sentido (...) (45)

2.5. ESTRATÉGIAS DE DINÂMICA

(...) Agora, o que era preciso era que, além do Pólo, fossem activados os locais de demolha do esparto e, portanto, pudessem ser locais de visita e de prática (...) (46)

(...) eventualmente fosse dada a possibilidade de pisar o esparto e ter um pisadouro lá activado sempre que fosse interessante em termos de um grupo ou de animação (...) (47)

[*como se poderia dinamizar o Pólo e que problemas traria*] (...) Apanhar o esparto, no campo, ou seja, aa...não falei nisso, mas... Podia-se, aliás, é por aí que se começaria né, que era ir às esparteiras (...) (73)

(...) com alguma regra, aliás o esparto até precisa de ser apanhado por que se não for apanhado, a esparteira, tendencialmente, até se calhar morrerá mais rapidamente (...) (74)

3. MEMÓRIA SOCIAL DO ESPARTO

3.1. DIMENSÃO CULTURAL

(...) o fazer coisas em esparto tava enraizado na faixa do barrocal onde as pessoas apanhavam o esparto nos sítios onde havia. (...) (54)

(...) Não provavelmente como em Alte, já numa perspectiva de transformação, de comercialização e até de exportação, mas para...neste caso era o trabalho do esparto enquanto artesanato, complemento ou para confecção de, daquilo que é necessário para as outras actividades agrícolas. (...) (55)

(...) até nas obras se utilizava os alcofões em esparto antes do plástico dominar isto, porque os alcofões tinham uma resistência pró transporte de pedra, utilizava-se na altura o cascalho e pedra e portanto era utilizado até na construção civil. Eu lembro-me ainda disso (...) (57)

(...) ou seja, o pretexto do esparto, pode-nos levar a uma interpretação do território, que é muito mais lata do que o esparto (...) (76)

[*qual a importância do esparto na memória social da aldeia*] (...) tem tanta importância quanto o...quanto tem importância um...um, sei lá, um barco, um galeão do século XV que se afundou aí num sítio qualquer ou as ruínas de um castelo que estão já debaixo da terra (...) (85)

(...) cada território...tem o seu próprio passado em termos do seu património construído, daquilo que as pessoas fizeram ao longo dos tempos, etc. (...) (90)

(...) Se queremos passar uma esponja sobre tudo, tudo bem...também é possível ir por aí...embora eu ache que essa não é a prática, pelo menos assumida...de praticamente ninguém (...) (91)

(...) Toda a gente, toda a gente reconhece que os valores culturais e patrimoniais são relevantes. Nem o mais ignorante e estúpido [ri-se]...afirma o contrário, o que não quer dizer que alguns não o pratiquem (...) (92)

[*que tipo de representações existem sobre a memória social*] (...) haverá pessoas que não acham muito interessante ter a recordar o que eram os espaços de convívio em termos dos bailes...embora as pessoas, como isso tinha a ver com o aspecto lúdico, esse lado geralmente não o renegam muito. (...) (93)

(...) eu penso que já passámos por uma fase, em termos de valorização desses aspectos, pior. (...) (94)

(...) também as pessoas já valorizam mais, portanto, aquilo que eram...actividades, usos e costumes do passado, embora não queiram voltar a praticá-los, mas valorizar, acho que já valorizam (...) (97)

(...) acho que é um pouco por verem que outros valorizam, não é, porque a pessoa não muda de opinião (...) (98)

(...) é difícil, bom é possível que uma pessoa faça uma auto-avaliação do que pensava e do que pensa e vá mudando, mas não, a pessoa geralmente muda pelo confronto de ideias, por ver...ouvir o que os outros dizem (...) a mudança de opinião faz-se pelo diálogo, pelo ver outras realidades (...) (99)

(...) Eu penso que muitas vezes as pessoas dizem isso [*imita*]: “ai, isso era um tempo, isso faz recordar o tempo de miséria”. Isso é uma abordagem numa determinada conversa. (...) (103)

(...) o que a pessoa nos está, na prática, a querer dizer é que não quer voltar a passar o tempo a bater esparto ou não sei quê e depois, no fim, nem ganhava pra comprar uns sapatos (...) isso depende das pessoas. (...) (105)

(...) Quer dizer, há a questão (...) da exibição, de, pronto, no fundo a pessoa tá a ser, alguém lhe deu valor por qualquer coisa né? (...) (106)

3.2. DIMENSÃO PESSOAL

[*saber se conhecia e qual a memória que tem do esparto*] (...) Sim, sim! (...) penso que toda a gente do barrocal, quase toda a gente conhece o esparto. Quer dizer, podia ser trabalhado com menos intensidade, do que em determinada altura em Alte (...) (51)

(...) mas o meu pai, o meu pai fazia empreita e fazia (...) em esparto, alcofas, alcofões, capachos em esparto...que apanhava no barrocal e nunca foi coisas para vender, pronto, era para utilizar na apanha dos frutos, para pôr lá na casa (...) (52)

(...) o meu pai nunca trabalhou o esparto pisado, era o esparto natural, feito como a palma (...) (53)

[*saber que peças de esparto conhecia*] (...) o vasilhame, as alcofas, os alcofões em esparto são cinco vezes, não sei agora aqui quantificar, mais rijos e com maior durabilidade do que uma alcofa de palma para apanhar alfarrobas, azeitonas (...) (56)

3.3. MEMÓRIA SOCIAL, IDENTIDADE E TRADIÇÃO

(...) ou se entende que (...) o nosso património cultural ou construído é relevante, é importante...prá própria identidade e consciência do povo que hoje habita esse território...que também pode ser usado do ponto de vista económico, hoje quando o Algarve é uma região turística, ou se entende que isso é importante ou não se entende. (...) (86)

(...) Se não se entende que isso que é importante em termos de identidade cultural, das pessoas saberem o que é que pisam e de onde é que vêm, se se acha que isso é importante, se se acha que é importante, que aquilo também pode ser um atractivo para outros conhecerem o que é que nós fomos e o que nós somos, se se acha que isso é importante, então faz sentido investir nisto. (...) (87)

(...) Se se acha que não, isto o que interessa é a gente agora fazer aqui coisas novas e tal, pois...e que, tanto podem ser aqui, como noutra sítio qualquer (...) (88)

(...) Eu, pra mim, acho que é, que é relevante, porque é isso que distingue Alte de outro sítio qualquer (...) (89)

(...) Mas há quem reviva isso (...) (95)

(...) eu acho que os próprios estrangeiros contribuíram um pouco para dar...dar algum valor ao nosso património. E se calhar é mais visível no património construído, quando eles

começaram a comprar casa e não a deitá-las abaixo, como faziam os portugueses pra construir uma “maison” que imaginaram ou que viram noutra sítio qualquer (...) (96)

(...) por outro lado também alguma actividade cultural e algumas iniciativas desenvolvidas por determinado tipo de entidades (...) Associações...que valorizam esses aspectos (...) (100)

(...) no caso de Alte, foi, acho que é importante o Rancho Folclórico, que desde os anos 40 existe, portanto, e...em termos dos trajes e da... (...) (101)

(...) o próprio Erva-Doce [*refere-se a um grupo de música tradicional local*], embora já não faça, embora não tenha propriamente uma...não interprete apenas músicas daquela zona, portanto, não é?...Traz um entendimento cultural diferente não é? Pela positiva, do que são os valores específicos de cada terra (...) (102)

(...) Mas se a pessoa for solicitada a mostrar o saber-fazer de uma determinada coisa, aí a pessoa geralmente responde positivamente (...) (104)

3.4. MUSEALIZAÇÃO DAS MEMÓRIAS

[*qual o sentido da musealização da memória social*] (...) o princípio de aquilo ser um pólo de interpretação (...) (81)

(...) mas que (...) é sobretudo um ponto de encontro para quem quer conhecer o esparto (...) (82)

(...) não é um ponto em que as pessoas cheguem e fiquem a conhecer a actividade do esparto, é um ponto onde as pessoas se juntam para conhecer, para sair dali e conhecer a actividade do esparto, todas as actividades ligadas ao esparto. (...) (83)

4. A MUSEALIZAÇÃO DA MEMÓRIA SOCIAL DO ESPARTO

4.1. REPRESENTAÇÕES SOBRE MUSEOLOGIA

(...) Mas, se possível, e no plano da animação, levar a que se pratique nesses locais isso que se praticou no passado, nem que seja em termos de animação para as pessoas perceberem como é que se fazia em termos de demonstração (...) (59)

(...) há, de facto, no âmbito do esparto, concerteza, um trabalho muito grande a fazer, que pode ser muito enriquecedor daquilo que já é, pronto, o que lá existe. (...) (65)

(...) O que é que nós podemos mostrar sobre a apanha do esparto? Bem um slide ou um vídeo. Mas não podemos ir ao local apanhar o esparto e ver a esparteira e sentir a textura do material (...) (66)

(...) Acho que pode-se criar o cantinho do artesão onde ele está a...mas acho que não é bem a mesma coisa nem será tão interessante para a freguesia, né, porque o irmos às Sarnadas leva a que as pessoas se desloquem, leva a que provavelmente, em vez de verem o museu do esparto em quinze minutos, possam estar um dia a conhecer o esparto e em consequência a freguesia e tudo o resto, que anda em volta do esparto. (...) (67)

(...) Ao irmos ó local das esparteiras vamos conhecer a vegetação do barrocal, ó irmos às Sarnadas vamos conhecer provavelmente outro lugar, se calhar até poderá fazer isto na perspectiva, por exemplo turística, se calhar pode passar por um almoço nas Sarnadas, quer

dizer (...) ó ir ó lugar onde se demolhava o esparto, leva-nos a conhecer a ribeira, portanto, e os açudes e o sistema que estava associado à rega (...) e tudo o resto (...) (68)

(...) não me parece que faça muito sentido, é descontextualizar as coisas né, querer que aquilo que a Casa, que aquele espaço, ou outro qualquer maior, seja um pólo museológico do esparto que tenha desde o princípio ao fim, ao fim das coisas (...) (84)

4.2. ESTRATÉGIAS DE MUSEALIZAÇÃO DAS MEMÓRIAS DO ESPARTO

[*saber como se poderia musealizar o esparto*] (...) acho que se pode musealizar, por um lado, portanto, levando as pessoas a...visitar os locais onde as coisas aconteciam no passado (...) (58)

(...) pôr as pessoas a bater esparto num pisadouro, ou levá-los à ribeira a ir pôr o esparto a demolhar e ir ver como é que o esparto de lá sai ou...ou levar as pessoas a torcer aquilo e fazer baraço (...) (60)

(...) ir à casa do próprio artesão é um outro aspecto. Neste caso penso que não haverá, não sei se haverá alguém ainda em Alte a fazer esparto. (...) (61)

(...) Mas levar as pessoas às Sarnadas é uma forma de deslocar as pessoas, de saírem da aldeia para irem a outro local, para irem a outro local da freguesia, portanto, conhecerem. É um pretexto também para a circulação das pessoas (...) (62)

(...) por outro lado a produção de suportes, naturalmente audiovisuais, desde as sonoridades do bater o esparto ou...ou...ou...naturalmente, ou vídeos, bom há uma panóplia de soluções (...) (63)

(...) um CD que tenha água a correr, a cair do açude, que tenha o barulho do bater o esparto, se calhar os cantos das pessoas ou das histórias que se diziam quando se fazia a empreita ou se trabalhava o esparto, tudo isso pode dar um enorme potencial (...) (64)

4.3. IDENTIFICAÇÃO COM A MEMÓRIA SOCIAL DO ESPARTO

Não verificada

5. MEMÓRIA SOCIAL E EDUCAÇÃO

5.1. PAPEL EDUCATIVO DA MEMÓRIA

(...) Como posso falar disto para um congresso e prás pessoas que querem conhecer uma especificidade cultural, duma aldeia serrana, enquanto actividade de animação, portanto. Na prática é por isso, turismo cultural ou de congressos (...) (71)

[*sobre se há objectivos educativos na memória social*] (...) Sim, sim. (...) (107)

(...) Mas a pessoa provavelmente (...) até se orgulha de mostrar num encontro, em qualquer sítio, aquilo que sabe fazer, aquilo que fazia antigamente. (...) (108)

(...) Eu acho que as pessoas aderem (...) (109)

(...) sei lá, quando se convida as pessoas para mostrar como é que, aí numa escola, como é que...como é que se faz empreita, ou como é que se cozinha, como é que se fazem as filhós, ou, como é que, não sei quê (...) as pessoas aderem (...) **(110)**

5.2. APRENDIZAGEM DA MEMÓRIA SOCIAL

(...) nunca ninguém geralmente questiona, quando a abordagem é, é na perspectiva de mostrar aquilo que são competências, embora já não praticadas ou pouco praticadas pelas pessoas (...) É um certo reconhecimento (...) **(111)**

(...) mas há outras pessoas que até gostariam de passar conhecimentos e de, sendo uma actividade que já pouca gente pratica, porque está com os outros que também o fizessem já que ele sabe, pra que aquilo não se perca (...) **(112)**

(...) Há de tudo nas sociedades rurais (...) e há de tudo nas sociedades urbanas (...) quer dizer, pessoas mais...altruístas, menos altruístas que agem por um interesse, outras por outro (...) **(113)**

5.3. PAPEL EDUCATIVO DO MUSEU ENQUANTO MEMÓRIA

(...) uma oferta, ajustada àquilo que são as necessidades até de formação dos miúdos do ensino básico
(...) **(49)**

[*saber a quem se destina a musealização do esparto*] (...) Falava disto prás crianças (...) **(69)**

(...) como posso falar disto prós turistas. (...) **(70)**

(...) Mas pode ser em termos pedagógicos para as crianças; crianças que pode ser do ensino básico (...) **(72)**

QUADRO GERAL DE COMPARAÇÃO DE DADOS

Enunciação das unidades de sentido	A1	A2	B1	B2	B3	C1	B4	A3	T1	T2
A. Caracterização da Casa Memória de Alte										
1. Do ponto de vista orgânico										
1.1. É uma concepção museológica de cariz promocional	1					1			2	2
1.2. As pessoas dizem que o seu posto de turismo está mal localizado	1								1	1
1.3. Na sua concepção não houve diálogo suficiente	1								1	1
1.4. A gestão do projecto teve dificuldade em dar continuidade à ideia primordial	1					1		1	3	3
1.5. Não há articulação com entidades locais e isso é decisivo	1		3					1	5	3
1.6. A gestão pública (Câmara e Junta) tem sido pouco eficaz nas áreas promocional, financeira, formativa, organizativa	3					3	2	3	11	4
1.7. A acção da Casa deve basear-se numa parceria desafiante com sinergias	4						1		5	2
1.8. Devia haver uma participação dialogante, de todos, nos assuntos da terra	2								2	1
1.9. A Casa deveria pensar a sua actividade como um recurso amplo e abrangente	1							1	2	2
1.10. A Casa organiza visitas guiadas sem discriminações de nacionalidades			1						1	1
1.11. A Casa recebe visitantes em grupo			1						1	1
1.12. É difícil vender visitas guiadas às agências sem dar comissão			1						1	1
1.13. Quem ganha com as visitas são pessoas externas à Casa			1						1	1
1.14. Os funcionários devem ser oriundos da localidade			1						1	1
1.15. A Casa não devia fechar aos fins-de-semana								4	4	1
Total									41	
2. Quanto às limitações										
2.1. O problema é semelhante ao de outros projectos similares	1								1	1
2.2. Os responsáveis da gestão não assumiram as concepções dos seus mentores	2								2	1
2.3. É visto como mais um museu que, comparativamente vale pouco	2								2	1
2.4. Este recurso está subaproveitado e quase cingido ao esparto	2								2	1
2.5. A sua gestão é muito passiva o que se reflecte no funcionamento	1			1				2	4	3
2.6. Não há diálogo, convergência e articulação	3								3	1
2.7. Não há visibilidade da participação da população			3	2	1				6	3
2.8. A população pode vir a ser um obstáculo ou um apoio ao papel da Casa			4						4	1
2.9. O posto de turismo e a Casa Memória estão mal localizados e afastados do centro				5	4				9	2
2.10. A sinalização da Casa não tem funcionado				2	1			1	4	3
2.11. As pessoas não vão lá comprar artesanato de propósito				1					1	1
2.12. As pessoas da terra não vão lá procurar informação turística				1					1	1
2.13. Sem actividades e verbas para as realizar não se podem atrair visitantes				2			2	1	5	3
2.14. As funcionárias estão quase sempre paradas					1			1	2	2
2.15. As camadas jovens não visitam a Casa						1			1	1
2.16. A Casa não tem divulgação							1		1	1
2.17. As visitas de estudo têm decrescido							4	1	5	2
Total									53	
3. Quanto às potencialidades e dinâmica										
3.1. Organizar actividades em torno do património como recurso para atrair visitantes	2			1	6		3	1	13	5
3.2. A Casa Memória e as suas valências são um trunfo de grande importância	2		3						5	2
3.3. É importante que a Casa estabeleça parcerias	1								1	1
3.4. Em Alte criou-se uma grande dinâmica de atracção de visitantes			1		1				2	2
3.5. O Posto de Turismo tem uma função decisiva			1				1		2	2
3.6. É necessário e possível o contributo das pessoas que trabalharam o esparto			4						4	1
3.7. Deve-se apostar em meios audiovisuais			1						1	1
3.8. Talvez seja possível empregar mais pessoas na Casa/ a trabalhar o esparto				1		1			2	2
3.9. Organizar exposições para atrair visitantes				1					1	1
3.10. Organizar cursos de artes e ofícios/ workshops				1					1	1
3.11. Devia haver mais divulgação/na Agenda Cultural					1		1		2	2
Total									34	
4. Sobre a articulação das valências										
4.1. As valências estão interligadas e dependem umas das outras			4		4		3	3	14	4
4.2. Os visitantes não entram de propósito para ver só o museu					2				2	1
4.3. O museu deveria estar separado								1	1	1
Total									17	
5. Representações sociais dos visitantes										
5.1. Os turistas vêm com a visita pré-concebida			4	1					5	2
5.2. Os turistas estão pré-motivados para Alte/para culturas rurais			3	3		1			7	3
5.3. A aldeia tem atractivos culturais adequados aos desejos dos turistas			1			1	1		3	3
5.4. Os turistas interessam-se pela cultura diversificada da aldeia			4				6		10	2
5.5. Os turistas que visitam a aldeia têm formação cultural			2						2	1
5.6. Os visitantes portugueses têm menos interesse cultural			3						3	1
5.7. As agências de turismo ligam pouco a este tipo de circuitos			1	2					3	2
5.8. É preciso um trabalho de divulgação cultural junto dos turistas				2					2	1
5.9. O esparto não é a atracção principal de Alte						3			3	1
Total									38	

A, B e C – Entrevistados / Total 1 – Número de respostas / Total 2 – Número de entrevistados

QUADRO GERAL DE COMPARAÇÃO DE DADOS

Enunciação das unidades de sentido	A1	A2	B1	B2	B3	C1	B4	A3	T1	T2
B. Caracterização do Pólo Museológico do Esparto										
1. Do ponto de vista orgânico										
1.1. É preciso afectar pessoas para trabalhar o esparto ao vivo, pois os custos são baixos	1								1	1
1.2. É importante visitar os artesãos de esparto de forma a rentabilizar o seu trabalho	1								1	1
1.3. É decisivo, um plano de gestão e animação do Pólo	1	2							3	2
1.4. As ideias brilhantes só por si nada servem	1								1	1
1.5. Há o perigo de o projecto se autodestruir se não tiver dinâmica	1								1	1
1.6. Foi a própria entidade (a Câmara) que não soube assimilar o projecto	1								1	1
1.7. Apesar de simples o Pólo é uma mostra da actividade do esparto		2							2	1
1.8. Os percursos deviam ser organizados por uma entidade local				3					3	1
Total									13	
2. Quanto às limitações										
2.1. O Pólo tem elementos pouco palpáveis /pouco imponentes ao contrário de outros temas	3						1		4	2
2.2. Existem poucos artesãos de esparto o que retira dinâmica à museologia do esparto	1	1				3	1		6	4
2.3. Não sei se a solução dos painéis explicativos foi a melhor...	1			1					2	2
2.4. É preciso dar vida ao que está exposto/não permanecer sempre igual		2		4	3	2			11	4
2.5. O acompanhamento dos percursos não deve ser gratuito				2					2	1
2.6. O interesse nos percursos deve partir das agências de viagem e isso não acontece				3					3	1
2.7. Parece que é preciso pagar às agências para virem cá				2					2	1
2.8. Existem problemas na parceria entre as pessoas envolvidas						1			1	1
Total									31	
3. Quanto às potencialidades										
3.1. Tem que se mostrar o passado económico-cultural da aldeia/recuperar a memória	1	1			1				3	3
3.2. Deve-se explorar os locais de actividade do esparto na aldeia/musealizar os locais	1			1					2	2
3.3. Valorizar o contacto com os artesãos de esparto e o seu trabalho	1			1		1			3	3
3.4. Organizar o dia do esparto para mostrar às escolas	1	1							2	2
3.5. Empregar um animador educativo para trabalhar com as escolas	1								1	1
3.6. Organizar percurso até às esparteiras onde nasce o esparto	1								1	1
3.7. O posto de turismo deu dinamismo ao Pólo				1	1				2	2
Total									14	
4. Sobre a representatividade na memória local										
4.1. O esparto foi uma das mais importantes e específicas actividades económicas	3	5		1	4	1	1	4	19	7
4.2. O esparto foi uma boa solução para o Pólo	1	2			1	3	1	4	12	6
4.3. Haveriam outras actividades representativas: latoaria, agricultura, vestuário, música		1			1	1	2	1	6	5
4.4. O esparto não identifica a freguesia no seu todo						4			4	1
4.5. O esparto não foi um louvor à miséria mas à mulher trabalhadora e à cultura popular								3	3	1
Total									44	
5. Estratégias de dinâmica										
5.1. Era preciso conhecer e dinamizar os locais de apanha, demolha e batida do esparto, para visitas	4								4	1
5.2. Colocar um artesão de esparto a trabalhar ao vivo no Pólo		1			2	1			4	3
5.3. Organizar relatos orais/ e audiovisuais dos artesãos do esparto		3							3	1
5.4. Organizar acções de reabilitação da técnica do esparto/produzir peças		3		2					5	2
5.5. Deve-se apostar na organização de percursos e itinerâncias do Pólo/procurar públicos		3		2					5	2
5.6. Colocar mais peças de esparto no Pólo e organizar mostras					1	4			5	2
Total									26	

A, B e C – Entrevistados

Total 1 – Número de respostas

Total 2 – Número de entrevistados

QUADRO GERAL DE COMPARAÇÃO DE DADOS

Enunciação das unidades de sentido	A1	A2	B1	B2	B3	C1	B4	A3	T1	T2
C. Memória Social do Esparto										
1. Dimensão cultural										
1.1. O trabalho de esparto estava enraizado no barrocal	1						1		2	2
1.2. O trabalho de esparto em Alte apostava mais na industrialização	1								1	1
1.3. Os artefactos de esparto eram usados nas obras de construção	1								1	1
1.4. O esparto permite-nos interpretar o território	1								1	1
1.5. O esparto tem a mesma importância que outro património qualquer	1								1	1
1.6. Cada território tem o seu próprio passado que não deve ser esquecido	2				1		2	2	7	4
1.7. Toda a gente reconhece a relevância dos valores culturais/ eles são fundamentais	2	1	3	1	2	1	2		12	7
1.8. O passado menos lúdico é mais difícil ser recordado	3								3	1
1.9. As pessoas valorizam as práticas do passado mas não querem voltar a elas	2								2	1
1.10. A valorização do património funciona por demonstração/ por confronto de ideias	2								2	1
1.11. Os traços culturais não se devem perder/devem ser divulgados		3	1	4	2	2	1	1	14	7
1.12. Muitas vezes acontece a banalização das práticas culturais			3						3	1
1.13. A vida actual dificulta a reabilitação das práticas tradicionais/restam objectos museológicos						3	2	1	6	3
1.14. Hoje, o artesanato tem pouca rentabilidade/ é mais decorativo						1	1	2	4	3
1.15. O artesanato para sobreviver tem que ser estimulado e apoiado						2			2	1
1.16. São os tempos difíceis que permitem criar práticas artísticas								3	3	1
Total									64	
2. Dimensão pessoal										
2.1. Eu conhecia o esparto/Toda a gente do barrocal conhecia/conhecia da aldeia de Alte	1	1		2		2		2	8	5
2.2. O meu pai fazia peças em esparto natural/ a minha família trabalhava o esparto	2					2			4	2
2.3. Conhecia e sabia a função das peças em esparto/conhecia os artefactos	1	2						4	7	3
2.4. Não conhecia o esparto/não conhecia o processo de fabrico das peças do esparto				3	1		1		5	3
2.5. Conheci o esparto na Casa Memória/Falei com pessoas para conhecer o esparto				2	6		4		12	3
Total									36	
3. Memória social, identidade e tradição										
3.1. Deve entender-se que o nosso património cultural é relevante para a identidade local	3		2						5	2
3.2. O património pode ser um atractivo até do ponto de vista económico	1			1					2	2
3.3. O património/ a tradição é a marca que distingue um local do outro	1		2			1			4	3
3.4. Os estrangeiros contribuíram para dar valor ao património (construído)	1								1	1
3.5. As associações/entidades locais são importantes para a defesa do património cultural	3			1					4	2
3.6. As pessoas estão dispostas a transmitir o seu património de saberes	1								1	1
3.7. A nossa identidade está a perder-se no meio da banalidade de elementos estranhos			4	1		4			9	3
3.8. É preciso reinventar a tradição/reactivar a actividade				4		6			10	2
3.9. O desaparecimento de matéria-prima e de artesãos são causas do declínio da tradição						2			2	1
3.10. O artesanato só vinga como complemento de outra actividade						4			4	1
3.11. Há problemas no apoio das entidades públicas ao artesanato						1			1	1
Total									43	
4. Musealização das memórias										
4.1. A musealização assenta na interpretação de um território	2								2	1
4.2. Serve como ponto de encontro	1								1	1
4.3. Pode ter uma vertente cultural e uma vertente económica		2							2	1
4.4. A memória deve representar-se por recolhas de som/ imagem		3							3	1
4.5. A memória deve ser percebida pelas pessoas da terra		3							3	1
4.6. A musealização deve ser atractiva e educativa para os visitantes		2				1			3	2
4.7. A musealização das memórias serve para identificar as raízes			2						2	1
4.8. As memórias musealizam-se porque os turistas são exigentes			3						3	1
4.9. Sem memórias não valia a pena fazer museus/vale a pena							1	1	2	2
Total									21	

A, B e C – Entrevistados

Total 1 – Número de respostas

Total 2 – Número de entrevistados

QUADRO GERAL DE COMPARAÇÃO DE DADOS

Enunciação das unidades de sentido	A1	A2	B1	B2	B3	C1	B4	A3	T1	T2
D. Musealização da Memória Social do Esparto										
1. Representações sobre museologia										
1.1. Praticar, de forma animada, as situações de trabalho do passado	1								1	1
1.2. Enriquecer o que já existe em termos de memória	1								1	1
1.3. Mostrar imagens da apanha do esparto	1								1	1
1.4. Levar os visitantes a conhecer a freguesia a partir do trabalho artesanal do esparto	2								2	1
1.5. Os Pólos não podem ter tudo, são pistas para interpretações mais vastas	1								1	1
1.6. Não acredito que seja possível o apoio ao artesanato enquanto factor cultural						1			1	1
Total									7	
2. Estratégias de musealização das memórias do esparto										
2.1. Organizar visitas aos locais onde as coisas aconteciam no passado/um circuito com figuras	1			4	3				4	2
2.2. Colocar os visitantes a realizar as práticas do esparto: demolhar, pisar, torcer...	1								1	1
2.3. Visitar as oficinas dos artesãos de esparto	1								1	1
2.4. Usar o esparto como pretexto para visitar toda a freguesia	1								1	1
2.5. Realizar suportes audiovisuais sobre o tema	1			1					2	2
2.6. Produzir um CD com música alusiva ao trabalho do esparto	1								1	1
2.7. Criar uma micro-empresa de esparto com peças modernas/tornar o esparto mais actual		3						4	7	2
2.8. Dar formação aos artesãos		1							1	1
2.9. Reinventar as tradições/teatralizar a actividade do esparto				4					4	1
Total									22	
3. Identificação com a memória social do esparto										
3.1. Foi/é interessante a participação dos habitantes na montagem/dinâmica do Pólo		1	1	1			1		4	4
3.2. As pessoas identificaram-se com as fotografias/com a parte material/com o traje		3	1	1	1	1	1		8	6
3.3. Conforme se avança no tempo as pessoas vão perdendo a identificação		1		1			2		4	3
3.4. A identificação com a memória é fundamental/precisa de ser trabalhada			1	1				3	5	3
3.5. As pessoas reconheciam-se e orgulhavam-se dos seus familiares/antepassados			3	1	1				5	3
3.6. As pessoas gostam que os turistas lá vão...			1						1	1
3.7. As pessoas dizem que aquela memória do esparto lembra tempos muito duros/que não devia ser lembrada					2		1		3	2
Total									30	

A, B e C – Entrevistados

Total 1 – Número de respostas

Total 2 – Número de entrevistados

QUADRO GERAL DE COMPARAÇÃO DE DADOS

Enunciação das unidades de sentido	A1	A2	B1	B2	B3	C1	B4	A3	T1	T2
E. Memória Social e Educação										
1. Papel educativo da memória										
1.1. Pode servir para turismo cultural/de congressos	1	1							2	2
1.2. A memória social tem interesse educativo	1		1	1		1			4	4
1.3. Há orgulho em mostrar o que se fazia antigamente/mostrar os saberes	3								3	1
1.4. Os jovens/as escolas deveriam reaprender as técnicas antigas/ as tradições		1	2				1		4	3
1.5. A memória ajuda a identificar e a pertencer a algo			2	1				1	4	3
1.6. As entidades têm um papel importante				1					1	1
Total									18	
2. Aprendizagem da memória social										
2.1. Ninguém questiona as competências antigas	1								1	1
2.2. Há muitas pessoas que gostariam de passar conhecimentos	1								1	1
2.3. Nas sociedades urbanas e rurais há pessoas altruístas e pessoas que agem por outros interesses	1								1	1
2.4. Poderia ser um ponto de encontro cultural dos mais velhos para os mais novos				2	1	1		2	6	4
2.5. Há poucas pessoas que saibam as técnicas do esparto				1			1		2	2
2.6. É possível transmitir a técnica do esparto/há pessoas capazes de ensinar				3		4		1	8	3
2.7. Em Alte há condições para manter tradições				3			1		4	2
2.8. Não é possível aprender a técnica do esparto/nasce com a pessoa/há desinteresse					5		5	1	11	3
2.9. Falta formação profissional							4		4	1
Total									38	
3. Papel educativo do museu enquanto memória										
3.1. Uma oferta às necessidades de formação do 1º ciclo/ para as crianças	3			1	1	2	2	1	10	6
3.2. Serve para os turistas conhecerem o nosso passado	1		1		4				6	3
3.3. Fazer workshops para jovens/ensinar as técnicas/mostrar imagens		4			2	2		2	10	4
3.4. O papel educativo pertence às entidades locais		1				1			2	2
3.5. É importante a nível das escolas/muitas escolas lá vão		1		1	2		3	4	11	5
3.6. O Pólo serve para dar a conhecer o esparto e a tradição/tem uma função decorativa			2			2		4	8	3
3.7. O museu serve para superar momentos difíceis do passado			1						1	1
3.8. As escolas deviam ensinar o passado da terra/ falar do trabalho do esparto					2		1	2	5	3
3.9. Podia-se fazer mais trabalho educativo							2		2	1
Total									55	

A, B e C – Entrevistados

Total 1 – Número de respostas

Total 2 – Número de entrevistados