Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Amália Gonçalves Fonseca

A transfiguração da cultura popular pelas novas tecnologias. O concelho do Sabugal em tempos de mudança

Tese de Doutoramento em Estudos Culturais
Especialidade de Sociologia da Cultura
Universidade do Minho e Universidade de Aveiro

universidade de aveiro

Universidade do Minho

junho de 2014

Universidade do Minho
Instituto de Ciências Sociais

Amália Gonçalves Fonseca

A transfiguração da cultura popular pelas novas tecnologias. O concelho do Sabugal em tempos de mudança

Tese de Doutoramento em Estudos Culturais
Especialidade de Sociologia da Cultura
Universidade do Minho e Universidade de Aveiro

universidade de aveiro

Universidade do Minho

Trabalho realizado sob a orientação do
Professor Doutor Jean-Martin Rabot

junho de 2014

À minha mãe, pelo exemplo de força e coragem que sempre me transmitiu;
Ao meu filho, a quem gostaria de transmitir esse exemplo de força e coragem.

Agradecimentos

Não queria alongar-me muito nos agradecimentos, até porque as pessoas referidas a seguir já ouviram muito mais do que estas simples palavras ao longo dos últimos anos; mas a verdade é que é imprescindível manifestar-lhes de novo todo o meu apreço e consideração.

Em primeiro lugar, não posso deixar de expressar a minha profunda gratidão ao meu orientador, Professor Doutor Jean-Martin Rabot, pela extraordinária erudição do seu saber e pela sua generosa partilha, pelo altruísmo, simplicidade de trato e permanente disponibilidade manifestada ao longo destes últimos anos. Se, no fim deste percurso, há uma pessoa a quem muito devo, em particular, é sem sombra de dúvida ao grande Homem que mostrou ser, antes de tudo, e ao admirável Professor que é. Muito obrigada pelas longas conversas telefónicas, pela sua constante boa-disposição, pelo incondicional apoio e pela confiança depositada em mim!

À família que sempre esteve presente e me incentivou a concretizar este objetivo pessoal, nomeadamente à minha mãe, ao meu pai e à minha irmã: o meu sentido obrigado! A ti, Tomás, meu filho, que muitas vezes questionaste a minha falta de disponibilidade mas que, à tua maneira, soubeste entender o quão importante era este desafio para mim: muito me aprazeria que este meu contributo se tornasse para ti um modelo de força e de perseverança. À minha tia Maria de Lurdes, postumamente: sei o quão orgulhosa estaria neste momento! Também foi graças a si e para si…

Aos amigos e Amigos, que facilmente se reconhecerão: àqueles que me encorajaram com palavras, àqueles que me ajudaram na prática e àqueles que simplesmente estiveram ao meu lado: obrigada pela paciência e pelo apoio!

Aos colegas e profissionais que amavelmente colaboraram, dispensando algum do seu tempo, e que contribuíram para a realização desta tese com os seus conhecimentos.

A todos,
O meu profundo Bem-Haja!

Resumo

Durante longos períodos da história da humanidade, a maioria das pessoas passou a sua vida numa rede de culturas locais. Na segunda metade do século XX, o desenvolvimento acelerado de novos conhecimentos e das Tecnologias da Informação e da Comunicação precipitou o mundo para um imparável processo de globalização, carregado de significados e valores contraditórios. Portugal não ficou alheio a esse turbilhão de crescimentos, que se refletiu, em parte, numa maior concentração urbana, em detrimento do meio rural tradicional, que permaneceu à margem deste processo de desenvolvimento económico. Porém, volvidas algumas décadas desde então, as regiões mais isoladas e mais interiorizadas do país são, também elas, em maior ou menor grau, inexoravelmente atingidas pelos efeitos da globalização. É o caso do Sabugal, um concelho a sul do distrito da Guarda, no qual global rima com local, modernidade com ruralidade e inovação com tradição. Assiste-se, nesta região, a uma genuína vontade de acompanhar a evolução tecnológica que carateriza a pós-modernidade, observável nas medidas implementadas pelas diversas forças vivas do concelho, mas também nas práticas quotidianas das comunidades sabugalenses. Paralelamente a este crescente fenómeno de virtualização e uniformização da sociedade, verifica-se neste concelho uma indiscutível necessidade de enraizamento, ou seja, um regresso às origens que constitui o fundamento das comunidades rurais e que traspassa o quotidiano das esferas pública e privada.

Assim, de uma maneira geral, esta investigação tem como objetivo central analisar a possível conciliação da cultura popular e da cultura digital no concelho do Sabugal. A transfiguração das tradições pelas novas tecnologias não significa a negação do passado ou a perda das identidades locais. Pelo contrário, contribui, por um lado, para a inserção de um meio bastante ruralizado e interiorizado na Sociedade da Informação, com todos os condicionamentos que, naturalmente, se impõem, mas também, por outro, para a manutenção das tradições e memórias locais, para a preservação das identidades coletivas e, por conseguinte, para a sobrevivência e a reivindicação dos modos de vida locais em resposta às tendências homogeneizadoras da globalização.

Palavras-chave: transfiguração; cultura popular; cultura digital; pós-modernidade; tradições; novas tecnologias; globalização; identidade.

Résumé

Pendant de longues périodes de l'histoire de l'humanité, les personnes, dans leur grande majorité, ont passé leur vie dans un réseau de cultures locales. Dans la seconde moitié du XX^{ème} siècle, le développement accéléré de nouvelles connaissances et des Technologies de l'Information de la Communication a précipité le monde vers un incessant processus de mondialisation, chargé de significations et de valeurs contradictoires. Le Portugal n'est pas resté en marge de ce tourbillon de croissance, qui a conduit, en partie, à une plus grande concentration urbaine, au détriment du milieu rural traditionnel, resté à l'écart de ce processus de développement économique. Cependant, force est de constater que, quelques décennies plus tard, les régions les plus isolées de l'intérieur du pays sont elles aussi, à des degrés différents, inexorablement touchées par les effets de la mondialisation. C'est le cas du Sabugal, une commune située au sud de la région de Guarda, dans laquelle global rime avec local, modernité avec ruralité et innovation avec tradition. On assiste, dans cette commune, à une indéniable volonté d'accompagner l'évolution technologique qui caractérise la postmodernité, perceptible dans les mesures implantées par les différents agents locaux, mais aussi dans les pratiques quotidiennes de la population du Sabugal. Corrélativement à ce phénomène croissant de virtualisation et d'uniformisation de la société, on observe dans cette commune un authentique retour aux sources, c'est-à-dire un besoin viscéral d'enracinement qui constitue le soubassement des communautés rurales et qui pénètre le quotidien des sphères publique et privée.

Ainsi, d'une façon générale, l'objectif principal de cette étude est d'analyser la possibilité d'une conciliation de la culture populaire et de la culture digitale dans la commune du Sabugal. La transfiguration des traditions par les nouvelles technologies ne signifie pas la dénégation du passé ou la perte des identités locales. Bien au contraire, elle contribue à l'insertion d'un milieu assez ruralisé et de l'intérieur du pays dans la Société de l'Information, avec tous les conditionnements qui naturellement s'imposent, mais aussi au maintien des traditions et mémoires locales, à la préservation des identités collectives et, par conséquent, à la survie et à la revendication des modes de vie locaux en réponse aux tendances homogénéisatrices de la mondialisation.

Concepts-clés: transfiguration; culture populaire; culture numérique; postmodernité; traditions; nouvelles technologies; mondialisation; identité.

ÍNDICE GERAL

Agradecimentos……..…… .v
Resumo…… vii
Résumé……..... ix
Índice Geral…….……..... xi
Índice de Figuras……xv
Índice de Quadros…… xvi
Índice de Gráficos…….…...……...……..xvii
Lista de Siglas……...xviii

Notas Introdutórias: O Eterno Retorno do Mesmo 3

Parte I
CAMINHAMENTOS TEÓRICOS:
IDEIAS E EXPERIÊNCIAS

Capítulo 1 - Na Confluência das Culturas: Uma Perspetiva Histórico-Social
1.1. Esclarecimento teórico-concetual da noção de cultura 15
1.2. Considerações gerais sobre a cultura popular 24
1.2.1. Interpretação da cultura popular pelos Estudos Culturais 24
1.2.2. A cultura popular no âmbito das Ciências Sociais 28
1.2.3. Cultura tradicional e património cultural 32
1.3. A (des)continuidade das tradições no tempo: um olhar controverso 35
1.4. Cultura erudita e cultura popular: oposição ou conciliação? 43
1.5. Hierarquias culturais: subordinação e resistência das culturas 48
Sumário 61

Capítulo 2 - Novos Paradigmas Culturais nas Sociedades Pós-Modernas
2.1. A ambiguidade da globalização: um sinal dos tempos 65
2.2. Dinâmicas de transitoriedade: homogeneização e diferenciação cultural..... 71
2.3. Reflexões sobre a cultura de massas 76
2.3.1. Origens e caraterísticas..... 76
2.3.2. Críticas à cultura de massas..... 83
2.4. O conflito entre Estado e cultura na história ocidental 93
2.4.1. Políticas culturais nacionais 93
2.4.2. Políticas e práticas culturais locais 98
Sumário 101

Capítulo 3 - O Processo Evolutivo das Identidades Culturais
3.1. Observações em torno do conceito de identidade 105
3.2. A formação pluridimensional das identidades culturais 114
3.3. O destino das identidades no processo de globalização..... 118
3.3.1. Breve reflexão sobre a formação da identidade nacional em Portugal 118
3.3.2. A pluralização das identidades culturais 126
Sumário 132

Capítulo 4 - Os Paradoxos da Cultura Digital
4.1. Cultura digital: uma viagem em contramão? 137
4.2. A revolução das Tecnologias da Informação e da Comunicação 145
4.2.1. Emergência e desenvolvimento dos *mass media* 145
4.2.2. Desafios da Internet na Sociedade em Rede 148
4.2.3. Domínio da imagem, simulacro da realidade 151
4.3. O desassossego da experiência tecnológica: olhares cruzados 157
4.4. O papel das novas tecnologias na inclusão social: uma visão fraturante 161
Sumário 166

Capítulo 5 - Simbioses e Dicotomias Culturais na Pós-Modernidade: o Compromisso entre Tradição e Modernidade
5.1. Apropriação do passado na construção da sociedade cultural atual 171
5.2. A transfiguração da cultura popular na atualidade 175
5.3. Processos regressivos na configuração das identidades culturais globais 182
5.4. O contributo da realidade virtual na formação de novas identidades culturais 189
Sumário 193

Parte II
NA ENCRUZILHADA DOS TEMPOS:
ITINERÂNCIAS CULTURAIS NO CONCELHO DO SABUGAL

Capítulo 6 - Apresentação da Investigação Empírica
6.1. Fundamentação da investigação 199
6.1.1. Motivações pessoais 199
6.1.2. Justificação da temática no âmbito dos Estudos Culturais 200
6.2. Objetivos da investigação 201
6.2.1. Objetivo geral 201
6.2.2. Objetivos específicos 201
6.3. Problemática da investigação 202
6.3.1. Questão de partida 202
6.3.2. Hipóteses de investigação 203
6.4. Aplicação da metodologia 206
6.4.1. Escolha da metodologia: a pesquisa qualitativa 206
6.4.2. Método de investigação: o estudo de caso 208
6.4.3. Técnicas de Investigação: sujeitos e procedimentos 208
6.5. Processamento da informação recolhida: a análise de conteúdo 220
6.5.1. O entendimento da análise de conteúdo 220
6.5.2. Da teoria para a prática 221

Capítulo 7 - Caraterização Geral do Concelho do Sabugal
7.1. Enquadramento geográfico e sociodemográfico 227
7.2. Ocupação humana 230
7.3. Panorama da economia local 239
7.3.1. Caraterização do tecido empresarial 239
7.3.2. Trabalhadores por conta de outrem 242
7.3.3. População desempregada 244

7.4. Formação e níveis de instrução 246

Capítulo 8 - Dinâmicas Culturais Locais
8.1.Do natural ao construído: a riqueza cultural do concelho 253
8.1.1. Património natural 253
8.1.2. Património histórico 255
8.1.3. Património arquitetónico 256
8.1.4. Património etnográfico 260
8.2. Locais de interesse turístico 269
8.2.1. Muralhas com História 271
8.2.2. Aldeia histórica de Sortelha 278
8.2.3. Museu Municipal do Sabugal 282
8.2.4. Parque Termal do Cró 283

Capítulo 9 - Património Cultural Imaterial: Espaço de Fronteira, Memória e Identidade
9.1. Fronteira da memória, memórias da fronteira 287
9.2. Para lá da fronteira: a aventura do contrabando 288
9.3. A segunda experiência fronteiriça: a emigração 292
9.4. Uma manifestação cultural transfronteiriça: a Capeia Arraiana 294
9.4.1. A festa como lugar do religioso e do profano 294
9.4.2. As origens da Capeia Arraiana 297
9.4.3. O elemento distintivo da Capeia Arraiana: o forcão 298
9.4.4. A preparação da Capeia: o encerro 300
9.4.5. O festival "Ó Forcão, Rapazes!" 301
9.4.6. Simbologia da Capeia Arraiana 302
9.4.7. Capeias de ontem e de hoje 307
9.4.8. Inscrição no Património Cultural Imaterial 311
9.4.9. A Capeia e a controvérsia 314
9.5. A fronteira como estratégia discursiva da identidade 318
9.6. A salto entre cá e lá: narrativas da clandestinidade 321

Capítulo 10 - Tradição e Modernidade no Concelho do Sabugal: Incursão Tecnológica
10.1. Políticas culturais da Câmara Municipal do Sabugal 337
10.1.1. Desafios, oportunidades e fraquezas 337
10.1.2. As novas tecnologias na mediação política e cultural 340
10.1.3. Educação e inclusão tecnológica 345
10.1.3.1. Internet para todos 345
10.1.3.2. Formação superior de adultos: a Universidade Aberta no Sabugal 351
10.1.3.3. Aprendizagem ao longo da vida: a Universidade Sénior do Sabugal 355
10.2. O papel do associativismo local 358
10.3. O impero da comunicação virtual 362
10.3.1. A era da comunicação 2.0 362
10.3.2. Imprensa interativa 369
10.3.3. O concelho do Sabugal nas redes sociais 373
10.3.3.1. Definição, caraterização e tipologia das redes sociais 373
10.3.3.2. Facebook: a efervescência do quotidiano 375
10.3.3.3. Dinâmicas virtuais locais 377
10.4. Os *Weblogs*: um novo género de cultura popular digital 382

10.4.1. Uma narrativa dos tempos modernos 382
10.4.2. Reflexão sobre a blogosfera do concelho do Sabugal 385
10.4.3. O blogue "Capeia Arraiana" 387

Capítulo 11 - Reinvenção da Cultura popular e Incorporação nas Novas Tecnologias
11.1. Atualização e apropriação das tradições no quotidiano 395
11.1.1. Ritualização da vida quotidiana 395
11.1.2. A banalidade como forma de vida no concelho do Sabugal 398
11.2. Sincronismo dos arcaísmos e das tecnologias 403
11.2.1. Regresso às origens e fenómenos de renascença 403
11.2.2. A virtualização das tradições no concelho do Sabugal 407
11.3. Ruturas e continuidades: perspetivas para a cultura popular no concelho do Sabugal . 412
11.3.1. Do desenraizamento ao enraizamento 412
11.3.2. Que futuro para as tradições do concelho do Sabugal? 417
11.3.3. Da memória para a posteridade: o projeto "Etnocentro: Fronteira de Memórias" 420

Considerações Finais: O Enraizamento Dinâmico 423

Bibliografia Geral

Livros, artigos, relatórios 435
Obras e artigos consultados na Internet 452
Outros sítios da Internet 455

Índice de autores 457

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa de Portugal com localização do concelho do Sabugal 227
Figura 2 - Mapa do distrito da Guarda com localização do concelho do Sabugal..... 227
Figura 3 - Mapa do concelho do Sabugal..... 228
Figura 4 - Serra da Malcata..... 254
Figura 5 - Rio Côa..... 255
Figura 6 - Praça da Câmara..... 257
Figura 7 - Fonte Velha 258
Figura 8 - Igreja de S. João 259
Figura 9 - Casa dos Brito 259
Figura 10 - Castelo do Sabugal 272
Figura 11 - Torre Sineira..... 273
Figura 12 - Castelo de Sortelha..... 274
Figura 13 - Castelo de Alfaiates..... 276
Figura 14 - Castelo de Vilar Maior 277
Figura 15 - Castelo de Vila do Touro..... 278
Figura 16 - Localização de Sortelha..... 278
Figura 17 - Casa tradicional 280
Figura 18 - Hotel das Águas de Radium ou Hotel da Pena..... 281
Figura 19 - Museu Municipal do Sabugal..... 282
Figura 20 - Parque Termal do Cró 284
Figura 21 - Capeia Arraiana..... 297
Figura 22 - Capeia Arraiana II 297
Figura 23 - O Forcão 299
Figura 24 - O Encerro 301
Figura 25 - Centro Dr. José Diamantino dos Santos……..353
Figura 26 - Centro Local de Aprendizagem da Universidade Aberta..... 353
Figura 27 - Encontro Aberto: "O *e-learning* na terceira idade"..... 358
Figura 28 - Logótipo do Blogue Capeia Arraiana..... 388

ÍNDICE DE QUADROS

Quadro 1 - Lista de entrevistados 217
Quadro 2 - Evolução cronológica da elaboração da tese 224
Quadro 3 - Reorganização administrativa do concelho do Sabugal (2013) 229
Quadro 4 - Evolução da população do concelho do Sabugal entre 1991-2011, em comparação com Portugal e a Região Centro 231
Quadro 5 - Evolução da população do Sabugal e concelhos limítrofes, entre 1970 e 2011 232
Quadro 6 - População residente no concelho do Sabugal, entre 1900 e 2011, por freguesia 232
Quadro 7 - Índice de Dependência Total, Índice de Dependência de Jovens e Índice de dependência de Idosos em 2001 e 2011 236
Quadro 8 - Indicadores relativos às famílias e núcleos familiares residentes no concelho do Sabugal em 1991, 2001 e 2011 236
Quadro 9 - Famílias clássicas do concelho do Sabugal, segundo a dimensão em 1991, 2001 e 2011 237
Quadro 10 - População residente no concelho do Sabugal, segundo o estado civil (2001 e 2011) 237
Quadro 11 - Indicadores demográficos e territoriais do concelho do Sabugal 238
Quadro 12 - Empresas com sede no concelho do Sabugal, segundo a CAE – Rev.3, em 2009 239
Quadro 13 - Indústria transformadora com sede no concelho do Sabugal, segundo a CAE – Rev.3, em 2009 240
Quadro 14 - Ganho médio mensal dos trabalhadores por conta de outrem no concelho do Sabugal, segundo o Setor de Atividade e Sexo, 2009 242
Quadro 15 - Trabalhadores por conta de outrem no concelho do Sabugal, segundo o escalão de pessoal das empresas, 2009 243
Quadro 16 - Número de funcionários de Instituições Particulares de Solidariedade Social 243
Quadro 17 - População desempregada no concelho do Sabugal, segundo o grupo etário 244
Quadro 18 - População desempregada no concelho do Sabugal, segundo o nível de escolaridade 245
Quadro 19 - Indicadores socioeconómicos do concelho do Sabugal 245
Quadro 20 - População residente no concelho do Sabugal, segundo o nível de instrução mais elevado completo em 2001 e 2011 247
Quadro 21 - População residente segundo o nível de instrução mais elevado e sexo, em 2011 247
Quadro 22 - Número de estabelecimentos de ensino existentes no concelho do Sabugal por nível de ensino, no ano letivo 2011/2011 249
Quadro 23 - Festividades, Património, Artesanato e Gastronomia do concelho do Sabugal 262

ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Evolução da população do Sabugal (1900-2011) 234
Gráfico 2 - População residente em 2001, segundo o grupo etário..... 235
Gráfico 3 - População residente em 2011, segundo o grupo etário..... 235
Gráfico 4 - Trabalhadores por conta de outrem no concelho do Sabugal, segundo o setor de atividade, 2009..... 242

LISTA DE SIGLAS

ACCIG	Associação para a Cultura, o Conhecimento e a Igualdade de Género
ACG	Associação do Comércio e Serviços do Distrito da Guarda
ADES	Associação de Desenvolvimento do Sabugal
AEC	Atividades de Enriquecimento Curricular
ALV	Aprendizagem ao Longo da Vida
ATL	Atividades de Tempos Livres
CCCS	Centre for Contemporary Cultural Studies
CD	Compact Disc
CLA	Centro Local de Aprendizagem
CMS	Câmara Municipal do Sabugal
CNT	Centro de Negócios Transfronteiriço do Soito
DECO	Associação Portuguesa para a Defesa do Consumidor
EB1	Escola Básica 1º Ciclo
FEDER	Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional
GPS	Global Positioning System
HTTP	Hyper Text Transfer Protocol
IHU	Instituto Humanitas Unisinos
IMC	Instituto dos Museus e da Conservação
INE	Instituto Nacional de Estatísticas
INPCI	Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial
IPSS	Instituições Particulares de Solidariedade Social
IRS	Imposto sobre o Rendimentos das pessoas Singulares
JF	Junta de Freguesia
MSN	Messenger
ONU	Organização das Nações Unidas
PALOP	Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa
QREN	Quadro de Referência Estratégica Nacional
SEC	Secretaria de Estado da Cultura
TIC	Tecnologias da Informação e da Comunicação
TV	Televisão
UAb	Universidade Aberta
UE	União Europeia
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
UPA	Unidade Produtiva Artesanal
URL	Uniform Resource Locator
UTRAT	Unidade Técnica para a Reorganização Administrativa do Território

Notas Introdutórias: O Eterno Retorno do Mesmo

Se todos os grandes marcos da história da humanidade podem ser vistos como grandes passos no processo de globalização, nunca nenhuma época conheceu tão vertiginosa ascensão tecnológica como o final do século XX. Ainda que não recolha consenso junto dos muitos teóricos que se debruçaram sobre as suas origens e as suas definições, o termo globalização é, desde então, comum e vulgarmente utilizado para designar a "aldeia global" na qual se transformou o mundo nas últimas décadas, marcadas pela aproximação dos homens e dos espaços, pela abolição das distâncias e pela generalização da informação. As tecnologias digitais ocupam um papel central nas profundas mudanças experimentadas em todos os aspetos da vida social e a velocidade do processo de transformação tem sido estonteante. Comunidades Virtuais, Sociedade em Rede, Tribos Urbanas – o surgimento e a popularização dessas e de outras expressões similares atestam o reconhecimento das rápidas e intensas alterações nas formas como nos relacionamos uns com os outros. A globalização pode ser vista, portanto, como o fenómeno mais emblemático da evolução recente das sociedades humanas. É um processo complexo em que o adensamento das redes de interdependência à escala planetária produz efeitos contraditórios de aproximação, integração, conciliação, mas também de hegemonia, dominação e cisão (Melo, 2002: 36).

Pese embora os efeitos dessa tendência homogeneizadora se verifiquem mais acentuadamente nas regiões urbanas, a verdade é que nem os meios rurais mais tradicionais conseguem ficar totalmente imunes à revolução tecnológica que se apoderou, com maior ou menor intensidade, do espaço mundial. Exemplo disso é o concelho do Sabugal, a sul do distrito da Guarda, que ao longo dos últimos 50 anos acusou, à semelhança de vários outros territórios ostracizados do interior de Portugal, os efeitos da conjuntura económica e social, nomeadamente o êxodo rural, a emigração em massa e o envelhecimento da população residente. Mas, fazendo jus à teoria do filósofo Jean-Jacques Rousseau, segundo o qual "as pequenas cidades são particularmente vulneráveis às investidas culturais dos centros cosmopolitas, perante as quais devem precaver-se, buscando refúgio nas expressões genuínas e populares da sua cultura local" (Rousseau, 1948, in Fortuna; Silva, 2001: 412), o concelho do Sabugal também soube diferenciar-se através das suas tradições seculares. De facto, a cultura popular surge como um dos principais catalisadores do desenvolvimento e da dinamização desta região do interior que não pode voltar as costas ao passado – um passado feito de tradições, memórias e vivências que lhe conferem a sua identidade –, mas que também não pode ignorar as imposições da modernidade para assegurar a sua perenidade. Trata-se, como diria Boaventura de Sousa Santos (2009), de resistir

ao velho como negação ao já estabelecido e de criar alternativas para afirmar o novo. Parece legítimo, portanto, questionar o devir desses espaços excluídos do processo de desenvolvimento global, neste caso concreto o do Sabugal, e analisar os recursos utilizados para resistir e sobreviver aos desafios de um mundo em permanente desenvolvimento e onde o conhecimento evolui a um ritmo acelerado. Não acompanhar as transformações sociais e os progressos tecnológicos pode significar a marginalização ou até mesmo a extinção simbólica dos lugares.

Do exposto resulta uma clara determinação por parte do concelho do Sabugal de se abrir à modernidade e à cultura mundial, sem desprezar, todavia, as heranças e as singularidades que constituem o sustentáculo das identidades culturais locais, ainda muito enraizadas nos hábitos e na vida das comunidades locais. De facto, não se pode falar em desenvolvimento ou em progresso sem se levantar a questão central das identidades sociais. Existe uma circulação, um ritmo, que se observa no ciclo da errância e da reintegração, na diferenciação e na homogeneização, uma atração pelo local e pelo longínquo que constituem momentos sociais e que estão na base de um questionamento clássico da sociologia: a tensão entre o indivíduo e o coletivo (Hugon, 2010: 131). Sabemos que a antropologia portuguesa sempre defendeu a supremacia dos espaços locais nos processos de identificação em Portugal, outorgando um papel fundamental ao localismo identitário, determinado pela forte afetividade das pessoas com a terra – povoação ou cidade – onde se vive, e destacando a prevalência do sentimento identitário local e/ou transnacional sobre o nacional (Santos, 2001: 511). Um dos aspetos essenciais na afirmação identitária local é, sem dúvida, a questão cultural, até porque os conceitos de cultura e de identidade estão intimamente associados e remetem para uma mesma realidade. Hoje em dia, as grandes questões sobre identidade remetem muitas vezes para a questão de cultura: vê-se cultura em todo o lado e encontra-se identidade em toda a parte, embora não se devam confundir os dois (Cuche, 2003: 135).

A cultura estende-se quer às sociedades primitivas e às pequenas comunidades, quer às macroestruturas, como é o caso das nações. Essa abrangência deve-se ao facto de que a cultura é, por um lado, normativa e racional, definindo as regras que sustentam as grandes organizações, como também é, por outro, de cariz sentimental, já que imprime vitalidade e força anímica nos pequenos grupos (Venâncio, 1992). É precisamente por haver cultura nestes dois

sentidos (razão e sentimento) que pode ocorrer uma metamorfose: a pequena comunidade dá lugar a formas de socialização maiores, como a nação. O mesmo é dizer que a cultura se apresenta como o vetor comum da humanidade, uma constante antropológica no sentido de Durand: "É pois no âmbito da cultura que se faz a leitura do passado e se apuram as grandes linhas orientadoras do presente e do futuro" (Venâncio, 1992: 96).

O debate das culturas locais e regionais face à atual globalização cultural tem merecido uma atenção redobrada por parte dos estudiosos, apresentando-se com uma configuração paradoxal que opõe a exaltação da cultura universalmente partilhada à recusa da uniformização das culturas locais (Baptista, 2006: 173). Se assistimos, impotentes, à imparável invasão da cultura de massas e das tecnologias da informação por toda a parte, verifica-se também, mais que nunca, uma crescente preocupação em manter vivas as tradições locais, que tendem irremediavelmente em desaparecer e a ser suplantadas pela cultura global. Para Augusto Santos Silva (2000), a cultura e o desenvolvimento interpenetram-se, sendo a cultura o "lugar" mais adequado para pensar a integração das múltiplas dimensões do desenvolvimento, que tem necessariamente a ver com a transformação; mudança essa, porém, que não há-de ser, segundo o sociólogo, concebida à maneira moderna, como aquilo que se opõe à tradição para que a modernização seja possível. No mundo globalizado em que vivemos, que nunca foi tão fragmentado e, ao mesmo tempo, tão homogéneo, há, de facto, um retorno às tradições, às localidades, aos rituais e a todos os elementos que compõem o quotidiano e o imaginário das pessoas, ou, como diz o sociólogo Dominique Wolton (2010), surge a necessidade imperiosa para o homem de se reencontrar com aquilo que faz sentido para si. Existe, paralelamente à tendência uniformizadora global, uma fascinação com a diferença, e brota um novo interesse local (Hall, 1992). Ao invés de se pensar no global como substituto do local, parece mais acertado pensar numa nova articulação entre ambos. Efetivamente, toda a gente partilha saberes transversais, mas ainda que tudo pareça convergir para uma uniformização das práticas culturais, isso não implica uma homogeneização das culturas. Global e local não se opõem em termos lógicos; pelo contrário, são hoje em dia interdependentes e indissociáveis.

O que José Carlos Venâncio apelida de cultura, Michel Maffesoli chama-lhe o comunitário, sendo que qualquer macroestrutura tem um fundo comunitário. Se as instituições da modernidade, caraterizadas pela racionalidade, parecem ter esquecido essa premissa, a pós-modernidade corresponde justamente à redescoberta desta verdade, através da ressurgência das

mais diversas tribos (musicais, desportivas, associativas, religiosas, informáticas, etc.) e dos mitos que constituem o fundamento da cultura popular. Neste sentido, as redes sociais conferem uma nova vida às tradições locais, sendo a cultura popular o fundo comunitário de todas as formas de socialização, que se vai atualizando continuamente no tempo histórico. A pós-modernidade corresponde, de facto, ao desmoronamento das "grandes narrativas, correlativas de uma inalienável crença nas potencialidades da razão em guiar o mundo e a levá-lo no caminho de um progresso sem retrocesso" (Rabot; Oliveira, 2014: 96). Hoje, sabemos que a história nunca é linear, portanto, não existe progressão sem regressão. Com efeito, a pós-modernidade reinterpreta as crenças, os costumes e os mitos de origem. Mas também reincorpora a tradição, reinventa-a, e, neste sentido, expressa continuidade; daí podermos advogar que existe uma inegável interconexão entre global e local, nos tempos atuais. Grande parte dos valores relacionados com a tradição permanece e reproduz-se no âmbito da comunidade local. A tradição vivenciada no *locus* do quotidiano, num espaço específico, é reconfigurada pela experiência do indivíduo vivida no tempo e espaço globais. De uma certa maneira, o pós-moderno reencontra o pré-moderno. É nesse sentido que nos reapropriamos do conceito de transfiguração proposto por Michel Maffesoli. Diz-nos este autor que "são as 'coisas' eternas, o amor, a morte, a sociedade, que sofrem as maiores modificações" (1992: 27), aditando que a política não escapa a esse postulado, já que "perdura no tempo, sem por isso deixar de ser sempre e de novo diferente" (*Ibid*); por extensão, podemos acrescentar a cultura popular, enquanto forma intemporal que pré-existe às consciências individuais, e que no entanto se transforma incessantemente.

Tal como a política e à semelhança de outras atividades sociais, a cultura popular pode enveredar pela via de um processo de racionalização e de institucionalização que tem conduzido à sua rigidificação e petrificação. Todavia, o fator comunitário que está na sua base faz com que possa reatualizar e potencializar em permanência as suas premissas. Na Idade Média, a cultura popular foi o objeto de um controlo por parte da Igreja católica que tentou conter os carateres profanos das suas manifestações, enclausurando-as na ordem do sagrado. Mas a rutura entre o sagrado e o profano e a subordinação deste àquela que, no entender de Bakhtine, se explica principalmente pela formação do regime de classe e do regime do Estado, não invalida nunca a pluralização da cultura popular, no que tem de irredutível e genuinamente criativo. Há momentos em que "é a própria vida que joga e, durante um certo tempo, o jogo transforma-se mesmo em vida" (Bakhtine, 1982: 16). Ou seja, os alicerces comunitários de toda a cultura

popular permitem-nos compreender que esta versa sobre os elementos materiais, palpáveis, da vida quotidiana, por mais ordinários que sejam, ou seja, aquilo a que Bakhtine chamou de "alegre matéria ambivalente [que] é, ao mesmo tempo, o túmulo, o seio materno, o passado que foge e o presente que chega: é a incarnação do futuro" (*Ibid.*: 197). Hoje em dia, vemos que a cultura popular não é destruída nem minorada; renasce sob outras formas e adquire uma nova dinâmica graças à sua transfiguração pelas novas tecnologias. Ganha simplesmente uma nova figura, porque este fundo comum de toda a humanidade, isto é, o comunitário, existe. Este culto do "regresso às origens" − ou "fenómenos de renascença", como lhes chama Maffesoli (1979) − aparece como um dos mitos mais presentes na vida contemporânea. É particularmente patente nas zonas rurais e de baixa densidade, como é o caso do concelho do Sabugal, habitualmente mais conservadoras, guardiãs de arcaísmos potenciados pelo isolamento a que estavam tradicionalmente sujeitas, e onde se encontram os exemplos mais paradigmáticos deste culto rural.

A história, como já havia dito Nietzsche, é o Eterno Retorno do mesmo. Em Nietzsche, aliás, a tese do Eterno Retorno, ou seja, a de um recomeço sempre perpetuado, assume a forma da circularidade, como no-lo testemunham as metáforas por ele empregadas do círculo, da roda, do anel e da bola, contrapondo-se assim às teorias avançadas pelos filósofos da história, cujo expoente máximo foi Hegel (2011), segundo as quais enveredamos pelo caminho de um aperfeiçoamento sem fim dos homens e das suas produções, sob a égide de uma razão soberana e infalível. Na realidade, o tempo cíclico do mito sobrepõe-se ao tempo linear do progresso e corresponde melhor ao que a experiência histórica sempre nos ensinou. Nesse sentido, o presente é uma constante reatualização do passado, e nunca a sua superação. E é nos passos de Nietszche que se inscreve a nossa investigação. Ensinando-nos que Zaratustra é "o defensor dos círculos" (Nietzsche, 1972 : 176), o eminente filósofo acrescenta:

> Tudo vai, tudo torna; eternamente gira a roda do ser. Tudo morre, tudo torna a florescer, eternamente transcorre o ano do ser. Tudo quebra e tudo torna a unir-se; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo se separa e tudo torna a reencontrar-se; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser. Em cada instante começa o ser; em torno de cada aqui, gira a bola acolá. O meio está em toda a parte. Curvo é o caminho da eternidade. (*Ibid*.: 178)

Encontramos essa ideia da ciclicidade do tempo e da repetição das estruturas dos primórdios em vários autores. Por exemplo, tal como para Maffesoli (1992) que fala de uma conceção cíclica do tempo, Augusto Santos Silva (2000) avaliza também que a tradição representa uma continuidade do passado, uma transmissão ao longo do tempo, um elo entre gerações e que a

sua dinâmica favorece a reprodução social. Acrescenta que, do ponto de vista antropológico, a tradição pode ser interpretada como uma referência cultural para entender e controlar simbolicamente os tempos. Ontem, a tradição opunha-se à modernidade e o seu conflito dava sentido à sociedade. Uma modernidade que continua, nos dias de hoje, a rimar melhor com urbanidade. É, de facto, nos meios urbanos que se têm desencadeado e amplificado os processos de inovação tecnológicos e sociais que definem a modernidade atual. Mas será que hoje em dia modernidade não pode começar a rimar também com ruralidade? Na modernidade emergente, não haverá um espaço insubstituível para a o mundo rural? Será que o fosso entre a tradição e a modernidade tem de ser encarado como uma fatalidade? O antropólogo francês Marc Augé pergunta de onde provém o mal-estar que alimenta os debates entre cultura e identidade. Não estaremos, hoje em dia, a viver um período excecional em que, por um lado, testemunhamos a afirmação de identidades locais por toda a parte, e, por outro lado, estamos em contacto, através da velocidade da informação veiculada pela globalização, com o resto do mundo? Sem pretender fazer a apologia do passado, é legítimo perguntar se não se estará a correr o risco de o progresso económico e industrial ser uma subversão da nossa tradição. Até que ponto, se não preservarmos a alma do passado, não estaremos a transformar-nos num povo mais próspero e mais rico de bens materiais mas mais descaraterizado e mais pobre culturalmente? A solução não passará por achar um compromisso entre modernidade e tradição?

O presente estudo não ambiciona, obviamente, trazer uma resposta a todas estas perguntas, mas sim tentar perceber a essência do fenómeno e conduzir a uma reflexão que nos permita confirmar ou refutar as perguntas e hipóteses de partida a que nos propomos. A temática central da investigação é, portanto, a análise da possível conciliação e compatibilidade da cultura popular, definida pelo historiador francês Michel de Certeau como a cultura comum das pessoas comuns, e da cultura digital, que está na base da chamada Sociedade da Informação, no concelho do Sabugal. É nosso objetivo demonstrar, nesse âmbito, que as novas tecnologias possibilitam a dinamização e o desenvolvimento de uma região hostilizada do interior e perceber como podem contribuir, também, para segurar o passado e cimentar no presente as identidades culturais coletivas que constituem a alma das comunidades locais. No fundo, o cerne do presente estudo é o dever de defender, de repensar e de reinventar um património cultural, procurando no passado as marcas do futuro, até porque, como afirma Morin (1981), o futuro caminha para o passado.

Este projeto culminou com a redação desta tese, que está estruturada em duas partes. Na primeira parte, investigamos ideias e experiências, ao longo de um caminhamento teórico que almeja explorar os grandes conceitos-chave subjacentes a esta pesquisa, nomeadamente a cultura, a globalização e as identidades. No primeiro capítulo, analisamos a noção de cultura, através de uma abordagem histórico-social que não se quer exaustiva, obviamente, mas que pretende identificar os marcos essenciais da evolução semântica e sociológica do conceito de cultura ao longo do tempo. Dada a temática geral da investigação, propomos examinar a noção de cultura popular através da sua interpretação pelos Estudos Culturais e pelas ciências sociais, mas também definir o que se entende por cultura tradicional e património cultural. Naturalmente, acompanhamos a evolução da cultura popular e discutimos o seu lugar e o seu papel no seio das outras culturas existentes, até aos dias de hoje. No segundo capítulo, sugerimos uma reflexão sobre os novos paradigmas culturais que caraterizam a sociedade pós-moderna. Fruto do fenómeno ambivalente da globalização, assistiu-se nas últimas décadas à emergência de uma cultura de massa, cujas origens contestadas, caraterísticas plurais e efeitos contraditórios destacamos. Terminamos tecendo algumas considerações gerais sobre o conflito entre o Estado e a cultura na história ocidental, sendo esta investida direcionada, num último ponto, para as práticas culturais implementadas a nível local em Portugal. O terceiro capítulo é dedicado ao conceito de identidade e pretende analisar quer a formação, quer a evolução da noção de identidades individuais e coletivas ao longo do tempo, mas também as inevitáveis transformações ditadas pelo processo de globalização nas identidades culturais de grupo. Quanto ao quarto capítulo, propõe um enfoque na cultura digital e no significado da revolução tecnológica que assolou as sociedades pós-modernas. Sugerimos, através de várias perspetivas e olhares, indagar quais as consequências que o fenómeno acarretou nos modos de vida e de relacionamento das pessoas. Por fim, no quinto capítulo, deslindamos os efeitos destas alterações tecnológicas no âmbito da cultura popular, em particular, tentando apreender as simbioses e as dicotomias provocadas pela crescente virtualização da sociedade, assim como os seus impactos na formação de novas identidades culturais.

Esta caminhada teórica conduz-nos, na segunda parte, a uma encruzilhada dos tempos, ou seja à interseção dos tempos históricos que, aplicada ao caso específico do concelho do Sabugal, se traduz numa confluência de fenómenos culturais que podem, à partida, parecer contraditórios mas que não deixam de se interligar. Antes de passar a esta análise interpretativa mais aprofundada, apresentamos, no sexto capítulo, as motivações que fundamentaram esta

investigação empírica, os seus objetivos, assim como a metodologia escolhida para levar a cabo este trabalho. Como não podia deixar de ser, fazemos nos sétimo e oitavo capítulos, respetivamente, uma caraterização geral do concelho do Sabugal, em termos geográficos, sociais e económicos, assim como uma breve contextualização do panorama cultural local, sobrevoando os legados materiais e imateriais mais emblemáticos da região. No nono capítulo, versamos mais aprofundadamente sobre o património imaterial do concelho do Sabugal, dando ênfase à noção de fronteira, através da análise de três fenómenos culturais paradigmáticos: o contrabando, a emigração e a Capeia Arraiana. A fronteira revelou-se de facto um elemento central nas vivências locais, contribuindo para a formação de um espaço de memória e de identidade ímpar. No décimo capítulo, atentamos na coexistência da tradição e da modernidade no concelho do Sabugal, como duas perspetivas complementares de uma mesma realidade. Elencamos ainda algumas das medidas implementadas pelos diversos atores locais, que apontam para a inclusão do concelho na vanguarda da tecnologia, através de uma crescente virtualização da comunicação que visa não só aproximar as pessoas, mas que também permite resguardar memórias, divulgar práticas culturais e, por conseguinte, afirmar as singularidades locais. Finalmente, o décimo primeiro capítulo termina com uma reflexão em torno de um possível compromisso entre tradição e modernidade, procurando averiguar se é possível olhar para o futuro sem renegar o passado; dito de outra forma, avaliamos a reinvenção e, adaptando um conceito de Maffesoli (1992), a transfiguração da cultura popular originada pela sua inclusão nas novas tecnologias, assim como a sua apropriação e atualização no quotidiano das comunidades locais. É caso para dizer que olhar em frente não implica desistir do passado, mas que, bem pelo contrário, são indiscutíveis, no concelho do Sabugal, os fenómenos de renascença e de enraizamento que permitem manter vivas as peculiaridades que apartam o concelho das tendências homogeneizadoras globais. Obviamente, não sendo o progresso linear, a evolução é feita de progressões e de regressões, e são precisamente os seus limites que queremos assinalar para poder perspetivar o futuro da cultura popular no concelho do Sabugal.

Parte I

CAMINHAMENTOS TEÓRICOS: IDEIAS E EXPERIÊNCIAS

"Lo local, lo global o lo virtual son las tres concepciones fundamentales para organizar el nuevo mundo rural."
(Jesús Izquierdo Martín)

Capítulo 1 - Na Confluência das Culturas: Uma Perspetiva Histórico-Social

1.1. Esclarecimento teórico-concetual da noção de cultura

Se, por norma, todos os conceitos sociológicos são complexos e controversos, a noção de cultura revela-se particularmente difícil de definir, dada a sua vastíssima abrangência e os seus múltiplos significados. Não sendo possível, no quadro deste trabalho, apresentar todos os usos que as Ciências Sociais e humanas fizeram da noção de cultura, limitar-nos-emos neste capítulo a tecer algumas considerações teóricas que se ajustem ao propósito da temática em análise. À falta de exaustividade, serão privilegiados os campos da Sociologia e da Antropologia, ficando patente que muitas mais disciplinas recorrem também ao conceito de cultura: a Psicologia − e sobretudo a Psicologia Social −, a Psicanálise, a Linguística, a História, e Economia, etc. No exterior das Ciências Sociais, a noção é igualmente utilizada, em particular pela Filosofia.

Desde que o ser humano começou a desenvolver cultura, passou a ser um ser essencialmente biológico e cultural, o que para a antropologia é essencial para entender a humanidade. Sem os homens não haveria certamente cultura mas, de forma semelhante, sem cultura não haveria homens; o mesmo é dizer que não existe natureza humana independente da cultura. Ainda assim, glosando o antropólogo estadunidense Clifford Geertz, podemos dizer que, por mais que os homens evoluam, serão sempre animais inacabados, que se completam através da cultura, não de forma ampla, mas de forma específica. Sem cultura, os homens apenas seriam "monstruosidades incontroláveis, com muito poucos instintos úteis, menos sentimentos reconhecíveis e nenhum intelecto: verdadeiros casos psiquiátricos" (Geertz, 2008: 37). A cultura modelou-nos como espécie única, mas também como indivíduos separados. De facto, se todas as populações possuem o mesmo património genético, distinguem-se, no entanto, pelas suas escolhas culturais[1], o que leva Denys Cuche (1999) a afirmar que a natureza, no homem, é totalmente interpretada pela cultura e que é impossível compreender o homem na sua inteireza sem ter essa premissa em mente. O etnólogo português Jorge Dias, por sua vez, interpreta o homem como um ser social e igualmente um ser cultural, ressalvando que é essa última a caraterística diferenciadora do homem e do animal:

> O homem diferencia-se dos outros animais pela possibilidade de transmitir aos seus semelhantes e aos seus vindouros o resultado de todas as suas experiências, quer no mundo das realidades práticas, quer nos domínios mais íntimos da consciência, da sensibilidade e dos afectos. (Dias, 1990 [1950]: 25)

[1] As diferenças fundamentais entre regiões, aldeias, gerações ou grupos sociais são sobretudo diferenças culturais (Grácio, 2001: 23).

Compreendida no sentido lato, a cultura remete para os modos de vida e de pensamento. Neste sentido, opõe-se à natureza (Saraiva, 1993; Miranda, 2002), abrangendo todos aqueles objetos ou operações que a natureza não produz e que lhe são acrescentados pelo espírito. Esta definição leva José Bragança de Miranda a interpretar a cultura como uma invenção ou, no mínimo, uma construção e um artefacto histórico. Quanto a António José Saraiva, define a cultura, num sentido mais restrito, como um conjunto de atividades lúdicas ou utilitárias, intelectuais e afetivas que caraterizam especificamente um determinado povo.

Denys Cuche (1999) explica que a ideia moderna de cultura surgiu em finais do século XVIII, suscitando sempre os mais vivos debates. Mas foi muito antes, no século XIII, que apareceu o termo francês "culture", oriundo da palavra latina *cultura* – que significava os cuidados prestados aos campos ou ao gado – para designar uma parcela de terra cultivada. No século XVI, o termo deixou de se referir a um estado (o da coisa cultivada), para designar uma ação, ou seja, o facto de se cultivar a terra. E foi em meados do mesmo século que se formou o sentido figurativo, embora ainda com pouco reconhecimento académico, podendo então "culture" referir-se à cultura de uma faculdade, ou seja ao facto de se trabalhar em vista do seu desenvolvimento. Se até ao século XVIII a evolução do conteúdo semântico do termo seguiu sobretudo o movimento natural da língua, foi nesse mesmo século que o sentido figurado de "culture" começou a afirmar-se, entrando no *Dictionnaire de l'Académie Française* (edição de 1718). Aos poucos, o sentido de "formação" e de "educação" do espírito acabou por impor-se, refletindo o universalismo e o humanismo dos filósofos e a ideologia das Luzes: a "cultura" é então associada às ideias de progresso, de evolução, de educação e de razão que alimentam o pensamento da época. Relaciona-se também com o conceito de "civilização" ("*civilisation*"), mas embora os termos pertençam ao mesmo campo semântico e reflitam as mesmas conceções fundamentais, a palavra "cultura" evoca mais os progressos individuais, enquanto a palavra "civilização" remete essencialmente para os progressos coletivos.

Os sentidos da palavra cultura variam consoante a aplicação em determinado ramo do conhecimento humano. O século XIX é marcado pela criação da sociologia e da etnologia como disciplinas científicas, como consequência da adoção de uma atitude positiva na reflexão sobre o homem e a sociedade. A etnologia vai tentar dar uma resposta objetiva à velha questão da diversidade humana, partindo do postulado da unidade do homem – legado da filosofia das Luzes. A dificuldade é, portanto, a de pensar a diversidade dos povos e dos "costumes" no

interior da unidade, sem recorrer única e exclusivamente a uma resposta biológica. Perante esta problemática, emerge o conceito de "cultura", que embora já ande no ar, ainda é usado, tanto na França como na Alemanha, com um sentido normativo. Os fundadores da etnologia passam então a conferir-lhe um conteúdo puramente descritivo. Já não se trata de dizer o que a cultura deve ser, mas sim de descrever aquilo que ela é, tal como se manifesta nas sociedades humanas.

Como objeto de investigação sociológica, a cultura representa um domínio muito impreciso ou, como escreve Edgar Morin, uma "palavra-armadilha, oca, sonífera, minada, dupla, traidora" que pretende falsamente ser verdade, sabedoria, bem-viver, liberdade e criatividade (1998: 125). Como produto do pensamento do Homem, ou como ideia, remete para realidades diferentes e abstratas. Também é consensualmente partilhada a ideia de que a cultura é dinâmica e que sofre mudanças: ao longo do tempo, determinados traços se perdem e outros se adicionam, em velocidades distintas, nas diferentes sociedades. A palavra cultura foi, e continua a ser, aplicada a realidades tão diversas e com sentidos tão diferentes que seria demasiado moroso e ambicioso reconstituir a sua história completa. Por ser precisamente uma noção tão complexa, não teremos a presunção de retratar aqui toda a evolução semântica, histórica e social do conceito de "cultura", pelo que analisaremos apenas as linhas gerais que conduziram à conceção atual e à utilização mais generalizada da palavra no âmbito das Ciências Sociais.

Até aos dias de hoje, o conceito de cultura é muito indefinido e tem várias aceções, sendo a mais corrente, do ponto de vista antropológico, a definição genérica e universalista formulada em 1871 pelo antropólogo britânico Edward Burnett Tylor, segundo a qual a cultura é, para as Ciências Sociais, "aquele todo complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, a lei, os costumes e todos os outros hábitos e aptidões adquiridos pelo homem como membro da sociedade" (1975: 29). São, como tal, práticas e ações sociais que seguem um padrão determinado no espaço. O "inventor" do conceito científico da cultura refere-se, como se viu na definição, a crenças, comportamentos, valores, instituições e regras morais que permeiam e identificam uma sociedade. Explica e dá sentido à cosmologia social; é a identidade própria de um grupo humano num território e num determinado período. Esta definição rompe com as definições restritivas e individualistas da cultura, impostas nos séculos anteriores. De facto, de acordo com Tylor, a cultura é a expressão da totalidade da vida social do homem e caraterizase pela sua dimensão coletiva. É adquirida e não releva por isso da hereditariedade biológica, embora a sua origem e o seu caráter sejam em grande parte inconscientes. Mais tarde, outros

sucessores apontarão outras significações da noção de cultura mas as definições propostas basear-se-ão muito nos princípios enunciados por Tylor. De uma forma geral, a cultura refere-se ao aspeto da vida social que se relaciona com a produção do saber, arte, folclore, mitologia, costumes, etc., bem como à sua perpetuação pela transmissão de uma geração a outra. A cultura é, antes de mais, ação, e neste sentido é vivida por pessoas; neste âmbito, por se conformar a uma dada cultura, a ação das pessoas pode ser apelidada de ação social.

A cultura, do ponto de vista antropológico e sociológico, não é somente de cariz individual; é, antes pelo contrário, reconhecível por ser comum a uma pluralidade de pessoas, tendo passado ao longo do tempo de um estatuto individualista a um estatuto mais coletivo. Ora isso não significa que a cultura se aplique apenas a uma sociedade global. Os sociólogos falam da cultura de uma classe social, de uma região, de uma indústria, isto é, de um grupo mais ou menos extenso. Segundo o etnólogo francês Marc Augé (2001), o termo "cultura" é polissémico e, inclusive, ambivalente ou contraditório. A cultura resulta das tensões entre coletividade e indivíduo, entre interior e exterior e entre passado e presente. No primeiro caso, a tensão opõe a cultura partilhada, no sentido antropológico, a uma cultura mais individualizada. No segundo caso, Augé afirma que a cultura necessita do contacto com o exterior e com a história, isto é, com os outros. Os traços culturais circulam, difundem-se, emprestam-se e interagem, pelo que uma cultura que não vive do intercâmbio é uma cultura destinada à morte, pois, à semelhança das línguas – vivas ou mortas – as culturas só perduram se forem praticadas e expostas à "feliz fatalidade da mudança" (Augé, 2001: 301). A terceira tensão assenta no abismo que existe entre tradição e modernidade nas sociedades atuais. Como consequência dessas tensões, não é possível haver cultura individual, no sentido lato da palavra, como também não existem culturas superiores, nem culturas inferiores, pois a cultura é relativa, o que, em sociologia, se designa por relativismo cultural. Augé fala em "cultura de empréstimo" para explicar que a cultura é o resultado de uma negociação e que implica sempre a relação com o outro: relação com a história, com a sociedade, com o mundo, com o meio-ambiente, etc. Tal como a identidade, a cultura constrói-se sempre na relação e na partilha com os outros. A vida da cultura é comandada pela deslocação entre os pólos extremos: dupla deslocação de si para o outro e do outro para si (*Ibid.*: 303).

Para a sociologia, o conceito de cultura tem um sentido diferente do senso comum. Simboliza tudo o que é aprendido e partilhado pelos indivíduos de um determinado grupo, tudo aquilo que

se transmite de geração em geração e que confere uma identidade dentro do grupo de pertença. Segundo o sociólogo francês Guy Rocher (1982), o seu modo de aquisição e de transmissão é precisamente uma das caraterísticas-chave da cultura. As culturas são partilhadas por um número de indivíduos suficientemente grande para que se possam reconhecer regras de vida que revistam um caráter coletivo e, logo, social. Apoiando-se nas conceções de Tylor e Durkheim, o sociólogo francês define a cultura como:

> […] um conjunto ligado de maneiras de pensar, de sentir e de agir mais ou menos formalizadas que, sendo apreendidas e partilhadas por uma pluralidade de pessoas, servem, duma maneira simultaneamente objectiva e simbólica, para organizar essas pessoas numa colectividade particular e distinta. (Rocher, 1982: 198-199)

De acordo com Rocher, nenhum traço cultural é herdado biológica ou geneticamente; a aquisição da cultura resulta de uma "aprendizagem". Os traços culturais não são, deste modo, partilhados por um grande número da mesma maneira que o podem ser os traços físicos. Enquanto estes são o fruto da hereditariedade, os primeiros são uma herança individual. Daí que muitos autores tenham definido a cultura como sendo uma "herança social" ou, nas palavras de outros teóricos, como por exemplo Tylor, como aquilo que um indivíduo tem que aprender para viver numa determinada sociedade. É o caso também do etnólogo Jorge Dias, que se apoia em Robert Lowie (1946) para afirmar que a cultura, em antropologia, é o conjunto das tradições sociais, e em Ralph Linton (1965) para definir a cultura como a herança social. O antropólogo explica que a cultura é "tudo aquilo que recebemos do ambiente social em que nos criamos e desenvolvemos" (Dias, 1990 [1950]: 18), que não é herdada biologicamente, que se transmite de geração em geração e que é independente da raça dos indivíduos que constituem um grupo social. Por sua vez, Giddens (2008) corrobora a tese de que quando os sociólogos falam em cultura, referem-se aos aspetos das sociedades humanas que são aprendidos e não herdados, e que são partilhados pelos membros da sociedade, tornando possível a cooperação e a comunicação. A cultura consiste nos valores de um dado grupo de pessoas, nas normas que seguem e nos bens materiais que criam. Os valores são ideias abstratas, enquanto as normas são princípios definidos ou regras que se espera que o povo cumpra. As normas representam o "permitido" e o "interdito" da vida social. A cultura dirige-se a toda a atividade humana, seja ela cognitiva, afetiva ou conativa, isto é, que respeita ao agir, no sentido de convencer o recetor a praticar determinada ação.

A sociedade na qual vivemos é pluricultural na medida em que nela coabitam diversas culturas, como entende Edgar Morin (1975): a cultura das humanidades, da qual se nutre a cultura

cultivada; a cultura nacional que exalta a identificação à nação; as culturas religiosas; as culturas políticas; a cultura de massa, etc. Cada uma dessas culturas é atravessada por correntes antagónicas, sendo que existe um dualismo profundo quer na cultura erudita, quer na cultura de massa. Neste contexto, o sociólogo francês afirma que "a cultura, na nossa sociedade, é o sistema simbiótico-antagónico de múltiplas culturas, cada uma não homogénea" (Morin, 1975: 103). Na sua obra *Sociologia. A Sociologia do Microssocial ao Macroplanetário* (1998), Morin distingue três tipos de culturas nas sociedades modernas, que podem coexistir de forma pacífica ou estar em estado de conflito: a cultura humanista, a cultura científica e a cultura de massa. De forma geral, entende por cultura humanista aquela que teve o seu apogeu nos séculos XVII e XVIII e que se reporta ao homem, à natureza, ao mundo e à sociedade; acolhe informações limitadas e que, por conseguinte, podem ser armazenadas no espírito do "homem honrado", isto é, do homem com muitos tempos livres. A cultura científica, desenvolvida nos séculos XIX e XX, implica por sua vez um aumento significativo da informação, pelo que já não pode ser contida no espírito humano; o saber é fortemente estruturado, mensurável e quantificável e está ligado à manipulação experimental e à produção técnica. Quanto à cultura de massa, sobre a qual nos debruçaremos mais detalhadamente numa fase posterior, é constituída por uma quantidade enorme de informações que cresce e se destrói a um ritmo vertiginoso. Trata-se de "nuvens de informação" não estruturadas que se empurram umas às outras a cada dia que passa (Morin, 1998: 122-123). A coexistência destas três culturas provoca um paradoxo, pois se a pluralidade cultural pode ser vista como uma fonte de riqueza incontestável, também comporta "desenvolvimentos de barbárie", assim como um "grande vazio cultural no campo de quotidiano e da vida sociopolítica", fazendo emergir um verdadeiro "*no man's land* cultural" (*Ibid.*: 124). Morin conclui ponderando que a grande necessidade cultural deste século é a reintrodução da comunicação entre estes três tipos de cultura, a qual só se verificará se houver um movimento auto-reflexivo crítico no seio de cada uma delas.

O conceito de cultura, tal como o de sociedade, é portanto uma das noções mais amplamente usadas em sociologia. No entanto, a cultura pode ser distinguida concetualmente da ideia de sociedade, embora existam conexões muito estreitas entre estas noções[2]. Conforme salienta Morin, uma sociedade é um sistema de inter-relações que ligam os indivíduos em conjunto. Nenhuma cultura pode existir sem uma sociedade, da mesma forma que nenhuma sociedade

[2] "Ao contrário da noção, mais ou menos rival dentro do mesmo campo semântico, de sociedade, a noção de cultura aplica-se apenas ao que é humano. E oferece a possibilidade de concebermos a unidade do homem na diversidade dos seus modos de vida e crenças, incidindo a tónica, conforme os investigadores, ora mais na unidade, ora mais na diversidade." (Cuche, 1999: 25)

existe sem cultura: "Não só a nossa noção de sociedade emerge numa e por uma dada cultura, mas também nós mesmos, que pensamos a sociedade, *estamos* numa cultura" (*Ibid*.: 73). Tal como na sociedade, na cultura encontramos a reprodução daquilo que já foi produzido, assim como a produção de novo, criação e evolução: "Há que pensar conjuntamente a ordem repetitiva/reprodutora e o movimento transformador/inovador em que o que evolui é o próprio sistema de reprodução" (*Ibid.*: 74).

A distinção entre as noções de "cultura" e de "civilização" também foi estabelecida por Marcuse. De uma forma geral, o sociólogo alemão ajuíza que, mais que uma ideologia, a cultura representa um processo de "humanização", caraterizado pelos esforços coletivos para perpetuar a vida humana, para apaziguar ou controlar a luta pela existência, para consolidar uma organização produtiva da sociedade, desenvolver as faculdades intelectuais dos homens, diminuir e sublimar as agressões, a violência e a miséria" (Marcuse, 1970: 312). O teórico definiu a cultura como um nível superior da autonomia e da realização humana, enquanto a civilização carateriza o domínio da necessidade, do trabalho e do comportamento requeridos pela sociedade, nos quais o homem depende da heteronomia, das circunstâncias e das necessidades exteriores (*Ibid*.: 313). Os progressos da sociedade não conseguiram erradicar a tensão entre cultura e civilização, sendo, inclusive, que o progresso técnico pode ter acentuado a dicotomia. Porém, o facto que a cultura seja sistematicamente integrada na vida quotidiana e no trabalho reduz a tensão entre cultura e civilização, ao ponto de pôr em causa a distinção entre ambos os conceitos. Marcuse afirma, a este respeito, que a integração da cultura na sociedade contribui para que a sociedade se torne totalitária mesmo onde apresenta formas e instituições democráticas.

Na tradição universitária, tais dicotomias podem espelhar-se na distinção entre as ciências da natureza e todas as outras: Ciências Sociais, ciências humanas, etc. Todavia, na sua conceção epistemológica e científica, Max Weber não faz distinções entre Ciências Sociais, sociologia e "ciências da cultura", expressão essa que remete para "as disciplinas que se esforçam por conhecer o significado cultural dos fenómenos da vida" (1965: 159), sendo a cultura um "*conceito de valor*": a realidade empírica representa cultura, pois desde que o indivíduo a associe a ideias de valor, ela envolve os elementos da realidade que adquirem um significado através desta relação com os valores. Para o autor, a sociologia deveria estudar os fenómenos na qualidade de fenómenos culturais. Se a sociologia compreensiva Weberiana representa um

árduo trabalho de leitura e compreensão, dados os vastos campos de reflexão sobre os quais o pensador se debruçou (religiões, burocracia, capitalismo ocidental, política, estratificação social, Direito, etc.), a verdade é que se podem encontrar nela fios condutores que ligam as várias áreas entre si. A perspetiva histórica está intrinsecamente ligada à noção de cultura, entendida não como um sistema de representações e valores que determina as ações sociais, mas mais como um fator dinâmico e complexo; os fenómenos culturais estão inseridos num contexto de conflitos e confrontos sociais e, por isso, a cultura e a sociedade são interpretadas como campos de força.

A sociedade é composta por diversas esferas (económica, religiosa, política, jurídica, social, cultural, etc.), sendo que cada uma funciona de forma autónoma, sem ligação com as demais. Weber (1982) ajuíza que estão estabelecidos, dentro da sociedade, diversos tipos de ações, algumas mais efetivas que outras. Quando o sentido das ações é compartilhado por um grupo de pessoas, estabelecemos uma relação social. A sociedade é fruto das ações dos homens que a constroem, fazendo as suas escolhas de forma consciente e racional, daí que o pensador afirme que o homem é um animal que vive preso a uma teia de significados que ele próprio criou. Contrariamente a Durkheim que via a sociedade como uma instituição autónoma, que se impõe aos indivíduos por mecanismos de coerção social, para Weber os indivíduos são mais importantes que a sociedade, já que são eles que dão vida à sociedade.

Um dos objetivos da Sociologia da Cultura de Weber (1996) é investigar a cultura ocidental, o que necessariamente exige o estudo do capitalismo. Mas a sociologia não pode restringir o seu objeto de estudo às estruturas sociais e aos interesses económicos do poder. Sem negar a importância dos fatores materiais, defendidos por Marx, nem a noção de factos sociais externos aos indivíduos, advogada por Durkheim, Weber acrescentou que devemos olhar para as ideias, e em particular para os significados que atribuímos às coisas, e para o papel das mudanças nas ideias, que contribuem para as transformações sociais. Como a cultura se baseia em símbolos e os símbolos, para o serem, precisam de ter significados, compreender os símbolos é então um elemento essencial na compreensão da sociedade. O autor investigou se as forças culturais, tais como a orientação da ação e certas doutrinas religiosas, exerceram alguma influência na formação de um espírito capitalista. De facto, o caráter socioeconómico de um processo não lhe é inerente, mas está determinado pela orientação do nosso interesse de conhecimento e essa orientação é definida pelo significado cultural que atribuímos a cada processo. Por conseguinte,

são os processos da vida cultural que contêm o significado dos eventos socioeconómicos. Mas se, por um lado, os fenómenos sociais possuem um significado cultural, por outro os fenómenos culturais não podem ser vistos como produtos ou funções de determinados interesses materiais.

Não poderíamos evocar Weber e Durkheim sem referir também o ponto de vista de Georg Simmel (1988, 2005), um pensador da modernidade e um observador do seu meio social que refletiu sobre a cultura moderna de forma histórica e crítica, e que analisou fenómenos estruturantes da modernidade, como a economia monetária e a divisão do trabalho social. Segundo Simmel, a sociedade existe a partir de interações, isto é, da relação dualista sujeito/objeto. A cultura nasce do encontro de dois elementos: a alma subjetiva e as criações do espírito objetivo (Simmel, 1988: 182). A modernidade possibilitou avanços em diversos campos do conhecimento e trouxe uma grande disparidade no ritmo de crescimento da cultura objetiva, ligada aos objetos, e da cultura subjetiva, que diz respeito à cultura dos sujeitos. A sociedade foi atravessada por um enorme crescimento do espírito objetivado das coisas, isto é, da cultura objetiva, ao passo que ocorreu um desenvolvimento mais lento da cultura subjetiva e, inclusive, um retrocesso em determinados aspetos, sendo que a cultura dos indivíduos não acompanhou tal crescimento. Pelo contrário, o cultivo da personalidade e da natureza dos sujeitos foi sobreposto à autonomia própria das coisas:

> Comparando-se [...] com a situação de cem anos atrás, pode-se dizer, reservadas muitas exceções individuais – que as coisas que envolvem e preenchem objetivamente a nossa vida, como aparelhos, meios de transporte, produtos da ciência, da técnica e da arte, são incrivelmente cultivadas, mas a cultura dos indivíduos, pelo menos nas classes altas, de maneira alguma progrediu, em muitos casos até regrediu. (Simmel, 2005: 43-44)

A causa deste fenómeno foi, segundo Simmel, a divisão do trabalho e a sua crescente especialização. Na modernidade, os objetos ganharam uma autonomia própria, gerando assim uma supremacia sobre o sujeito, como se os mesmos passassem a existir por si só, independentes dos homens. Isso carateriza a Tragédia Moderna e a noção de individualismo introduzidas por Simmel, que evidenciam a alienação e a falta de controlo dos seres humanos sobre os objetos criados. O indivíduo está irremediavelmente dividido entre uma subjetividade insaciável e uma particularidade insignificante.

1.2. Considerações gerais sobre a cultura popular

1.2.1. Interpretação da cultura popular pelos Estudos Culturais

De contornos incertos, a área dos Estudos Culturais é por natureza complexa e paradoxal. De acordo com Maria Manuel Baptista, "revela discórdias internas profundas em relação a praticamente tudo: sobre para que serve, a quem servem os seus resultados, que teorias produz e utiliza, que métodos e objectos de estudos lhe são adequados, quais os seus limites, etc." (2009: 452). Enquanto disciplina académica, a sua história está intrinsecamente marcada pela contestação e pretende, quando surge nos anos 70, marcar uma "viragem cultural" das Ciências Sociais e humanas, destabilizando as fronteiras das disciplinas já com longa tradição académica, tais como a História, a Sociologia e a Literatura, entre outras. Baptista salienta ainda como outra caraterística dos Estudos Culturais o seu compromisso cívico e político, no sentido mais lato e profundo do termo, de estudar o mundo para poder intervir nele com mais rigor e eficácia:

> Em suma, os Estudos Culturais (e já desde a sua génese com Stuart Hall nos anos 60, no contexto britânico (Hall, 1972) estão geneticamente ligados a um modo de produção de análise cultural que faz convergir princípios e preocupações académicas com uma exigência de intervenção cívica, ou seja, articula inquietações simultaneamente teóricas e preocupações concretas com a *polis*. (Baptista, 2009: 453)

De uma forma geral, definem-se os Estudos Culturais como a disciplina (ainda que o termo seja discutível para alguns intelectuais) que se ocupa do estudo dos diferentes aspetos da cultura, envolvendo, por exemplo, outras disciplinas como a História, a Filosofia, a Sociologia, a Etnografia, a Teoria da Literatura, etc. O campo dos Estudos Culturais surge, de forma organizada através do *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), diante da alteração dos valores tradicionais da classe operária da Inglaterra do pós-guerra. Inspirado no estudo que motivou a sua obra *The Uses of Literacy* (1957), Richard Hoggart funda em 1964 o CCCS, o qual está ligado ao *English Department* da Universidade de Birmingham, constituindo-se num centro de pesquisa de pós-graduação da mesma instituição. A cooperação entre as diversas áreas do conhecimento, a promoção da investigação em interdisciplinaridade, as relações entre a cultura contemporânea e a sociedade, entenda-se, as suas formas culturais, instituições e práticas culturais, assim como as suas relações com a sociedade e as mudanças sociais, constituem o leitmotiv de observação do CCCS.

Para além disso, o CCCS procura dar especial atenção às classes trabalhadoras, às culturas de juventude, das mulheres, da feminilidade, da raça e etnicidade, das políticas culturais da língua e dos *media*, ou seja, pretendia evidenciar "discursos marginais, não-oficiais, ou daqueles que propriamente não têm voz" (Baptista, 2009: 455). Um dos eixos dos Estudos Culturais, como veremos mais adiante, foi a legitimação e a validação da cultura popular ao mesmo título que a cultura "nobre", como referem Mattelart e Neveu:

> O projeto do centro é claro. Baseia-se explicitamente na herança de Leavis. Pretende utilizar os métodos e ferramentas da crítica textual e literária, transferindo a aplicação das obras clássicas e legítimas para os produtos da cultura de massas, o universo das práticas culturais populares. (Mattelart; Neveu, 2008: 27-28)

Trata-se, em suma, de estudar aspetos culturais da sociedade, tomando a cultura como prática central da sociedade e não como elemento exógeno ou separado.

No final dos anos 50, são apontados três textos como as fontes dos Estudos Culturais: *The Uses of Literacy* de Richard Hoggart (1957), *Culture and Society* de Raymond Williams (1958), e *The Making of the English Working-class* de Edward P. Thompson (1963). O primeiro é em parte autobiográfico e em parte história cultural do meio do século XX. O segundo constrói um histórico do conceito de cultura, culminando com a ideia de que a "cultura comum" ou "ordinária" pode ser vista como um modo de vida em condições de igualdade de existência com o mundo das Artes, da Literatura e da Música. E o terceiro texto reconstrói uma parte da história da sociedade inglesa de um ponto de vista particular – a história "dos de baixo". Na pesquisa realizada por Hoggart, o foco de atenção recai sobre materiais culturais, antes desprezados, da cultura popular e dos meios de comunicação de massas, através de uma metodologia qualitativa. Num estudo de terreno que realizou durante vários anos ininterruptos, o académico proporciona uma visão de conjunto da vida popular e perscruta com um olhar extremamente fino o que ele próprio chama "os imponderáveis da vida autêntica", ou seja, todos os pormenores, rotinas e acontecimentos que fazem a vida de todos os dias, cuja importância pode parecer negligenciável à primeira vista, mas que, olhando-se com mais atenção, podem revelar-se cruciais e muito reveladores. O trabalho reforça a ideia de que no âmbito popular não existe apenas submissão, mas que há também resistência, como defenderam igualmente Hall e Gramsci; essa teoria será recuperada, mais tarde, pelos estudos de audiência dos meios massivos. Ao entender a cultura popular como espaço de aprendizagem e formação de senso crítico, Hoggart marca uma nova perspetiva, procurando nas práticas quotidianas formas de vivência cultural diferentes daquelas definidas pelas elites. Williams e Thompson também interpretam a cultura como uma rede

vivida de práticas e relações que constituem a vida quotidiana, dentro da qual o papel do indivíduo está em primeiro plano. Mas, de certa forma, Thompson resiste ao entendimento de cultura como uma forma de vida global; em vez disso, prefere entendê-la como um confronto entre modos de vida diferentes.

Embora não seja citado como membro do trio fundador, a importante participação de Stuart Hall na formação dos Estudos Culturais britânicos é unanimemente reconhecida. Avalia-se que, ao substituir Hoggart na direção do Centro, de 1968 a 1979, incentivou o desenvolvimento da investigação de práticas de resistência de subculturas e de análises dos meios massivos, identificando o seu papel central na sociedade. Exerceu uma função de "aglutinador" em momentos de intensas distensões teóricas e, sobretudo, destravou debates teórico-políticos, tornando-se um "catalisador" de inúmeros projetos coletivos.

Se, originalmente, os *Cultural Studies* podem ser considerados uma invenção britânica, tornaram-se, na sua forma contemporânea, numa problemática teórica de repercussão internacional. Deixaram de se confinar à Inglaterra, à Europa e aos Estados Unidos, e espalharam-se por todo o mundo, nomeadamente na Austrália, Canadá, Nova Zelândia, América Latina e também na Ásia e na África, fazendo com que o eixo anglo-saxão cessasse de exercer uma incontestável liderança neste campo e tornando-se uma área de estudos transnacional. A observação contemporânea de um processo de estilhaçamento do indivíduo em múltiplas posições e/ou identidades transformou-se tanto em tema de estudo quanto em reflexo do próprio processo vivido atualmente pelo campo dos Estudos Culturais: descentrado geograficamente e múltiplo teoricamente.

A multiplicidade de objetos de investigação também carateriza os Estudos Culturais. Isto resulta da convicção de que é impossível dissociar a análise da cultura das relações de poder e das estratégias de mudança social. A ausência de uma síntese completa sobre os períodos, confrontos políticos e deslocamentos teóricos contínuos de método e objeto leva a que, de forma geral e abrangente, o terreno da sua investigação se circunscreva aos temas vinculados às culturas populares e aos meios de comunicação de massas e, posteriormente, a temáticas relacionadas com as identidades, sejam elas sexuais, de classe, étnicas, geracionais, etc. Mas é necessário esperar até aos anos 70, designadamente com a implantação da publicação periódica

dos *Working Papers*, para que a produção científica do Centro passe a ter visibilidade e repercussão.

Numa tentativa de reconstituir uma narrativa histórica sobre os interesses e temáticas que predominaram nesse campo de estudos, podemos identificar alguns momentos bem diferenciados. No início dos anos 70, o desenvolvimento mais importante centrou-se em torno da emergência de várias subculturas que pareciam resistir a alguns aspetos da estrutura dominante de poder. E, a partir da segunda metade dessa mesma década, percebe-se a importância crescente dos meios de comunicação de massas, vistos não somente como entretenimento, mas também como aparelhos ideológicos do Estado. Nessa época, os estudos das culturas populares pretendem responder a indagações sobre a constituição de um sistema de valores e de um universo de sentido e sobre o problema de sua autonomia. Procura-se, então, determinar como esses mesmos sistemas contribuem para a constituição de uma identidade coletiva e como se articulam as dimensões de resistência e subordinação das classes populares. Já o estudo dos meios de comunicação era representado pelo foco na análise da estrutura ideológica, principalmente da cobertura jornalística. Esta etapa foi denominada por Stuart Hall (1982) de "redescoberta da ideologia", sendo que uma das premissas básicas desta fase pressupunha que os efeitos dos meios de comunicação podiam ser deduzidos da análise textual das mensagens emitidas pelos próprios meios. Ainda nessa década, a temática da receção e a densidade dos consumos mediáticos começam a chamar a atenção dos pesquisadores de Birmingham, ou melhor, do CCCS. Esse tipo de reflexão acentua-se a partir da divulgação do texto "Encoding and decoding in the television discourse", de Stuart Hall, publicado pela primeira vez em 1973. Após um período de preocupação com análises textuais dos meios massivos, tais estudos de audiências começam a ser desenvolvidos como uma tentativa de verificar empiricamente tanto as diversas leituras ideológicas construídas pelos próprios pesquisadores, como as posições assumidas pelo recetor. Porém, é na segunda metade dos anos 80, e sem circunscrição às investigações do CCCS, que se nota uma clara mudança de interesse do que está acontecendo na tela para o que está na frente dela, ou seja, do texto para a audiência. Entretanto, ainda nos anos 70, o trabalho em torno das diferenças de género através do movimento feminista e os desenvolvimentos em torno da ideia de "resistência" marcam também o período. Stuart Hall e Paul du Gay (1996) apontam o feminismo como uma das ruturas teóricas decisivas que alterou uma prática acumulada nos Estudos Culturais, reorganizando a sua agenda em termos bem concretos. Desta forma, destacam a sua influência

nos seguintes aspetos: a abertura para o entendimento do âmbito pessoal e político e as suas consequências na construção do objeto de estudo dos Estudos Culturais; a expansão da noção de poder que, embora bastante desenvolvida, tinha sido apenas trabalhada no espaço da esfera pública; a centralidade das questões de género e sexualidade para a compreensão da própria categoria "poder"; a inclusão de questões em torno do subjetivo e do sujeito; e, por último, a "reabertura" da fronteira entre teoria social e teoria do inconsciente – psicanálise.

1.2.2. A cultura popular no âmbito das Ciências Sociais

Embora amplamente analisada no âmbito dos *Cultural Studies*, continua, nos dias de hoje, a não existir uma definição consensual da cultura popular no seio da comunidade científica. É comummente definida como a cultura comum, partilhada pelo maior número e acessível a todos, por oposição à cultura cultivada, ou cultura erudita. Surge frequentemente decomposta nas suas múltiplas manifestações, como sejam: a arte, o teatro, o folclore, a música, a arquitetura, as festas e romarias, a culinária, a poesia, os jogos, os divertimentos, etc., ou seja, uma panóplia de saberes pré-industriais. A cultura popular está em constante mudança e é específica quanto ao local e ao tempo.

Se tradicionalmente se associava a cultura vernacular – isto é, a cultura do povo – aos modos de vida camponeses, aos saberes arcaicos, à ancestralidade e à autenticidade, com a criação de novos hábitos, de novos conhecimentos e com a mistura cada vez mais evidente entre populações rurais e urbanas, a cultura popular mais tradicional aparece como um modo de estar quase em extinção, pois já não é vivenciada e genuína.

As discussões acerca da cultura popular iniciaram-se mal se formou a sociedade de massas contemporânea e continuam, desde então, a suscitar o interesse dos estudiosos. A linha delimitadora entre as realidades locais e globais é bastante ténue e o contacto entre a cultura popular e a cultura de massas é inevitável e por vezes confundível. O conteúdo da cultura popular é determinado em grande parte pelas indústrias que disseminam o material cultural, como por exemplo as indústrias do cinema, televisão, música e editoriais, bem como os veículos de divulgação de notícias. No entanto, a cultura popular não pode ser descrita como o produto conjunto dessas indústrias; é, antes, o resultado da sua interação contínua com as pessoas pertencentes à sociedade que consome os seus produtos.

A longa tradição da antropologia portuguesa alicerçou a ideia da identidade portuguesa sobre a cultura popular, mas não esteve sozinha nesse projeto. De facto, em várias outras áreas, é possível detetar a presença de um discurso de etnografia espontânea, no qual conceitos como cultura popular, raízes, tradições, etc. desempenham um papel central. Como foi demonstrado por estudiosos conceituados, tais como José Leite de Vasconcelos, Adolfo Coelho, Teixeira de Pascoaes, Orlando Ribeiro, Jorge Dias, Teófilo Braga, entre outros, a etnografia e a antropologia portuguesas centram essencialmente o seu objeto de estudo sobre o analogismo cultura popular, de matriz essencialmente rural, e identidade nacional. Efetivamente, no seu itinerário entre 1870 e 1970, as "etnografias portuguesas" são parte integrante de um projeto que visa, nas palavras de João Leal, a construção de Portugal como uma "comunidade imaginada":

> (…) por intermédio das suas contribuições, os eruditos portugueses comprometidos com o estudo do popular colaboraram num empreendimento mais vasto de constituição do laço nacional imaginário susceptível de tornar os habitantes de Portugal portugueses. (Leal, 2000: 16)

Os etnógrafos e antropólogos portugueses foram essenciais no processo de "objetificação" (Handler, 1988) da cultura popular portuguesa, isto é, da sua transformação num conjunto de aspetos, traços e objetos que, retirados do seu contexto inicial de produção – o localismo da vida camponesa –, puderam funcionar como emblemas da identidade nacional. Daí que João Leal afirme que "a antropologia portuguesa é uma antropologia comprometida, antes de mais, com um discurso etnogenealógico de identidade nacional" (2000: 17). Mas sobre a questão identitária voltaremos mais aprofundadamente num capítulo posterior.

Desde os finais do século XVIII até ao início do século XX, foram vários os grupos de intelectuais que se debruçaram sobre os conceitos de nacionalismo, romantismo, folclore, etc. Estes debates terão dado origem à invenção de duas definições da cultura popular: a primeira interpretação definiu a cultura popular como uma "quase mítica 'cultura folclórica' rural" e a segunda como a "cultura de massas" subvertida da nova classe trabalhadora urbano-industrial (Storey, 2003b: 1). Renato Ortiz determina a construção social da cultura popular como um processo relativamente recente, que terá surgido na Europa com o movimento romântico de inícios do século XIX, justamente quando aumentou a separação entre cultura de elite e cultura popular (1992: 61). Pode dizer-se sumariamente que este processo foi alimentado pela convergência de três grandes dinâmicas: a invenção liberal e romântica da nação moderna; o crescente esforço de controlo de padrões de conduta tradicionais; e o desenvolvimento das

formas de estudo e de representação intelectual dos "usos e costumes", do "folclore e tradições", nomeadamente aquelas enquadradas na história, na etnografia e na antropologia. Em consequência deste processo, o modelo predominante da construção social da cultura popular é o que associa a ruralidade e o passado, que privilegia a sua observação como etnografia, a edificação do seu património como herança, a sua celebração como unidade e a sua estilização como folclore.

Porém, foi mesmo entre 1940 e 1970 que se fizeram mais recolhas e estudos sobre hábitos e tradições locais em Portugal, "no período em que as comunidades rurais não estavam, ainda, sensibilizadas para o valor do seu património local" (Neves, 2000: 23-24). Foi também por essa altura que mais se cultivou o gosto pelo rural e se fomentou o culto dos valores nacionais e locais. Sobre este assunto, e desviando-nos por escassos momentos do nosso tema central, podemos evocar a realização de várias análises discursivas da retórica do poder – sobretudo do poder ditatorial – dessa época, o qual baseia a sua propaganda essencialmente na "oposição antitética entre a grandeza (grandiosidade) do *Nós* e a pequenez dos *Outros*, quer no passado, quer na contemporaneidade", como salienta Fernanda Menéndez no seu artigo "Salazar ou a conquista discursiva do poder"[3]. A investigadora explica que a análise dos discursos do Ditador que esteve à frente de Portugal entre 1926 e 1968 evidencia uma postura ligeiramente diferente, uma vez que aqui a exaltação do "Nós" constrói-se sobre o elogio preferencial do passado e o reconhecimento da humildade do presente. Em vez de elevar o povo ao máximo, os discursos mostram ao povo que é ele, em baixo na escala social, que tem valor. Lendo com atenção os discursos que Salazar proferiu em público durante os primeiros onze anos da sua presença à frente dos destinos de Portugal, vemos que se baseiam num detalhado programa político, apoiado naquilo a que podemos chamar uma "retórica da pobreza". A arte retórica do discurso consiste em fazer crer ao pobre que a sua pobreza é digna. Salazar não se proclama um defensor da miséria porque, no mundo ideal, a miséria só existe na alma e nada tem a ver com questões de sobrevivência. Como evidencia também Moisés de Lemos Martins (1990), a força persuasiva das suas palavras funda-se, precisamente, na utilização dos elementos da sabedoria popular, admitida e compreendida pelo povo, na qual assenta a sua presunção de autoridade. É aqui que ganha forma o investimento na glorificação do passado como estratégia para revivificar o heroísmo da Nação e a razão de todos os sacrifícios feitos em nome do Império.

[3] Menéndez, Fernanda Miranda (2007): **"**Salazar ou a conquista discursiva do poder", Universidade Nova de Lisboa. (Consulta na Web)

Navegando entre passado e futuro, exalta-se o povo, porque é ele que, no momento presente, trabalha, reza ao Senhor com toda a sua Fé, se sacrifica para dignificar a Nação e encontra ainda forças para cantar na sua pobreza feliz.

Voltando às nossas considerações sobre a cultura popular, debrucemo-nos agora sobre algumas das interpretações sociológicas mais contemporâneas deste amplo e polissémico conceito. Segundo o escritor Adolfo Coelho (1993), o termo "popular" não oferece, à primeira vista, dificuldade de interpretação. É aquilo que respeita ao povo, que lhe pertence e que o carateriza. Todavia, essa aceção pode trazer alguns equívocos e ser insuficiente, sendo o "povo" uma categoria social complexa e de definição bastante imprecisa. As suas múltiplas definições conduzem frequentemente a interpretações discutíveis e mesmo erróneas, pois muitas vezes redutoras ou com conotações depreciativas. Neste âmbito, convém referir que alguns cientistas sociais contestam a expressão "cultura popular". É o caso de Canclini (1981) e de Ander-Egg (1999), que lhe preferem o conceito de "cultura do povo", como explica este último:

> A cultura do povo é a cultura que o povo vive no quotidiano, condicionada, penetrada e marcada pela cultura da classe dominante que dispõe de meios institucionalizados para lhe transmitir os seus valores e significados. (Ander-Egg, 1999: 24)

Outros autores denunciam com mais veemência a ambiguidade semântica da expressão "cultura popular", por ser composta por dois termos polissémicos. Citemos por exemplo Augusto Santos Silva, segundo o qual a cultura popular é "o resultado dinâmico e alterável de um, da intersecção de vários processos de definição social de uma categoria que é, ao mesmo tempo analítica, ideológica, política, simbólica, social, na acepção mais vasta da palavra" (1994: 110-111).

Denys Cuche alerta também para a dificuldade de debater a questão devido à pluralidade de definições que existem para a expressão "cultura popular". O autor defende a existência, nas Ciências Sociais, de duas teses unilaterais e opostas que devem ser evitadas. A primeira, a que qualifica de "minimalista", não reconhece às culturas populares qualquer dinâmica própria ou qualquer criatividade; neste sentido, a única e "verdadeira cultura" é a cultura das elites sociais, sendo as culturas populares apenas seus subprodutos inacabados:

> As culturas populares seriam simples produtos derivados da cultura dominante, única a poder ser reconhecida como legítima e correspondendo, portanto, à cultura central, a cultura de referência. As culturas populares mais não seriam que culturas marginais. Más cópias, e não mais que isso, da cultura legítima, da qual se distinguiriam apenas por um processo de empobrecimento. Seriam somente expressão da alienação social das classes populares, privadas de qualquer autonomia. As diferenças que opõem as culturas populares à cultura de referência são assim, segundo esta perspectiva, analisadas como carências, deformações,

> incompreensões. Por outras palavras, a única "verdadeira" cultura seria a cultura das elites sociais, não passando as culturas populares de subprodutos imperfeitos. (Cuche, 1999: 116)

Por oposição a esta conceção minimalista, Cuche avança com uma tese "maximalista", que considera as culturas populares como autênticas, autónomas e iguais, quando não superiores, às culturas de elite. No entanto, a realidade parece bem mais complexa do que as duas teses apresentadas.

Muito ficou por dizer a respeito da cultura popular, como é evidente, mas voltaremos a este conceito polissémico, mais à frente, quando abordaremos a questão das hierarquias culturais.

1.2.3. Cultura tradicional e património cultural

Nas sociedades avançadas, caraterizadas por um alto grau de diversificação do setor cultural e pela crescente impregnação cultural do modo de vida contemporâneo, a cultura adquiriu uma grande pluralidade de valências. Nessas sociedades, o valor cultural alcança a sua expressão mais institucionalizada no património que, por sua vez, tem na sua essência a obra de arte reconhecida (Morató, 2010: 37).

A preocupação com o património é, em certos países, já muito antiga, podendo mesmo encontrar-se na Antiguidade medidas que visavam a preservação de certos objetos ou construções. O antropólogo Jorge Torres considera no entanto que, em termos internacionais, o primeiro documento relevante sobre o assunto é a *Carta de Atenas*, redigida por Le Corbusier, que resultou dos debates que decorreram no IV Congresso Internacional da Arquitectura Moderna, em 1933, em Atenas, sob o tema "Cidade Funcional". Torres observa que apesar de não se tratar de um documento internacional, assinado por Estados aderentes, pode servir de primeira referência como reflexão sobre a preservação do património construído (2012: 185).

Se no século XIX os modernos Estados-nação haviam constituído um reduzido património histórico-artístico, assiste-se no século XX ao advento do conceito atual de património cultural, que abrange quer o património material, quer o património imaterial, as obras de arte e o artesanato, monumentos, paisagens naturais, ferramentas ou relatos orais. Este novo entusiasmo pelos aspetos imateriais deve-se ao facto de serem portadores, muitas vezes, de referências à memória e à identidade cultural. No final da Segunda Guerra Mundial, a criação da Organização das Nações Unidas (ONU) levou ao aparecimento de uma série de agências especializadas,

entre as quais a *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* (UNESCO), cuja Constituição foi assinada em 1945 e entrou em vigor no ano seguinte. Desde o seu início, a preocupação com o património e a sua preservação tem sido um dos pilares da ONU. Reflexo desta preocupação foi a aprovação da *Convenção da Haia para a protecção dos bens culturais em caso de conflito armado*, em 1954. Nessa época, a grande apreensão era com o património construído, até por ser aquele que havia sofrido, poucos anos antes, grandes danos em toda a Europa e outras zonas do mundo.

O conceito de *Propriedade cultural* abrange monumentos de arquitetura, arte ou história, sítios arqueológicos, conjuntos de edifícios, obras de arte, manuscritos, livros e também museus, arquivos ou outros edifícios destinados à preservação dos referidos objetos. Mas nem só de aspetos físicos é constituída a cultura de um povo; há muito mais saber contido nas tradições, no folclore, nas línguas, nas festas e em muitos outros aspetos e manifestações, transmitidos oral ou gestualmente, recriados coletivamente e modificados ao longo do tempo. As expressões de vida e as tradições que as comunidades, grupos e indivíduos recebem dos seus antepassados e transmitem aos seus descendentes podem inscrever-se naquilo que a UNESCO definiu como o Património Cultural Intangível ou Imaterial[4], isto é, a parte intangível da herança cultural dos povos. É amplamente reconhecida a importância de promover e proteger a memória e as manifestações culturais representadas, em todo o mundo, por monumentos, sítios históricos e paisagens culturais.

Ciente da importância desta forma de património e da complexidade envolvida na definição dos seus limites e de sua proteção, a UNESCO esforçou-se, nas últimas décadas, para criar e consolidar instrumentos e mecanismos que conduzam ao seu reconhecimento e defesa. Após a adoção da *Convenção para a Proteção do Património Mundial, Cultural e Natural, em 1972*, onde se reconhece a obrigatoriedade de assegurar a identificação, proteção, conservação, valorização e transmissão às gerações vindouras do património cultural e natural do seu território, alguns Estados-membros manifestaram interesse em ver criado um instrumento de proteção do património imaterial. Assim, a UNESCO viria a adotar, em 1989, a *Recomendação*

[4] Entende-se por património imaterial as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefactos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos, reconhecem como parte integrante do seu património imaterial. Este património cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado por grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e a criatividade humana. O património imaterial (…) se manifesta nos seguintes campos: a) tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo de património cultural imaterial; b) expressões artísticas; c) práticas sociais, ritos e atos festivos; d) conhecimentos e práticas relacionadas à natureza e ao universo; d) técnicas artesanais tradicionais (UNESCO, 2003).

sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, que visa instituir um conjunto de regras para a conservação, a salvaguarda, a difusão e a proteção da cultura tradicional e popular. Esta declaração está na génese de formação das convenções publicadas nesta década, que constitui um marco de inspiração normativa para a elaboração e a execução das políticas culturais na contemporaneidade. Fazendo parte do património universal da humanidade, a cultura tradicional e popular surge como um poderoso meio de aproximação entre os povos e grupos sociais e de afirmação da sua identidade cultural. Reveste uma importância social, económica, cultural e política inegável e, como parte integrante do património cultural e da cultura viva, ocupa um lugar de destaque no panorama cultural contemporâneo. Neste contexto, a UNESCO define a cultura tradicional e popular como:

> (…) o conjunto de criações que emanam de uma comunidade cultural fundadas na tradição, expressas por um grupos ou por indivíduos e que reconhecidamente respondem às expectativas da comunidade enquanto expressão da sua identidade cultural e social; as normas e os valores se transmitem oralmente, por imitação ou de outras maneiras. Suas formas compreendem, entre outras, a língua, a literatura, a música, a dança, os jogos, a mitologia, os rituais, os costumes, o artesanato, a arquitetura e outras artes. (Conferência Geral da UNESCO – 25ª Reunião, Paris, 15 de Novembro de 1989)

A primeira parte da definição aproxima-se bastante da visão antropológica, que interpreta a cultura como uma totalidade de normas, valores, crenças e tradições de uma determinada coletividade, portadora de uma identidade específica. Quanto à segunda parte, opera segundo uma definição de cultura popular bastante próxima daquela produzida pelos grupos político-culturais de intelectuais-artistas brasileiros, entre os anos 50 e 70, que erigiram uma espécie de estatuto social da "pureza" e da "autenticidade" que confere ênfase às formas de expressão e manifestações artístico-estéticas de uma determinada coletividade. Destaquemos também a ausência de referência aos chamados meios de comunicação de massa que integram as indústrias culturais e às novas tecnologias digitais. De um modo geral, poderá concluir-se que as declarações, convenções e recomendações sobre a diversidade cultural, o património cultural imaterial e as culturas tradicionais e populares manifestam um certo desconforto no momento de compatibilizar os conteúdos e expressões das chamadas culturas tradicionais e populares com as novas tecnologias digitais de comunicação e informação.

Na segunda metade do século XX, as múltiplas dimensões do conceito de cultura fundem-se com a problemática do desenvolvimento, dando lugar a novos usos da categoria *cultura* e a um envolvimento político cada vez maior por parte dos vastos segmentos da sociedade civil global e, por conseguinte, de alguns organismos transnacionais, como a UNESCO. Na perspetiva de

Mattelart (2005), isto torna-se manifesto sobretudo a partir dos anos 90, quando a UNESCO passa a dirigir as discussões realizadas no âmbito mundial no que diz respeito a um conjunto de ações e propostas para regulamentar, definir e fixar as normas da categoria *cultura* face às profundas transformações sociais ocorridas nos finais do século XX. Mattelart considera que o crescimento dos mercados culturais mundiais e a expansão dos fluxos simbólicos globais geraram a sensação generalizada de que o mundo estaria a passar por um processo acelerado de homogeneização e padronização cultural.

A partir do início dos anos 90, assiste-se a um grande apelo global à diversidade cultural e à luta feroz das identidades regionais como resposta à configuração da globalização cultural. É em nome da preservação e da promoção da diversidade e da identidade cultural que muitos Estados e instituições transnacionais passam a defender a elaboração e execução de novas políticas públicas da cultura. Todas as ações coordenadas pela UNESCO tiveram como efeito prático a distensão do conceito de cultura, que permitiu a interpenetração desse conceito com o de desenvolvimento. Isto ficou patente nos dois documentos de maior relevância publicados pela UNESCO, ou seja, duas convenções promulgadas no início do século XXI: a *Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial*, aprovada em 2003, e a *Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais*, aprovada em 2005. O tema da diversidade está intrinsecamente ligado à progressiva inserção da temática das culturas populares e tradicionais nas publicações, conferências, recomendações e convenções da UNESCO. Nos anos 80, a organização sedimentou o entendimento de que as culturas tradicionais e populares representavam o elo mais frágil face aos processos predatórios de industrialização e urbanização. Na *Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular*, publicada em 1989, é percetível o receio de ver desaparecer a cultura popular e a preocupação em salvaguardar e difundir a mesma.

1.3. A (des)continuidade das tradições no tempo: um olhar controverso

De uma forma geral, podemos dizer que, ao contrário da cultura de elite, a cultura popular surge das tradições e costumes e é transmitida de geração em geração, durante longo espaço de tempo, muitas vezes de forma oral. Não se pode falar, portanto, em cultura popular sem evocar o papel preponderante das tradições, definidas pelo etnólogo Jorge Dias como:

> (…) o património cultural de outras eras, que se mantém como resíduo atávico em todos os povos e que no momento actual pode ter carácter funcional e útil, com vista aos fins a atingir,

> ou carácter obsoleto, e impedir melhor adaptação dos indivíduos às circunstâncias de momento. A tradição é já, portanto, uma forma especial de cultura. (Dias, 1990 [1950]: 32)

Um dos principais precursores da etnologia portuguesa, José Leite de Vasconcelos, frisou a importância do estudo científico das tradições populares, elencando várias razões para isso, entre as quais: as tradições populares manifestam o modo como o povo encara a Natureza e como vive na sociedade; elucidam-nos sobre o passado, porque no geral, nenhuma delas é moderna; dão a média da capacidade estética do povo que as repete (no caso sobretudo da poesia); habilitam-nos para avaliarmos o grau de comunicação que houve entre os escritores literários e o povo; revelam processos naturais e formas arcaicas e dialetais da linguagem; revestem uma importância prática pela sua aplicação à educação infantil (Vasconcelos, 1986: 29-32). Para o autor, as tradições populares portuguesas podem transmitir-se através de várias fontes, como por exemplo os monumentos, a literatura, o povo (tradição oral) e as coleções das tradições.

Muitas vezes associada à ideia de tradição popular, encontramos a noção vulgarizada de "folclore", definida como o conjunto das tradições populares próprias de uma região ou país[5]. A palavra original *folklore*, oriunda do inglês *folk*, povo/nação/família, e *lore*, conhecimento/estudo/saber, é a ciência que estuda o povo ou a sabedoria popular. O termo foi criado em 1846 por W.-J. Thoms que, na sua qualidade de antiquário, o inventou para substituir a incómoda expressão *popular antiquities*, leia-se, antiguidades populares. A nova expressão foi rapidamente adotada pelos sábios escandinavos, finlandeses e russos, e mais tarde pelos sábios de língua latina. No caso de Espanha e Portugal, onde o estudo científico dos costumes foi empreendido mais tardiamente, o seu uso impôs-se sem dificuldade, devido à inexistência de outro termo similar e também às boas relações entre Inglaterra e a Península (Van Gennep, 1924: 9). O termo "folclore" começou a ser utilizado para fazer referência às tradições, costumes e superstições das classes populares. Posteriormente, passou a designar toda a cultura nascida principalmente nessas classes, dando ao folclore o *status* de história não escrita de um povo. Ainda que o avanço da ciência e da tecnologia tenha levado ao descrédito muitas dessas tradições populares, a influência do pensamento positivista do século XIX contribuiu para dignificá-las, ao entendê-las como elos essenciais de uma cadeia ininterrupta de saberes que

[5] A UNESCO declarou que o folclore é sinónimo de cultura popular e representa a identidade social de uma comunidade através de suas criações culturais, coletivas ou individuais, sendo também uma parte essencial da cultura de cada nação. O interesse por estas manifestações culturais de cariz popular nasceu entre o fim do século XVIII e o início do século XIX, quando estudiosos como os Irmãos Grimm e Herder iniciaram pesquisas sobre a poesia tradicional na Alemanha e se "descobriu" a cultura popular como oposta à cultura erudita cultivada pelas elites e pelas instituições oficiais. Esse interesse rapidamente se espalhou por outros países e se alargou para o estudo de outras formas literárias, músicas, práticas religiosas e outros fatos chamados na época de "antiguidades populares".

deveria servir a compreensão da sociedade moderna. Assim, com a consciencialização de que a cultura popular poderia desaparecer devido ao novo modo de vida urbano, o seu estudo generalizou-se, ao mesmo tempo que passou a ser usada como elemento principal em obras artísticas, despertando o sentimento nacionalista dos povos.

O folclore, na sua aceção atual, é composto pelo conjunto das crenças, tradições populares, rituais, canções, lendas, poesias, contos, provérbios, práticas, mitos e superstições próprios do passado de uma região ou comunidade. Cultura popular e folclore são vistos como conceitos mais ou menos sinónimos, podendo a expressão "cultura popular" ser entendida como uma forma mais moderna de designar o folclore, termo que se encontra desgastado e que tem conotações pejorativas. Certo é que ambas as expressões provocam algum desconforto por serem consideradas confusas, complexas e mal definidas, mas também por possuírem múltiplos significados. A cultura erudita é valorizada como produção e consumo da elite social, ao passo que o folclore e a cultura popular refletem interesses, valores e ideologia das classes dominadas, como evidenciou António Gramsci (1978), que opõe o folclore à cultura oficial ou dominante.

Uma das formas de dominação numa sociedade provém precisamente da tradição, da crença na santidade das ordens e dos poderes existentes desde sempre, cujo conteúdo não se pode alterar, funcionando como o cimento que une as ordens sociais (Weber, 2004). Da mesma forma que Max Weber se refere a essa dominação de tipo "tradicional", sobre a qual nos debruçaremos mais adiante, Anthony Giddens (1991) considera também que a tradição está vinculada à compreensão do mundo fundada na superstição, na religião e nos costumes. Pressupõe uma atitude de resignação diante do destino, o qual, em última instância, não depende da intervenção humana. A ordem social baseada na tradição expressa a valorização da cultura oral, do passado e dos símbolos enquanto fatores que perpetuam a experiência das gerações. Dessa forma, conhecer é ter habilidade para produzir algo, estando o conhecimento ligado à técnica e à reprodução das condições do viver. A tradição é a transmissão de práticas e valores espirituais, o conjunto de crenças de um povo. Neste sentido, a tradição envolve, de alguma forma, controlo do tempo. Trata-se de uma orientação para o passado, de tal forma que o passado tem uma grande influência no presente. Pode dizer-se também que a tradição é um elemento intrínseco e inseparável da comunidade, que faz parte do passado, do presente e do futuro dessa mesma comunidade, não sendo o futuro visto como algo distante, mas sim como uma linha contínua que envolve o passado e o presente.

O termo "tradição" pode aludir a um determinada ambiente sociocultural, como explica Giddens (1991) quando opõe "tradição" e "modernidade". O autor assevera que nas culturas pré-modernas a tradição é rotina e que se estabelece através da confiança que, ao contrário da religião, não se refere a nenhum corpo particular de crenças e práticas, mas à maneira como estas crenças e práticas são organizadas, especialmente em relação ao tempo. Nas palavras do sociólogo britânico, a tradição reflete um modo distinto de estruturação da temporalidade. Usando a expressão de Lévi-Strauss de "tempo reversível", procede à interpretação do entendimento dessa temporalidade das crenças e das atividades tradicionais:

> O tempo reversível é a temporalidade da repetição e é governado pela lógica da repetição – o passado é um meio de organizar o futuro. A orientação para o passado que é caraterística da tradição não difere da perspetiva da modernidade apenas em ser voltada para trás no invés de para a frente; esta é de fato uma maneira muito rudimentar de expressar o contraste. Pelo contrário, nem "o passado" nem "o futuro" são um fenômeno discreto, separado do "presente contínuo", como no caso da perspetiva moderna. O tempo passado é incorporado às práticas presentes, de forma que o horizonte do futuro se curva para trás para cruzar com o que se passou antes. (Giddens, 1991: 107)

O sociólogo assegura ainda que a tradição concorre para a segurança ontológica, pois mantém o presente e o futuro, e contribui para a rotina das práticas sociais:

> A tradição é rotina, mas é uma rotina que tem um significado intrínseco e não meramente um hábito vazio só pelo hábito. O tempo e o espaço não são as dimensões desprovidas de conteúdo em que se tornaram com o desenvolvimento da modernidade, mas estão contextualmente implicados na natureza das atividades vividas. Os significados das atividades rotineiras residem no respeito geral, ou reverência até, intrínsecos à tradição e na ligação da tradição com o ritual. (*Ibid.*)

A tradição envolve o ritual, que constitui um meio prático de preservação. Nas sociedades que integram a tradição, os rituais são mecanismos que contribuem para preservar a memória coletiva e as verdades inerentes ao tradicional. O ritual reforça a experiência quotidiana e permite a união da comunidade. No entanto, Giddens não considera que os cenários tradicionais sejam necessariamente mais seguros nas sociedades pré-modernas do que nas sociedades modernas. Aponta o "ambiente de risco" caraterístico do mundo pré-moderno, onde "os cenários das culturas tradicionais eram de uma maneira genérica repletos de ansiedades e incertezas" (*Ibid.*: 107-108). A modernidade refere-se a estilos, costumes de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e cuja influência se alastrou, posteriormente, um pouco por todo o mundo. No final do século XX, entrámos numa nova era que nos leva para além da própria modernidade. Conceitos tais como "sociedade da informação" ou "sociedade de consumo" referem-se a este novo sistema social que encerra um ciclo e que muitos denominam de "pós-modernidade", "pós-modernismo" ou "sociedade pós-

industrial". Giddens ajuíza que vivemos numa época caraterizada pela desorientação, pela sensação de que não compreendemos plenamente os eventos sociais e que perdemos o controlo. A modernidade transformou as relações sociais e também a perceção dos indivíduos e das coletividades sobre a segurança e a confiança, e ainda sobre os perigos e riscos do viver. Mas mais do que inventar novos termos para interpretar a desorientação da realidade atual, é necessário olhar para a natureza da própria modernidade, que muitas vezes foi insuficientemente abrangida pelas Ciências Sociais:

> Em vez de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes. Além da modernidade, devo argumentar, podemos perceber os contornos de uma ordem nova e diferente, que é "pós-moderna"; mas isto é bem diferente do que é atualmente chamado por muitos de "pós-modernidade". (*Ibid*.: 12-13)

Giddens faz uma interpretação "descontinuísta" do desenvolvimento social moderno. As instituições sociais modernas são, sob alguns aspetos, únicas e diferentes de todos os tipos de ordem tradicional. Pese embora existam continuidades entre o tradicional e o moderno, as transformações envolvidas na modernidade são muito mais profundas que a maioria das mudanças ocorridas em períodos anteriores. A globalização impõe transformações universalizantes que reconfiguram a tradição, o seu abandono ou a sua fragmentação. A modernidade reincorpora a tradição, reinventa-a, e, neste sentido, também expressa continuidade. Grande parte dos valores relacionados com a tradição permanece e reproduz-se no âmbito da comunidade local. O local encontra-se de tal forma conectado ao global que o influencia e é influenciado por este. A tradição vivenciada no *locus* do quotidiano, num espaço específico, é reconfigurada pela experiência do indivíduo vivida no tempo e espaço global. Por outro lado, o local também problematiza o global: as ações quotidianas de um indivíduo são muitas vezes influenciadas por acontecimentos ou organismos distantes e têm repercussões a nível global.

Na verdade, as primeiras instituições da modernidade não podiam desabonar a tradição preexistente e, em vários aspetos, dependiam delas. Porém, segundo Giddens, a modernidade teve que romper com a tradição genuína, ou seja, com aqueles valores radicalmente vinculados ao passado pré-moderno. É neste sentido que a modernidade expressa descontinuidade, isto é, uma rutura entre aquilo que se apresenta como "novo" e o que persiste como herança do "velho". A descontinuidade é, por conseguinte, caraterizada pelo ritmo e pelo escopo da mudança que a era da modernidade põe em movimento, e pela natureza das instituições

modernas. Neste sentido, a modernidade surge como fratura com a ideia de comunidade, una e coesa, e passagem à ideia de sociedade, dividida entre interesses conflituantes, classes e grupos diversificados. As tradições da cultura popular estão portanto instaladas na mudança; não podem ser todas preservadas nem podemos impedir que se mutem. Só permitindo essa mutação é que podemos alcançar o progresso, já que a civilização apenas evolui com contactos culturais e sociais. Conforme escreveu o antropólogo Manuel Mandianes, "as tradições são seres vivos, dinâmicos, como a cultura; nascem, crescem e fenecem. Às vezes transformam-se e perpetuam-se a si mesmas" (2001: 43).

A cisão entre tradição e evolução também é refutada por Augusto Santos Silva, segundo o qual "a tradição não pode ser contraposta à mudança como a inércia ao movimento, a resistência à ação, ou o passado ao futuro" (2000: 11). À semelhança de Giddens, o sociólogo e político português avaliza que a tradição representa uma continuidade do passado, uma transmissão ao longo do tempo, um elo entre gerações e que a sua dinâmica favorece a reprodução social. Acrescenta que, do ponto de vista antropológico, a tradição pode ser interpretada como uma referência cultural para "entender e controlar simbolicamente os tempos":

> Os actores confrontam-se com o entrelaçamento de tempos diferentes: o tempo longo das estruturas históricas; o tempo da conjuntura; o tempo curto do acontecimento (F. Braudel, 1977). Estes tempos não se "sucedem" nem "alternam" – estão mesclados, no nosso quotidiano; poder-se-ia, até, sugerir que o quotidiano é o modo como, numa dada conjuntura, a longa duração permeia o tempo curto. (Silva, 2000: 12)

As tradições substantivas (símbolos, proposições, operadores, gestos, atos...) transmitem-se e atualizam-se entre gerações, tempos e lugares; são referências sociais "trans-locais" e "trans-temporais" que constituem conjuntos de conhecimentos, sentimentos e valores, sistemas de princípios de construção e aplicação de conhecimentos, sentimentos e valores, que vão sendo adquiridos, experimentados, selecionados e avaliados, consolidados ao longo das sociedades. São obras culturais que "armazenam e fixam experiências, vivências e saberes" (*Ibid*.: 14). As tradições não determinam "consciências coletivas" uniformes e a sua utilização não é necessariamente passiva. O processo de aquisição, enriquecimento, adaptação, aplicação, dissolução, etc., de tradições é um processo dinâmico, conjuntural, estruturante, ativo e estratégico como a maioria dos outros processos sociais. Augusto Santos Silva apela a uma "interpretação analítica não tradicionalista da tradição", ou seja, uma interpretação que, não desprezando a vinculação histórica da tradição ao passado, destaque a pluralidade, a conflitualidade das tradições e a natureza dinâmica, sinuosa, feita de aquisições, acumulações,

renovações e dissoluções do curso das tradições. O passado é aquilo que nós próprios, no presente, e em função da antecipação de certos futuros prováveis ou previsíveis, vamos construindo: "A memória social, vinda de trás, é elaborada agora" (*Ibid.*: 15). Esta memória social, como componente importante da identidade, partilha com ela a mesma natureza dinâmica. A memória não é o passado, mas a recriação e a projeção contemporânea do passado, isto é, uma construção social que deve parte essencial das suas caraterísticas ao contexto e ao quadro social em que é feita e atualizada. Mas a memória não é só recriação presente; é também herança incorporada:

> (…) um conjunto de disposições e operadores, sentimentos e saberes, valores, atitudes e procedimentos, rotinas e cosmovisões, que se foi como que sedimentando na espessura histórica, lançando raízes na consciência prática dos actores e tornando-se património colectivo de famílias, comunidades, grupos, nações. (Silva, 2010: 299)

Em ambos os casos, a memória serve para ler e interpretar melhor o mundo, e para saber descobrir por detrás das suas perturbações a continuidade indutora de segurança e confiança: " (…) ao contrário do que postulam as teorias ingénuas da modernização, a tradição é tantas vezes o recurso que permite apreender, aceitar e adoptar/adaptar a mudança – dar-lhe sentido e usá-la como oportunidade" (*Ibid.*). Daí que o autor seja perentório em afirmar que a mudança social apenas se entende como uma renovação de tradições.

A questão da memória social evocada por Augusto Santos Silva foi precisamente o cerne da investigação do sociólogo Maurice Halbwachs (1950), que analisou minuciosamente os conceitos de memória individual, memória coletiva e memória histórica, argumentando que o discurso da memória alcança todo o seu significado no mundo globalizado atual. A questão central na obra de Halbwachs consiste na afirmação de que a memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva, uma vez que todas as lembranças são constituídas no interior de um grupo. A origem das várias ideias, reflexões, sentimentos, paixões que atribuímos a nós próprios é, na verdade, inspirada pelo grupo. A memória individual refere-se portanto a um ponto de vista sobre a memória coletiva, olhar este que deve sempre ser analisado considerando-se o lugar ocupado pelo sujeito no interior do grupo e das relações mantidas com outros meios. A memória coletiva visa essencialmente preservar a tradição e a estabilidade, cimentar a coesão das sociedades e, no limite, promover a legitimação do poder político. Neutralizando as contradições históricas e os conflitos sociais, ela seleciona no passado o que é considerado importante para o indivíduo ou para a coletividade, organizando e orientando esse material segundo um sistema de valores inquestionáveis. Inscreve-se na continuidade e deve ser vista

sempre no plural, daí que seja preferível falar em memórias coletivas. É precisamente porque a memória de um indivíduo ou de um país está na base da formulação de uma identidade que a continuidade é vista como caraterística marcante. Relembremos, a este respeito, que a memória coletiva em Portugal continua a produzir discursos sobre a mitificação da identidade nacional.

A memória coletiva não pode ser confundida com a história, embora a expressão contenha dois termos aparentemente opostos em alguns aspetos. Mas para perceber em que sentido a história se opõe à memória, Halbwacks arbitra que é preciso atender à conceção de história por ele empregada: "A história pode ser representada como a memória universal do género humano. Mas não há memória universal. Toda a memória colectiva tem como suporte um grupo limitado no espaço e no tempo" (1950: 57). O teórico argumenta que a história não é apenas o passado; ao lado da história escrita, há sempre uma história viva que se perpetua ou se renova através do tempo. Os costumes modernos escondem muitas vezes marcas de um passado ainda bem presente. O mesmo se passa com as gerações mais velhas que vão deixando inevitavelmente as suas marcas nas gerações seguintes. A memória apoia-se sobre o "passado vivido", o qual permite a constituição de uma narrativa sobre o passado do sujeito de forma viva e natural, mais do que sobre o passado apreendido pela história escrita. Esta memória mais não é senão repetição. Recordemos Maffesoli (1992) que evoca, a este respeito, o tribalismo como causa e efeito de uma conceção cíclica do tempo, a qual se opõe a uma visão linear e finalizada da história. As diversas celebrações, a constituição de pequenas tribos, o ressurgimento da etnicidade, a repetição, o rito e o ciclo consolidam o sentimento de história viva.

Finalmente, a memória histórica é compreendida, segundo Halbwachs, como a sucessão de acontecimentos marcantes na história de um país. Edgar Morin dedica também um capítulo da sua obra *As Grandes Questões do Nosso Tempo* ao tema da memória histórica que, nas suas palavras, sofre inevitavelmente de degradação e é "lacunar, incorrecta, enganadora" (1981: 115). Considerando os acontecimentos mais marcantes do século XX, como as duas Guerras Mundiais, o sociólogo afirma que devemos lutar contra o esquecimento, pois a perda de memória "torna-nos imbecis", sendo essa "imbecilidade *contemporânea*" própria do século XX, "deste tempo fixo no presente, que esquece o passado e receia o futuro" (*Ibid.*). O autor apela à luta contra a "desmemorização" (esquecimento deliberado, por oposição ao esquecimento acidental) e contra a "memória imobilizada", assim como à regeneração constante da memória para recordar o passado na perceção do presente:

> É o contributo da compensação do passado necessária à compreensão do presente. Ora, devemos regenerar constantemente a memória. A regeneração da memória parte justamente das necessidades vivas do presente. A regeneração da memória não reside apenas na rememoração histórica. Reside também na reiluminação do passado no e pela experiência do passado. Reside no circuito ininterrupto de trocas passado/ presente. (Morin, 1981: 116)

Se o esquecimento sugere obscurecimento casual do passado ou representa mesmo uma condição *sine qua non* da memória (é preciso esquecer para recordar), a desmemória implica um apagamento voluntário da lembrança, um desconhecimento, um desinteresse por factos vividos, compensados, paradoxalmente, por uma verdadeira obsessão pelo passado. Nunca como agora a memória foi um tema tão admiravelmente social. E não se trata apenas da lembrança social que mantém o dever de memória e de justiça. A questão prende-se também com a recuperação de memórias culturais, com a busca das raízes e das tradições, com o enorme sucesso das biografias, com os filmes e romances de temática histórica, que parecem procurar uma identidade (recuperada ou fabricada), ao mesmo tempo que promovem gigantescas operações de desmemória. O presente, ameaçado pelo desgaste da aceleração, converte-se em matéria da memória, a qual surge como construção ativa do passado.

Ainda que Edgar Morin aborde a questão da memória num contexto mais histórico que sociológico, a sua interpretação pode ser ajustada à questão inicial deste capítulo, isto é, à visão de Augusto Santos Silva que evoca a necessária renovação das tradições no presente. Senão vejamos a conclusão de Morin:

> Porque a história do passado transforma-se no futuro, e do futuro não se extrairá novos dados para a memória histórica, não só se tornará esquecido do que quiser esquecer, como também proporcionará novas perspectivas e novos ângulos de observação para considerar o passado. (*Ibid.*: 117)

Esta questão é também o cerne do nosso estudo: o dever de defender, de repensar e de reinventar um património cultural, procurando no passado as marcas do futuro; porque, como afirma Morin, "o futuro caminha para o passado".

1.4. Cultura erudita e cultura popular: oposição ou conciliação?

No contexto contemporâneo, qualquer olhar sobre a cultura deve atentar na passagem da cultura à diversidade cultural, da unicidade à pluralidade e da hierarquia à coexistência dos gostos e normas estéticas na sua diversidade. Se outrora a cultura se circunscrevia ao universo da "grande cultura", que lhe conferia legitimidade, hoje em dia a mesma entrou definitivamente na pluralidade dos mundos. De acordo com o sociólogo francês Bernard Lahire, a noção de

cultura legítima dominante provém essencialmente de uma "sociologia da crença e da dominação", ou seja, só é admissível se um indivíduo, grupo ou comunidade acreditar na importância e, muitas vezes, na superioridade de determinadas atividades ou bens culturais em relação a outros (2004: 39). Aquilo que o autor designa por "a cultura dos indivíduos", somada à afirmação e à legitimação individuais dos gostos culturais, subverte a cómoda hierarquia entre "grande cultura" e "subcultura", ou simples divertimento. Consequentemente, impera a necessidade, no presente, de conceber a cultura como a conciliação entre diversidade e subjetividade, reconhecimento da pluralidade cultural e das singularidades individuais, por um lado, mas também como uma realidade bem distinta do conceito de mero divertimento, por outro.

Evocar a questão da cultura dos grupos dominados comparativamente com a cultura dos grupos dominantes é abordar inevitavelmente a coexistência, na nossa sociedade contemporânea, de dois tipos de cultura: a cultura cultivada e a cultura popular. A cultura nacional identifica-se, geralmente, com a cultura dominante de uma classe social, económica e politicamente superior, mas demograficamente minoritária. Edgar Morin assevera que a cultura cultivada sempre foi ao mesmo tempo essencial e secundária na história das nossas sociedades: essencial porque se trata de uma cultura de referência, uma cultura elitista que se ensinava aos filhos das classes dominantes, e secundária na medida em que é suplantada, na hierarquia cultural, pela cultura religiosa ou nacional (1975: 103-104). A cultura erudita opõe-se à cultura popular, considerada como inferior, ainda que numericamente superior, por não ter a mesma qualidade de representação económica e política. Também se consideram subculturas – sem o sentido de inferioridade – as culturas regionais ou locais, como parte da cultura nacional, ideia que supõe a existência de um centro como ponto de partida. O sociólogo alemão Herbert Marcuse denunciou o fosso existente entre a civilização material e a cultura intelectual, e entre a liberdade e a necessidade. A cultura sempre foi o privilégio de uma minoria, uma questão de riqueza, de tempo e de sorte. Para as massas populares mais desfavorecidas, "os valores superiores" nunca passaram de palavras ocas ou de meras ilusões, já que no melhor dos casos nunca passavam de esperanças ou aspirações frustradas (Marcuse, 1970: 317). Esta cultura superior ainda existe mas encontra-se cada vez mais acessível a todos.

O velho debate sobre cultura erudita e cultura popular tem sido, desde há muito, objeto de estudo predileto de vários investigadores da teoria da cultura, que se debruçaram sobre a

questão da dicotomia entre uma cultura mais elitista e uma cultura "do povo". As abordagens culturalistas da história entenderam a cultura como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo. Estabeleceram uma separação entre a "grande" e a "pequena" tradição, isto é, entre a cultura cultivada (saberes clássicos) e a cultura popular (saberes do povo), contrapostas, mais tarde, num modelo simétrico em que a cultura de massas tomaria o lugar da pequena tradição. Segundo Maria de Lourdes Santos (1988), as transformações que acompanharam a criação e o desenvolvimento do Estado moderno aparecem com frequência interpretadas segundo paradigmas dualistas excessivamente redutores que distinguem vários sistemas de oposição: ao nível do espaço (rural/ urbano); ao nível do tempo (tempo de ócio/ tempo de trabalho); ao nível das culturas (cultura cultivada/ cultura popular). Esta conceção hierárquica e compartimentada da cultura refletiu-se nas abordagens das várias disciplinas de que esta é objeto, levando à compartimentação disciplinar na área da sociologia, ou seja, à separação entre uma Sociologia da Cultura (estudo das obras e da produção cultural nobre, no domínio do *saber constituído*), uma Sociologia da Vida Quotidiana (estudo das práticas culturais focadas na pequena tradição, no domínio da *experiência existencial*) e uma Sociologia da Comunicação (estudo das manifestações da "cultura de massas"). Após a rutura entre a grande e a pequena tradição, algumas teses defenderam que a cultura popular sobreviveu, mas adulterada, enquanto outras sustentaram que a cultura popular não ficou confinada a esta conceção de cultura pré-industrial, mas que se alargou e se atualizou. Hoje em dia, a cultura tanto representa a cultura cultivada como a cultura popular. A autora garante que essas designações tendem a resistir como noções "a-históricas", reproduzindo-se para além do tempo como "dois corpos de saber míticos": um dos "clássicos" e outro do "povo" (Santos, 1988: 689).

Fazendo uma breve retrospetiva da evolução cultural, podemos balizar o século XVI como referência temporal para assinalar o momento a partir do qual se reconhece que a distinção entre grupos sociais se reflete também, de forma nítida, em termos de gostos e consumos culturais. Se a distinção não havia sido visível nos séculos anteriores, é nessa época que a maioria dos historiadores atuais estabelece uma cisão entre "cultura erudita" e "cultura popular", como salienta Augusto Santos Silva:

> Os historiadores parecem de acordo em situar na segunda metade do século XVI a ruptura com as relações de troca e fecundação recíproca entre elementos de cultura erudita e de cultura popular, que haviam influenciado a cultura medieval e pós-medieval europeia. Um par de movimentos concretiza a ruptura: "uma distinção cada vez mais rígida" entre os dois

> universos culturais; "a doutrinação de sentido único das classes populares". (Silva, 1994: 101-102)

A cultura erudita refere-se a uma cultura produzida por uma minoria de intelectuais das mais diversas especialidades, geralmente saídos dos segmentos superiores da classe média e da classe alta. Está ligada à elite, ou seja, está subordinada ao capital pelo facto de este fator viabilizar essa cultura. A cultura cultivada exige estudo e pesquisa para se obter o conhecimento, daí que não seja acessível a uma maioria, mas sim a uma classe social que, por sua vez, possua condições para investir nesses aspetos e adquirir conhecimento. Quanto à cultura popular, surge do próprio povo e emerge das classes inferiores, como veremos mais à frente.

Atualmente ultrapassadas, estas teorias unidirecionais – "de cima para baixo" ou "de baixo para cima" – conheceram um franco sucesso nos séculos XVII-XVIII e XVIII-XIX. A primeira conceção determinava que a cultura descia da qualidade para o vulgo (movimento descendente), ao passo que a segunda estabelecia que era do povo que brotava a criatividade (movimento ascendente). Todavia, nos finais do século XVIII, assiste-se a um surto de primitivismo cultural; o mito do bom selvagem, veiculado entre outros pelo filósofo e teórico Jean-Jacques Rousseau, incorpora então valores de autenticidade e aspirações de emancipação de grupos sociais descontentes, que se projetavam nas qualidades utopicamente atribuídas ao estado selvagem: *liberdade* perante a inexistência da autoridade política e religiosa; *igualdade* perante a inexistência da propriedade privada; *fraternidade* perante a inexistência de privilégios.

A cultura popular, divulgada pelo romantismo, ocupa no imaginário da burguesia oitocentista as memórias de uma sociedade que estava a desaparecer. Neste imaginário, aparece retratada uma cultura feita por camponeses, símbolo de um povo idealizado, puro e feliz na sua ignorância. A imagem do "povo", ator desta cultura, identifica-se aos olhos dos românticos com o espírito nacional. Os seus usos, costumes, romances, cantares dão origem a um conceito novo de "folclore", expressão deste saber ancestral preservado pelo povo. Em diferentes datas e em diversos países, o movimento romântico vai projetando, num passado medievo e idealizado, a rejeição das regras e do racionalismo da civilização das Luzes com que se identificava uma sociedade cortesanesca. À artificialidade de uma cultura de corte, os românticos contrapõem o culto da espontaneidade e do sentimento de uma cultura popular anterior ao processo repressivo da centralização e do poder – cultura por eles recriada e reconhecida como expressão de um povo simples e ingénuo –, que era frequentemente assimilado ao bom selvagem. Essa campanha

de restauração da cultura popular iniciada pelos românticos marca o início da valorização e da mitificação de uma cultura digna de interesse, pura e homogénea, embora as oscilações na sua conotação tenham sido constantes.

O conceito de cultura popular é contudo recente; está intimamente associado ao processo de urbanização que ocorre a partir do século XVIII e ao despertar de uma outra forma de cultura – a cultura de massas. No século XX, a cultura popular tornou-se um tema familiar da sociologia e definiu também a matéria central dos *Cultural Studies*, disciplina académica fundada por Raymond Williams com o objetivo de substituir o Inglês académico. No âmbito dos *Cultural Studies*, as décadas de 1920 e 1930 foram decisivas para o estudo e a avaliação da cultura popular. O advento do cinema e da rádio, a produção e o consumo de massa, a ascensão do fascismo e o amadurecimento das democracias liberais em certos países ocidentais contribuíram para definir os rumos dos debates sobre a cultura de massa. A consideração sobre a pertinência de analisar práticas que tinham sido vistas fora da esfera da cultura inspirou a geração que desenvolveu os Estudos Culturais, principalmente, a partir dos anos 60. Williams era um crítico literário, mas as suas simpatias igualitárias forçaram-no a rebelar-se contra a tradição elitista da escola literária. Ao lado da cultura de elite das classes superiores, dizia ele, sempre existiu outra, em nada inferior: uma cultura do povo, através da qual esse último exprime a sua solidariedade face à opressão, a sua identidade social e o seu sentido de pertença. O anti-elitismo de Williams fez com que a cultura popular alcançasse legitimidade, transformando-se num lugar de atividade crítica e de intervenção, e estendendo-se à descrição das formas de arte popular e entretenimento na contemporaneidade. Os Estudos Culturais construíram, portanto, uma tendência importante da crítica cultural que questiona o estabelecimento de hierarquias entre formas e práticas culturais, estabelecidas a partir de oposições como cultura alta/baixa, superior/inferior, entre outras adjetivações antagónicas.

Nos anos 60, Thompson cria, em Warwick, um centro de investigação em história social, onde desenvolve estudos sobre os costumes e as culturas populares inglesas desde o século XVIII. Estes trabalhos visam perceber as potenciais contradições da cultura popular, feita de referência à autoridade e de resistência, como invocam Mattelart e Neveu:

> Trata-se sempre de entender a sociedade de baixo, de observar o quotidiano dos meios populares. Os *Cultural Studies* nascem de uma rejeição do legitimismo, das hierarquias académicas dos objetos nobres e ignóbeis. Fixam-se na banalidade aparente da publicidade, dos programas de entretenimento, das modas relativas ao vestuário. A análise do mundo popular incide ela própria infinitamente menos nas figuras heróicas dos dirigentes que na

> sociabilidade quotidiana dos grupos, no pormenor dos cenários, nas práticas e nos costumes. (Mattelart; Neveu, 2008: 36)

Como resultado desta ampliação académica, o conceito começou a perder a sua especificidade. Qualquer atividade ou artefacto são considerados culturais, uma vez que são produtos formadores de identidade e interação social.

Parafraseando Maria de Lourdes Santos (1988), podemos dizer que a visão de cima para baixo é contrária ao processo histórico que leva ao surgimento de uma cultura. A autora ajuíza que hoje em dia "a *grande cultura*, *cultura cultivada* ou *cultura dominante*, parece ter deixado de ser, mesmo ao nível do senso comum, expressão da cultura enquanto singular totalizante" (Santos, 1988: 689). Nos meios de comunicação de massas atuais, a cultura refere-se indiscriminadamente à cultura cultivada como à cultura popular, tendo deixado de existir uma qualquer cisão entre as duas. A cultura passou a ser pensada como um processo híbrido, no qual existe um entrelaçamento de elementos culturais, onde o hegemónico se alimenta do popular e os contextos populares, por sua vez, identificam nessa mesma instância, desejos e aspirações que em parte se localizam no consumo massivo.

Podemos concluir portanto que, mais do que falar em oposição entre dois tipos de culturas, é possível na sociedade contemporânea abordar a questão cultural do ponto de vista de uma possível (re)conciliação da cultura erudita e da cultura popular, isto é, se alguma vez existiu uma separação real entre ambas as culturas. Neste sentido, a conciliação poderá derivar de um ajustamento ou de uma interdependência efetiva entre as culturas. No mundo globalizado de hoje, é de facto muitas vezes difícil separar as culturas, cada vez mais homogeneizadas e entrelaçadas devida ao fenómeno da cultura de massa, como veremos mais à frente.

1.5. Hierarquias culturais: subordinação e resistência das culturas

Num qualquer espaço social, existe sempre uma hierarquia cultural. Logo, a dominação é sempre o resultado de uma relação social de poder desigual, onde se percebe claramente a existência de um lado que comanda e outro que obedece, sendo este processo motivado por uma multiplicidade de interesses, nas suas mais variadas formas. A cultura surge, neste âmbito, como um dos campos sociais mais atravessados por desigualdades profundas, mas onde, contraditoriamente, estas desigualdades tendem a ser mais aceites e legitimadas: "o poder legitima-se com a legitimação parcial e controlada dos focos da sua própria deslegitimação"

(Silva, 2010: 288). Segundo Augusto Santos Silva, a primeira e mais importante contribuição que a teoria do poder deve à análise é a afirmação da existência e importância do poder simbólico, que Bourdieu (1989) carateriza como o poder de ação sobre o mundo (*Ibid.*: 282-283). O poder simbólico, impercetível e invisível, é uma forma transfigurada e legitimada das outras formas de poder, tornada possível pela conivência daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem. As relações de domínio passam também pelas dimensões simbólicas da interação e da estrutura social, sendo que o poder simbólico incide sobre as atitudes e as orientações de ação, sobre os valores e as maneiras de ser, de pensar e agir, e intervêm nas situações sociais por via dos sujeitos que nelas participam.

Ainda de acordo com Augusto Santos Silva, o poder cultural exerce-se sob diversas formas e em diferentes lugares, mas não necessariamente numa direção única, como imposição vertical sobre sujeitos passivos; é um jogo de estratégia. Não se pratica apenas como negação nem se reduz a qualquer forma de instância central única, atuando antes, pelo contrário, como uma rede de múltiplas relações e efetivando-se a uma escala micro de instituições, tecnologias e disciplinas:

> Ora, o poder simbólico é uma forma particularmente evidente desta dominação que se faz, não pela interdição e o castigo, mas sim pela integração e a *fabricação* do outro, e que se inscreve na interacção quotidiana, na destreza dos corpos, nos gestos repetidos da vida de todos os dias, nas atitudes mais banais e menos racionalizadas. (Silva, 2010: 283)

A forma mais intensa do poder é a hegemonia, que atua sobre os símbolos e as significações, sobre os modos e as orientações dos atores. Neste sentido, a hegemonia é, nas palavras de Silva, um ponto de encontro entre a cultura, a ideologia e a política.

Segundo Max Weber (2004), a dominação, no sentido muito geral de poder e sem referência a algum conteúdo concreto, é um dos elementos mais importantes da ação social, pois age como regulador de ações, formula e organiza a ordem social. Diferente da noção de poder, a dominação representa a possibilidade de impor ao comportamento de terceiros a vontade própria e, por conseguinte, depende das duas partes: daquela que domina e daquela que se deixa dominar, sendo que aqueles que obedecem reconhecem as ordens que lhes são dadas. De acordo com o sociólogo alemão, a dominação pode apresentar-se nas mais diversas formas: dominação legal (qualquer direito pode ser criado e modificado através de um estatuto sancionado corretamente), dominação tradicional (a autoridade é, pura e simplesmente, suportada pela existência de uma fidelidade tradicional), e dominação carismática (onde a autoridade é

suportada graças a uma devoção afetiva por parte dos dominados). Se na dominação burocrática, que representa a forma mais pura da dominação legal, as normas de obediência ao poder são racionalmente criadas e estatuídas, na dominação patriarcal (forma mais pura da dominação tradicional), ao contrário, fundamentam-se na tradição, ou seja, "na crença na inviolabilidade daquilo que foi assim desde sempre" (Weber, 2004: 234). Na dominação tradicional – a forma mais antiga de dominação –, existe uma clara relação de fidelidade para com a tradição, que é vista como sagrada. Neste sentido, não se obedece a estatutos ou lei, mas à autoridade que, por ter sido estabelecida pela tradição, é vista como digna de respeito. Weber observa que o poder racional ou legal cria nas suas manifestações de legitimidade a noção de competência, o poder tradicional concebe a noção de privilégio e o carismático confere legitimidade ao "chefe", na medida dos seus atributos carismáticos pessoais. No entanto, a dominação não é para Weber algo pré-determinado, sendo que quem predomina hoje poderá ser dominado amanhã.

Ora, segundo Hannah Arendt que, na sua obra *La crise de la culture*, aborda o tema da autoridade na sociedade contemporânea, o mundo moderno, não sendo estruturado nem pela autoridade, nem pela tradição, tornou-se o lugar de uma crise universal e radical da autoridade (1972: 250). Ainda que aplicada à área da educação na obra de Arendt, a questão não deixa de ter interesse neste estudo, não só pela abordagem teórica que tece, mas também pela sua aplicabilidade no âmbito da interpretação da cultura aqui realizada. Uma vez que a autoridade assenta sempre num princípio de obediência, é muitas vezes confundida com uma forma de violência ou de poder. No entanto, ela deve excluir o uso de meios exteriores de coerção, pois onde é usada a força, falha sempre a autoridade. Segundo Arendt, a autoridade representa, de um ponto de vista histórico, a fase final de uma evolução que, durante séculos, aniquilou a religião e a tradição. A modernização das relações entre os indivíduos estabeleceu dinâmicas de igualdade e de identidades partilhadas[6] e, por conseguinte, dessacralizou qualquer tipo de autoridade. A crise da autoridade na edução está, portanto, estreitamente ligada à crise na tradição, isto é, à crise das nossas atitudes para com tudo aquilo que se refere ao passado.

No mundo moderno, o encontro das culturas não ocorre apenas entre sociedades globais, mas dá-se também entre grupos sociais pertencentes a uma mesma sociedade complexa. Sendo estes grupos hierarquizados entre si, damo-nos conta de que as hierarquias sociais determinam as

[6] No estudo de Arendt este processo aplica-se às relações professor/aluno e educador/educando.

hierarquias culturais, o que não significa que a cultura do grupo dominante determine o caráter das culturas dos grupos socialmente dominados. As culturas das classes populares não são desprovidas nem de autonomia nem de capacidade de resistência. É o que iremos tentar demonstrar nas próximas páginas, apoiando-nos em vários autores que se debruçaram sobre a questão.

Stuart Hall e Richard Hoggart evocaram o conceito de classes sociais, denunciando as desigualdades existentes entre elas e questionando o significado e a efetiva existência da luta de classes. Stuart Hall (2007) defende que se os termos "classe" e "popular" estão indiscutivelmente ligados, a verdade é que não são intercambiáveis, pois não existe uma relação unívoca entre uma classe e uma forma ou prática cultural específica. O termo "popular" remete, neste sentido, para esta aliança de classes e de forças que constituem as "classes populares" (Hall, 2007: 77). Na sua interpretação da noção de "popular", o teórico desmarca-se de uma definição comercial, demasiado redutora, que manipula e desvaloriza a cultura do povo, o qual está longe de ser constituído de "idiotas culturais" ou de consumidores passivos. Propõe uma definição de índole mais antropológica, a qual interpreta a cultura popular à luz dos modos de vida do povo (cultura, hábitos, folclore…). No entanto, embora mais aceitável, Hall acusa essa definição de ser demasiado descritiva na distinção que efetua entre cultura dominante e cultura de "periferia", e de não ter em conta as alterações estruturais que se vão operando ao longo do tempo, assim como as influências que as formas dominantes e as formas populares vão exercendo umas nas outras. Assim sendo, Hall avança com uma terceira definição, na sua opinião mais apropriada: esta assenta numa conceção da cultura que se polariza em torno da dialética cultural e que considera o domínio das formas e das atividades culturais como um campo em permanente evolução (*Ibid.*: 75). O essencial são as relações que definem a "cultura popular" numa tensão contínua com a cultura dominante. O mesmo é dizer que esta definição dá um lugar central às relações de força cambiantes e desiguais que definem o campo da cultura, isto é, à questão da luta cultural e das suas numerosas formas. O seu principal foco de atenção é a relação entre a cultura e as questões da hegemonia. Quase todas as formas culturais são, nas palavras do teórico, contraditórias, sendo constituídas por elementos antagónicos e instáveis. Nem o lugar nem a posição de uma forma cultural estão terminantemente definidos ou fixados.

De acordo com Stuart Hall, não existe nenhuma cultura popular autêntica e autónoma que escape ao campo de forças das relações de poder e de dominação culturais. O perigo consiste

mesmo em considerar as formas culturais como um todo coerente, quando na verdade são profundamente contraditórias. Nem são puramente autênticas, nem puramente corrompidas: mesmo se a dominação tem efeitos reais, estas formas impostas não são, de maneira alguma, completamente soberanas. Pelo contrário, "a cultura dominante trava uma luta contínua e necessariamente desigual para desorganizar e reorganizar a cultura popular, para reduzir e confinar as suas definições e as suas formas a um vasto leque de formas dominantes" (*Ibid.*: 73). É esta, precisamente, a essência da dialética da luta cultural, semeada de momentos de resistência e de substituição, de momentos de aceitação, de momentos de recusa e de momentos de capitulação.

Quanto a Richard Hoggart (1970), apresenta a noção de cultura como resultado de um processo de negociação entre o novo e o velho, sendo o resultado desse processo uma colagem/síntese, com caraterísticas inovadoras, convivendo com antigos preceitos. Todo este processo traz implícito o questionamento sobre o conceito de classe social. O que significa ser operário? Até que ponto há luta de classes? Estas últimas lutam ou, pelo contrário, interagem? A luta, mais que uma questão de classe, é para Hoggart uma questão de consumo, pois é este que determina a posição social do indivíduo. De facto, a uniformização dos consumos culturais na sociedade moderna contribui para o esbatimento das fronteiras de pertença a uma classe (Hoggart, 1970: 395). O autor censura, com alguma veemência, a homogeneização cultural das sociedades de consumo, os poderes maléficos ou benéficos dos grandes meios de comunicação, a atomização e a "massificação" do público urbano, assim como a aniquilação do modo de vida tradicional das classes populares. Observa com um olhar crítico quer a tendência de se exagerarem as qualidades "maravilhosas" da cultura popular de antigamente, quer a tendência de se ampliar a sua "degradação" atual (*Ibid.*: 38). Nem compaixão, nem glorificação das classes populares: ele próprio oriundo da classe operária, Hoggart recusa as caricaturas fáceis, os juízos de valor morais ou estéticos e sugere uma atitude prudente e objetiva na abordagem e caraterização das classes populares. Isto explica a sua afirmação: "Viver no seio de um meio popular é, hoje em dia, pertencer a uma cultura difusa que não é menos limitadora e elaborada que aquela que carateriza as classes superiores" (*Ibid.*: 63). A proposta do académico britânico vai, portanto, no sentido de se conceber a cultura na sua contemporaneidade, ou seja, resultando de um processo de dominação e resistência. Este confronto entre um mundo letrado, de acordo com as normas vigentes, e um mundo à margem de tudo isso, com normas próprias, no qual o indivíduo se vê analfabeto frente à burocracia, leva Hoggart a sublinhar a valorização de um saber prático.

De facto, o indivíduo pode ser iletrado, mas serve-se de um saber prático, capacitando-o a uma leitura crítica:

> Se a maioria dos membros das classes populares não é reduzida ao estado de consumidores passivos da cultura de massa, isso se dá simplesmente porque eles estão "ausentes", porque eles vivem em um outro universo onde eles podem permanecer fiéis às suas certezas concretas, aos seus hábitos e aos seus rituais cotidianos assim como à sua linguagem costumeira feita de locuções proverbiais e ditados tradicionais. (Hoggart, 1970: 65)

De acordo com o teórico, as pessoas do povo subentendem sempre que "saber virar-se", segundo as normas tradicionais, é talvez mais difícil – ou mais importante – que "fazer uma boa carreira escolar" (*Ibid.*: 350). Esta necessidade de um "saber virar-se" representa tanto a situação de abandono como a habilidade para negociar a própria existência, o que é imposto pela exigência imperiosa de se relacionar com a nova cultura proposta pelos meios de comunicação de massa.

Também encontramos a ideia de desigualdade social denunciada por Hoggart e Hall na representação da cultura popular que propõe o antropólogo argentino Nestor Canclini (1981), cujo foco de trabalho é a pós-modernidade e a cultura a partir do ponto de vista latino-americano. São três as hipóteses que o autor avança para tentar definir a cultura popular: esta pode ser uma manifestação espontânea do povo, a sua memória convertida em mercadoria ou ainda um espetáculo exótico de uma situação em atraso que a indústria tem vindo a reduzir a uma simples curiosidade turística. A cultura popular pode ser vista, portanto, como uma prática simultaneamente económica e simbólica, uma produção da classe subalterna contrária ao culto – marcado pelo moderno e pelo hegemónico – e um elemento de reflexão sobre a realidade e a identidade social. O autor defende a ideia que o popular não é monopólio dos setores populares. Na sua perspetiva, a ideia de "popular" é uma invenção da desigualdade, pois dividir a cultura em erudita e popular é permitir a abertura de uma brecha para a hierarquização e a consequente primazia de uma forma em detrimento da outra:

> As culturas populares (mais do que *a* cultura popular) caraterizam-se por uma apropriação desigual do capital económico e cultural de uma nação ou etnia por parte dos seus setores subalternes, e pela compreensão, reprodução e transformação, real e simbólica, das condições gerais e próprias de trabalho e de vida. (Canclini, 1981: 47)

Existe uma hierarquia entre os capitais culturais: a arte vale mais do que o artesanato e a cultura escrita mais do que a transmitida oralmente. Este conceito propõe uma nova forma de pensar o popular, diferente daquela que havia sido alimentada por uma visão romântica, onde a cultura

do povo era interpretada como essência, como fonte de nacionalismo e como forma de identificar a raiz cultural de uma nação por meio das suas práticas culturais. Segundo Canclini, essa visão não integra as dimensões conflituais em que estão historicamente inseridos os contextos populares. Esse conflito está marcado pela desigualdade de acesso a bens sociais e pela desigualdade frente à cultura hegemónica.

Contrariando, precisamente, o processo de hegemonia, produzido por Gramsci (1978) no âmbito dos *Cultural Studies*, segundo o qual as ideias dominantes são as ideias da classe dominante, John Storey (2003b) avaliza que a globalização é um processo complexo que produz efeitos contraditórios nas relações entre cultura e poder. A cultura popular não é nem uma genuína cultura subordinada, nem uma cultura imposta pelas indústrias culturais; é antes um compromisso equilibrado entre as duas, uma mistura contraditória de forças "de cima" e "de baixo", ambas comerciais e autênticas, definidas pela resistência e pela incorporação. Sobre o mesmo assunto, Ien Ang afirma que a relação entre o hegemónico e o popular não se pode conceber em termos de exterioridade mútua; a hegemonia encontra-se mesmo na textura do popular:

> Se celebramos na euforia a vitalidade da cultura popular e a do público, se nos desviamos da questão da hegemonia, é porque acabámos por ver o "popular" como uma entidade positiva, autónoma, um lugar de independência, de força e de criatividade audaciosas, um espaço feliz onde cada um poderia escapar e resistir aos apelos da hegemonia. (Ang, 2008: 265)

Seria falso, por conseguinte, afirmar que toda a ação social apresenta uma estrutura que implica dominação; no entanto, na maioria das suas formas, a dominação desempenha um papel considerável, mesmo naquelas em que não se supõe à primeira vista. Segundo Marx e Weber, a classe da cultura dominante é sempre a cultura dominante. Porém, não se trata de evocar uma suposta superioridade de umas culturas em relação a outras, nem de estabelecer uma oposição entre cultura dominante e cultura dominada. A verdade é que, na sociedade, existem inevitavelmente relações de dominação e de subordinação de certos grupos sociais. Daí que uma cultura dominada não seja necessariamente uma cultura alienada ou totalmente dependente, sendo antes uma cultura que, na sua evolução, carrega as marcas da cultura dominante, mas com sinais de resistência. É o que nos explica Rabot no seu artigo intitulado "Culture et conflit I. La culture comme vecteur d'unité et de pluralité"[7]:

[7] Rabot, Jean-Martin (2013). "Culture et conflit I. La culture comme vecteur d'unité et de pluralité", in *Rusca*, Revue on-line de l'École Doctorale de l'Université Paul Valéry ("Incertain et imaginaire"). Montpellier III, nº 4, sem paginação. (Consulta na Web)

> Pouco importa se o materialismo das classes populares apresenta conivências com a ideologia do progresso e pode incorporar-se nela. A cultura popular não se resume a uma aceitação passiva do destino. (…) A passividade, o silêncio e até o apolitismo podem ser o indício de uma resistência obstinada. Esta já não reside na oposição frontal, na base de organizações (partidos ou sindicatos), cuja vocação é de enquadrar os indivíduos, providenciando-lhes palavras de ordem e modelos de ação, mas opera-se em função de uma identificação afectiva que religa o grupo. (Rabot, 2013)

Esta resistência, à semelhança do que sucede quando nascemos, é interpretada como a luta pela vida. Como lembra Charles Feitosa, significa resistir à morte, afirmar-se como sujeito, criar e inventar o próximo instante:

> Quero sugerir agora, desde Nietzsche e Deleuze, um outro significado para a palavra resistir, que não seja mais um resistir contra algo, mas um re-insistir. Resistência como uma forma especial de enfrentar o poder, de dizer não e sim, de agir conforme a liberdade, de lidar com a morte e com os muros da política. (Feitosa, 2007: 25)

Resistir é insistir, persistir mesmo que a morte seja certa; ou como diz Boaventura de Sousa Santos (2009), é, de alguma forma, resistir ao velho como uma negação ao já estabelecido[8]. De facto, segundo Augusto Santos Silva, "a cultura é, nos termos da própria linguagem, criação, fazer *o* e *de* novo" (Silva, 2010: 285). Neste sentido, a criação partilha com o ato religioso a revelação da transcendência e da negação/renovação da realidade imediata, ou seja, a rutura, a destruição de convenções e de ordens estabelecidas, precisamente para que o novo possa brotar. Todavia, o autor avisa que resistir não chega; é preciso criar alternativas que sejam a afirmação do novo, pois a resistência sem alternativa não transforma a realidade. Mas de que maneira, então, é que a cultura se pode tornar resistência e, ao mesmo tempo, alternativa? Quando assume a sua capacidade criativa e quando se reinventa, insistindo na possibilidade de se refazer e de se tornar grito coletivo pela vida. É assim que se compreende a cultura popular: como uma dimensão da criação coletiva da resistência que possibilita alternativas. Como afirma Boaventura Sousa Santos (2001), precisamos também de alternativas às alternativas[9]. É possível perceber isso em muitas experiências populares que, de alguma forma, nos fazem repensar o campo político, económico, social, afetivo e estético.

Denys Cuche afirma que a cultura não é uma herança que se transmite "tal e qual de geração em geração", mas sim uma produção histórica, isto é, "uma construção que se inscreve na

[8] Santos, Boaventura de Sousa (2009). "Por que é que Cuba se transformou num problema difícil para a esquerda?", in *Oficina do CES*, Centro de Estudos Sociais, Coimbra, nº. 322. (Consulta na Web)
[9] Santos, Boaventura de Sousa (2001). "Seis razões para pensar", in *Lua Nova. Revista de Cultura e Política*. São Paulo, nº 54, pp. 11-42. (Consulta na Web)

história e mais precisamente na história das relações dos grupos sociais uns com os outros" (1999: 113). Uma vez que as culturas não existem independentemente das relações sociais e que são produzidas por indivíduos ou grupos que ocupam posições desiguais no campo social, económico e político, cria-se necessariamente uma hierarquia de facto entre elas, resultante da própria hierarquia social. As culturas populares são, por definição, "culturas de grupos sociais subalternos" que se constroem "numa situação de dominação" na história das relações entre os grupos sociais, assim como na relação, muitas vezes conflituosa, com outras culturas (*Ibid.*: 117). No entanto, no entender do autor, uma cultura dominante não pode impor-se total e definitivamente a uma cultura dominada.

E se todas as culturas merecem a mesma atenção e o mesmo interesse, a verdade é que não é reconhecido a todas o mesmo valor na sociedade. Embora elas se desenvolvam muitas vezes na tensão e até mesmo na violência, isto não significa que o mais forte consiga sempre impor a sua ordem cultural ao mais fraco, até porque o mais fraco, no jogo cultural, tem sempre o seu valor. Se uma cultura popular é obrigada a funcionar como cultura dominada, isto não significa que seja alienada, nem tampouco impede que seja uma "cultura inteira", baseada em valores e práticas originais que dão sentido à sua existência. Afirmar que a cultura popular é uma cultura dominada também não significa que esteja sempre em estado de subordinação; é, antes, admitir que está em contacto com outras culturas, nomeadamente com a cultura dominante:

> As culturas populares revelam-se, na análise, nem inteiramente dependentes, nem inteiramente autónomas, nem pura imitação, nem pura criação. Por isso, elas confirmam que toda cultura particular é uma reunião de elementos originais e importados, de invenções próprias e de empréstimos. (Cuche, 1999: 149)

As hierarquias sociais e as diferenciações espelham-se na cultura; não admitir essas hierarquias significa considerar as culturas independentes entre si e sem relações com os grupos sociais, o que não corresponde à realidade. O que existe são grupos sociais em situação de dominação e subordinação uns com os outros.

Denys Cuche partilha a ideia de Stuart Hall (1992), que considera o popular como um espaço de subversão e de inversão de valores. A cultura dos dominados tem uma existência própria e interdependente. A sua relação com a cultura dominante pode ser de resistência, luta ou negociação. Cuche (1999) fala em "culturas de contestação" quando os dominados reagem à imposição cultural de forma menos pacífica ou quando manipulam de forma irónica as imposições culturais. No entanto, essa dimensão mais reativa não deve nem pode por si só

definir as culturas populares, pois não se caraterizam unicamente pela resistência ou pela contestação, mas funcionam também, como sublinham Grignon e Passeron (1989), em estado de "repouso". Para estes autores, uma cultura popular é, ao mesmo tempo, cultura de aceitação e cultura de negação, o que leva a que uma mesma prática possa ser interpretada como participando de duas lógicas opostas. Não podem ser encaradas apenas como culturas de grupos dominados, sob pena de minimizar a sua relativa autonomia. Uma vez que são a soma de vários intercâmbios e empréstimos, as culturas não podem ser homogéneas nem incoerentes (Grignon; Passeron, 1989; Augé, 2001). São, sob alguns aspetos, mais marcadas pela dependência relativamente à cultura dominante, e sob outros, pelo contrário, mais independentes. Por não se encontrarem em permanente confronto com os grupos dominantes, é o esquecimento da dominação, e não a resistência à mesma, que torna possíveis, para as classes populares, atividades culturais autónomas, conforme explica Cuche:

> Grignon e Passeron concluem de tudo isto que a capacidade de alteridade cultural dos mais fracos é, sem dúvida, simbolicamente mais produtiva quando estes se encontram "a distância" dos mais fortes, escapando assim ao afrontamento. O isolamento, ainda quando seja marginalização, pode ser fonte de autonomia (relativa) e de criatividade cultural. (Cuche, 1999: 121)

Mas mais do que uma cultura de resistência à dominação, o sociólogo prefere interpretar a cultura popular como um conjunto de "maneiras de lidar" com essa dominação.

É nas práticas quotidianas que muitos académicos procuram as formas de resistência cultural. Se, em virtude da conceção de uma sociedade composta por classes dominantes e classes dominadas, a teoria marxista não consegue apreciar a noção de cultura popular a seu justo valor, autores como Certeau, Maffesoli ou Habermas concebem a cultura como algo de criativo e de independente. Michel de Certeau (1980) afirma que o território próprio da subversão do popular é, precisamente, o quotidiano. O autor define a cultura popular como a cultura "comum" das pessoas comuns, isto é, uma cultura que é fabricada no quotidiano, em atividades ao mesmo tempo triviais e cada dia renovadas, a que chama uma "cultura de consumo". É através da experiência do quotidiano que se aprende a lidar com os problemas da vida autêntica. O indivíduo repete aquilo que resulta, ao passo que esquece o que é errado; daí que também seja no dia-a-dia que surge a mudança. Essa cultura torna-se difícil de identificar pela sua clandestinidade e pela sua dispersão. Para Certeau, uma cultura popular é obrigada a funcionar, pelo menos em parte, como cultura dominada, uma vez que os indivíduos dominados têm sempre que "lidar" ou "arranjar-se" com aquilo que os dominantes lhes impõem ou recusam,

não deixando no entanto de ser uma cultura inteira, baseada em valores e práticas originais que conferem sentido à existência. O autor compara os usos da cultura popular a autênticas "artes de fazer" que se aparentam, segundo os casos, ao "*bricolage*"[10], ou seja, a práticas multiformes e combinatórias, sempre anónimas (Certeau, 1980: 98). O popular é assim espaço das táticas e da diversidade; são os remendos do dia-a-dia necessários para o agir prático. A criatividade é definida como "o ato de reutilizar e de associar materiais heterogéneos", sendo que o essencial é, precisamente, "o *ato* cultural próprio da 'colagem', a invenção de formas e de combinações, e os procedimentos que permitem multiplicar as composições" (*Ibid*.). A atenção é, portanto, focada nas práticas e nos meios de produção, mais do que nos produtos.

A par do contributo de Michel de Certeau, citemos igualmente Michel Maffesoli (1988, 1995 [1993]) e o filósofo Jürgen Habermas (1982), que também se debruçaram sobre a questão do quotidiano. De acordo com Maffesoli:

> (…) o cotidiano não é um conceito que se pode, mais ou menos, utilizar na área intelectual. É um estilo no sentido […] de algo mais abrangente, de ambiente, que é a causa e o efeito, em determinado momento, das relações sociais em seu conjunto […] De tudo o que foi dito, deve-se lembrar que o estilo pode ser considerado, *stricto sensu*, uma encarnação ou ainda a projeção concreta de todas as atitudes emocionais, maneiras de pensar e agir, em suma, de todas as relações com o outro, pelas quais se define uma cultura. (Maffesoli, 1995: 64)

Na sua obra *O Tempo das Tribos* (1988), Maffesoli utiliza a metáfora das tribos urbanas, constituídas por microgrupos que têm como objetivo principal estabelecer redes de amigos com base em interesses comuns. Tais agregações apresentam uma conformidade de pensamentos, hábitos e maneiras de se vestir. Esta constituição em rede de microgrupos contemporâneos é a expressão mais genuína da criatividade das massas (Maffesoli, 1988: 176). O fenómeno das tribos urbanas constitui-se nas diversas redes, grupos de afinidades e de interesse, laços de vizinhança que estruturam as grandes áreas urbanas. O que está em jogo é a potência, ainda que mascarada, contra o poder. O autor defende a ideia que uma poderosa "socialidade" brota na sociedade contemporânea. Esta socialidade pode ser caraterizada pelo relativismo do viver, pelo dado de grandeza e de trágico contidos no quotidiano. Por debaixo de um social racionalizado e regrado, estará uma vontade quase instintiva e tribal de viver juntos, uma espécie de socialidade natural e um vitalismo fundamental das sociedades contemporâneas. O povo terá a

[10] Termo francês que remete para pequenos trabalhos improvisados ou arranjos, feitos por um não-especialista ou "curioso". Neste caso, trata-se de uma metáfora que se deve a Lévi-Strauss (1962), que a aplicou aos factos culturais, mais precisamente no quadro da sua teoria do pensamento mítico. Em seu entender, a criação mítica releva da arte da *bricolage*, por oposição à invenção técnica, baseada no conhecimento científico. A metáfora depressa conheceu um grande sucesso e foi alargada a outras formas de criação cultural. Serviu para caraterizar o modo de criatividade próprio das culturas populares (Certeau, 1980) e das culturas imigradas (Schnapper, 1992), bem como os novos cultos sincréticos do Terceiro Mundo ou das sociedades ocidentais.

capacidade espontânea e natural de resistir a todas as determinações que se impõem a ele. Devemos, por conseguinte, ultrapassar a aparente ordem social para redescobrir na vida quotidiana a autenticidade de "*estar junto*" (*"être-ensemble"*), sendo este quotidiano um verdadeiro santuário da socialidade. Uma espécie de saber instintivo, interiorizado pelo povo, permite-lhe resistir ao efeito do rolo compressor do mundo político-económico. Maffesoli determina que o hábito (*"la coutume"*) é uma das melhores formas de caraterizar a vida quotidiana dos grupos contemporâneos. O *habitus*[11] refere-se ao banal, à vida de todos os dias, ou seja, ao hábito que o autor define, glosando Simmel, como "umas das formas mais típicas da vida social", ou ainda "o conjunto dos usos comuns que permitem que um conjunto social se reconheça naquilo que é" e que alude, neste sentido, ao "*non-dit*", ao "resíduo" que está na base do "*estar junto*" ("*l'être-ensemble*") (*Ibid.*: 45-46). Existe uma estreita relação entre as obras-primas da cultura e esta cultura constituída de "pequenos nadas" ("*petits riens*"), que é vivida no quotidiano e que constitui o pilar da vida social; vida essa que pode ser considerada como uma obra de arte coletiva.

Quanto a Habermas (1982), também encontra no dia-a-dia o que ele denomina de mundo vivido. É no quotidiano que acontece o trabalho (que fornece a possibilidade de dar sentido ao mundo), a linguagem (que permite ao homem entender a sua realidade) e a ação comunicativa (que possibilita tecer relações sociais mais complexas e superar os desafios do mundo vivido), principais sinais do *logos*. É trabalhando que transformamos não só o meio ambiente, mas também o significado que damos à vida, e, por conseguinte, é através do mundo vivido que se podem aceitar as diferenças, a alteridade, as reações e a multiplicidade dos modos de vida controlados pelos significados construídos socialmente.

Não podíamos encerrar este capítulo sem evocar a interpretação política e cultural dos comportamentos juvenis dos *Cultural Studies*, aos quais já nos referimos pontualmente mais acima, e que opõe à sociedade capitalista subculturas juvenis cujos estilos de vida distintos incarnam uma verdadeira forma de resistência. Ken Gelder (1997) define as subculturas juvenis promovidas pela corrente dos Estudos Culturais como grupos de pessoas que, através das suas práticas e dos seus interesses, são representados ou se representam a si próprios como diferentes

[11] A noção de *habitus* é uma noção filosófica antiga, cujas origens residem no pensamento de Aristóteles e na Escolástica medieval, nomeadamente em S. Tomás de Aquino, que foi recuperada a e retrabalhada, depois dos anos 1960, pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu. Relaciona-se com a capacidade de uma determinada estrutura social ser incorporada pelos agentes por meio de disposições para sentir, pensar e agir.

das normas sociais dominantes. Neste âmbito, podemos citar vários conceitos e definições que foram surgindo, ao longo das últimas décadas, para definir comportamentos juvenis e estilos de vida distintos: subculturas, contraculturas, tribos pós-modernas, tribos urbanas, subcultura de consumo ou, mais recentemente, comunidades de marca.

Apesar dos trabalhos sobre os movimentos juvenis se terem multiplicado nos anos 70, a origem do termo "subcultura", que descreve comportamentos distintos e, por vezes desviantes, da juventude – ideia que os *Cultural Studies* irão tentar combater –, permanece dúbia. As críticas aos trabalhos da Escola de Birmingham, nomeadamente ao conceito, mais tardio, de subcultura, e o advento do pós-modernismo nos estudos sociológicos trazem um novo alento a esta temática. A publicação da obra *Resistance Through Rituals* (Hall; Jefferson, 1976) confere uma nova orientação aos Estudos Culturais, passando de uma visão local a uma perspetiva mais alargada da classe social, na qual as subculturas juvenis são interdependentes. Hall e Jefferson definem as subculturas como "subconjuntos, estruturas mais pequenas, mais localizadas e diferenciadas, numa rede cultural mais larga" (1976: 13).

Segundo Dick Hebdige, o estilo das subculturas está carregado de significado e as suas transformações são contranatura, embaraçando o processo de "normalização". Traduz-se em "gestos, movimentos no sentido de uma intervenção que ofende a "maioria silenciosa", que põe em risco o princípio da unidade e da coesão, contrariando o mito do consenso" (Hebdige, 2004: 34). Estes estilos (*punks, hipsters, beats, teddy boys, mods*, etc.) representam, por conseguinte, "desafios simbólicos a uma ordem simbólica" (*Ibid.*: 128). Partindo do princípio que a cultura é o contexto no qual os grupos sociais desenvolvem esquemas de vida distintos e imprimem uma "forma expressiva" à sua experiência social e material, depreende-se que cada subcultura representa uma forma distinta de manusear a matéria-prima da existência social. Porém, essa matéria, que incessantemente se transforma em cultura, nunca é "prima"; pelo contrário, é mediatizada e influenciada pelo contexto histórico no qual se insere:

> A matéria-prima de que são feitas [as subculturas] é ao mesmo tempo real e ideológico. Transmite-se aos membros individuais de uma subcultura através de uma variedade de canais: a escola, a família, o trabalho, os meios de comunicação, etc. Para além disso, esta matéria está sujeita à transformação histórica. (Hebdige, 2004: 113)

O advento dos meios de comunicação de massas, as alterações na constituição da família, a organização da escola e do trabalho, as transformações no estatuto do trabalho e do lazer

serviram para fragmentar e polarizar a comunidade da classe trabalhadora, gerando uma série de discursos marginais dentro dos amplos limites da experiência de classe.

Introduzido por Redhead (1990) e desenvolvido por Muggleton (2000), o movimento pós-subcultural centra-se numa visão pós-moderna dos movimentos juvenis contemporâneos, que advoga a ideia que as populações juvenis atuais não se congregam à volta de critérios tradicionais (classe social, género, religião), mas partilham um interesse comum no seio de novas formas de sociabilidade, tais como as "novas tribos" (Maffesoli, 1988). É através de "estilos de vida" fora da norma social que se incarna uma representação material da necessidade de resistência e se desempenha a função latente das subculturas, ou seja, uma necessidade de exprimir, ainda que de forma "mágica", as contradições da cultura dos pais (Cohen, 1972). As subculturas das camadas juvenis obedecem portanto a uma função de socialização em desarmonia com a escola ou a família. Esta viragem teórica da subcultura afasta-se da perspetiva do CCCS, uma vez que a visão pós-moderna parte do indivíduo e da sua construção identitária, e não de uma dimensão coletiva determinada pelo exterior. Os trabalhos do movimento pós-subcultural, ou teoria subcultural pós-moderna, inspiram-se das teorias de sociólogos como Michel Maffesoli (1988) ou Max Weber (2004) para se distinguir da ortodoxia teórica do CCSS e construir novos conceitos, tais como as "novas tribos" ou os "estilos de vida". Enquanto as subculturas resistentes dos anos 70 eram oriundas da classe operária, os movimentos urbanos contemporâneos, tais como as "raves" ou a "tecno" são o palco de agrupamentos híbridos, onde as tribos não se distinguem por práticas de inclusão ou de exclusão; são elas próprias integrativas e distintivas ao mesmo tempo (Muggleton, 2000). Constituem formas de sociabilidade "abertas", no seio das quais os indivíduos circulam, passando de um grupo para outro e de uma conceção identitária para outra.

Sumário

Não obstante as inúmeras tentativas por parte dos diversos ramos das ciências humanas e sociais de definir a cultura, ao longo do tempo, a verdade é que o conceito é de tal maneira complexo e polissémico que permanece difícil de interpretar. A constante evolução da sociedade contribui para que a noção de cultura esteja também em permanente mudança, sendo necessário atualizá-la e adaptá-la às novas realidades que vão ditando o desenvolvimento social. Quanto ao conceito de cultura popular, foi perdendo o seu caráter mais arcaico, à medida que a sociedade foi evoluindo, para revestir uma dimensão mais contemporânea, adquirindo no mundo pós-

moderno uma legitimidade alicerçada em práticas coletivas e quotidianas. O velho debate entre cultura erudita e cultura popular deixou assim de ter lugar na contemporaneidade.

Como seres vivos e dinâmicos, as culturas estão definitivamente instaladas na mudança. Constituem referências sociais cada vez mais partilhadas fora do espaço e do tempo nos quais se circunscreviam tradicionalmente. O discurso sobre a cultura popular não pode estabelecer-se, por conseguinte, sem referência à cultura de massa e à globalização, o que nos obriga a analisar os efeitos salutares e perniciosos dessa pluralização cultural. É, portanto, de homogeneização e de diferenciação cultural que iremos falar no próximo capítulo, mas também de políticas culturais globais, nacionais e locais.

Capítulo 2 - Novos Paradigmas Culturais nas Sociedades Pós-Modernas

2.1. A ambiguidade da globalização: um sinal dos tempos

Como acontece com todos os conceitos nucleares das ciências, não existe uma definição única e universalmente aceite para a globalização. Apesar dos vários estudos e das múltiplas tentativas para definir o conceito, a globalização não deixa de ser um processo ambíguo e contraditório. Para Olivier Dollfus, antes da globalização a humanidade era relativamente homogénea, sendo o mundo predominantemente rural e caraterizado por uma certa homogeneidade dos níveis de vida. A "mundialização"[12] exprime e marca realidades locais, daí que seja necessário, para a compreensão do mundo, associar a visão do conjunto ao estudo local na sua diversidade (Dollfus, 1999: 117-118).

Ao longo do tempo, a globalização tornou-se um tópico calorosamente discutido. Muitos foram os estudiosos que louvaram as suas virtudes, mas muitos foram também os mais céticos que, ao contrário, denunciaram os seus efeitos perniciosos. No final, apesar de não existir consenso quanto à sua interpretação, os debates salientam a ideia recorrente de que a globalização é incontornavelmente um sinal dos tempos e que apresenta benefícios incontestáveis a todos os níveis, mas que não está isenta de perigos e de ameaças para o futuro das sociedades. Os discursos apresentados pelos teóricos que debateram a questão da globalização são, por conseguinte, na maioria das vezes matizados e divergentes, e salientam as contradições inerentes a este complexo fenómeno.

Apesar de alguns estudiosos defenderem que as origens da globalização são remotas – o processo ter-se-á iniciado com a expansão da Europa Ocidental a partir dos séculos XV e XVI, da qual os grandes navegadores portugueses foram pioneiros – o certo é que esse fenómeno plurissecular captou a imaginação popular e que se tornou um *leitmotiv* da nossa época. Mário Murteira assinala os Grandes Descobrimentos como ponto de viragem para um mundo mais transparente e interdependente, mas mostra-se mais cético quanto aos efeitos atuais da globalização, que define como:

> (…) uma dessas falsas ideias claras que talvez contribuam mais para obscurecer que esclarecer o entendimento do mundo complexo, falsamente transparente e realmente opaco em que vivemos, embora a ideia possa servir um discurso apologético das grandes empresas transnacionais, indiscutíveis grandes actores da globalização, seja o que for que o termo designe. (Murteira, 2003: 22)

[12] Termo francês para designar a globalização.

Qualquer conceito de globalização é sempre decorrente de um determinado "olhar" ou de uma determinada perspetiva sobre a História, mais ou menos explicitamente assumida pelo sujeito do conhecimento. Stuart Hall declara que falar em globalização, no contexto atual, é evocar algumas das novas formas, dos novos ritmos e dos novos impulsos que a caraterizam. No entanto, avisa que não devemos balizar este complexo processo à atualidade, pois na verdade cada vez mais sofremos de uma certa "amnésia histórica" que nos leva a apropriar-nos dos acontecimentos como se nunca houvessem existido anteriormente (Hall, 2013: 29-30).

Na sua teoria filosófica sobre a globalização, Peter Sloterdijk afirma que este processo não é nem nunca foi algo único, mas que todos os progressos sociais deram origem a várias e sucessivas globalizações. O autor defende a tese de que a história da globalização é a história de uma dupla conquista – conquista da terra por via marítima e conquista da subjetividade – que culminou num grande espaço chamado mercado (Sloterdijk, 2007: 29). Na sua obra *Palácio de Cristal. Para Uma Teoria Filosófica da Globalização* (2008), o autor distingue três fases no processo de globalização: a fase metafísico-cosmológica (a globalização morfológica, que ocupa um intervalo de dois mil anos entre Aristóteles e Copérnico), a fase marítimo-terrestre (com o papel principal da Espanha como protagonista da "conquista do mundo" através da colonização) e a fase mais recente da globalização eletrónica, ou seja, a mundialização das telecomunicações. O espaço de tempo que decorre de 1492 até 1945 surge como uma encruzilhada complexa de acontecimentos que prenuncia o atual sistema do mundo. Sloterdijk declara que a História propriamente dita terminou em 1974 com a Revolução dos Cravos[13]. A queda do derradeiro império colonial terá marcado o fim do processo de globalização, iniciado em outubro de 1492, aquando do processo de colonização. O filósofo alemão considera que o atual movimento de globalização é a fase final de um processo, sendo já possível detetar elementos de uma nova época posterior à globalização. Nesta fase, o sistema mundial está completamente desenvolvido e, enquanto sistema capitalista, condiciona todos os aspetos da vida no planeta. Usando a imagem do Palácio de Cristal, da autoria de Dostoievski – e que se refere ao famoso edifício erigido para a Exposição Universal de Londres de 1851 – como metáfora e emblema das ambições da modernidade, o autor afirma que hoje em dia nos encontramos perante uma "sociedade de paredes finas" (Sloterdjik, 2004: 863). A globalização deve ser entendida para lá da ideia da abolição das fronteiras, que se tornam móveis e mudam

[13] A tese de um acabamento e de um desfecho da história em Portugal já foi, aliás, defendida por Hegel (2011), na sua obra *La Raison dans l'histoire*. O filósofo declara que a história segue um percurso geográfico guiado pela razão, que vai de oeste para este: China, Índia, Mesopotâmia, Palestina, Grécia, Roma e Portugal, com os Descobrimentos.

consoante o espaço onde se encontra o indivíduo. Este processo, fortemente assinalado pelo desenvolvimento das novas tecnologias e pela evolução dos meios de comunicação – nomeadamente no que concerne à internet e às respetivas conexões a que dá origem – faz com que o mundo se torne sincrónico e que se viva num presente comum.

Outros autores mostram-se mais reservados na hora de atribuir origens tão remotas ao processo de globalização. Na opinião de Anthony Giddens (1997), as mudanças económicas e técnicas iniciadas há cinco séculos atrás necessitariam, para se tornarem globais, de estabelecer mercados mundiais da comunicação e do dinheiro, como ocorre em meados do século XX, daí que esta seja, na sua perspetiva, a primeira geração que tem acesso a uma era global. É de facto importante ressaltar que o termo "globalização" aparece e se fixa na linguagem contemporânea – primeiro académica e depois coloquial – nas últimas décadas do século XX. Refletindo sobre esse momento da História, alguns autores, como Samuel Huntington (1994), veem o sustentáculo da globalização no colapso e desaparecimento do comunismo histórico e na retomada da democracia política, em várias partes do mundo, nas duas últimas décadas do século XX. Esta seria, portanto, o resultado e a expressão de uma nova onda democratizante. A globalização estaria conectada à expansão da democracia pelo mundo. Mário Murteira (2003) vai ao encontro desta teoria, aplicando o termo a uma fase recente do desenvolvimento histórico do capitalismo, a que chama de "mercado global", e associando a globalização à crescente interconexão ou integração da economia mundial. Também Manuel Castells (2005) concorda com esta visão mais recente do fenómeno de globalização, que situa nas últimas décadas do século XX. Para o sociólogo espanhol, foi no fim do 2º milénio que vários acontecimentos historicamente importantes transformaram o cenário social da vida humana. Uma revolução tecnológica, centrada nas tecnologias da informação, começou a remodelar, de forma acelerada, a base material da sociedade. Esta aceleração social que transforma o fundamento espácio-temporal das sociedades pós-modernas tem, nas palavras de outro teórico, o sociólogo alemão Hartmut Rosa (2010: 261), uma especial ressonância na economia, nas tecnologias de comunicação e na cultura, essencialmente na década de 70. Impõe-se a grande escala a partir de 1989, com a coincidência de três evoluções históricas: a *revolução política* (dissolução do mundo soviético e abertura política e económica dos países da Europa de Leste), a *revolução numérica* (desenvolvimento da Internet e da televisão por satélite), e a *revolução económica* (acumulação flexível, produção "*just in time*" do "turbo-capitalismo" pós-fordista). Os efeitos conjugados destas três formas de globalização favoreceram, a partir de 1989, as interconexões

no domínio da economia e das tecnologias da comunicação, o que fomentou novas formas de aceleração da produção.

A globalização está carregada de significados e valores contraditórios e refere-se a realidades difusas, sem rosto, englobantes, mal definidas e anónimas. Mas também remete para a aproximação dos homens e dos espaços através da abolição da distância e da generalização da informação (Dollfus, 1999: 11). Como intercâmbio generalizado entre as diferentes partes do planeta, a globalização leva a uma aparente homogeneização do mundo e, ao mesmo tempo, a uma grande diversidade de situações. Para Dollfus, o mundo de hoje é um "meta-espaço", ou seja, um espaço único que engloba todos os outros espaços. O autor analisa aquilo que denomina de "mundialização" quer como um todo, quer como "um factor de transformação e de evolução de situações locais, sabendo que o mundo procede de fluxos que ligam o conjunto dos pontos do globo entre si, no emaranhado das redes e das suas hierarquias" (*Ibid.*: 15).

A globalização tem um aspeto inegavelmente material, na medida em que é possível identificar fluxos de comércio, capital e pessoas em todo o mundo, que possibilitam uma interligação à escala mundial. Como consequência, ocorrências e fenómenos distantes podem ter impactos internos, da mesma forma que acontecimentos locais podem ter repercussões globais consideráveis. À medida que as distâncias "encolhem", aumenta também a velocidade relativa da interação social. A globalização define-se, portanto, como um processo de integração global que leva ao crescimento da interdependência entre as nações (Hall, 2013: 35). Trata-se, como sublinham David Held e Anthony McGrew (2001) ou ainda John Storey (2003a), de um conjunto de transformações de ordem política e económica, à escala mundial, motivado pela integração dos mercados numa "aldeia global", cujo sucesso económico se confronta necessariamente com alguns obstáculos, como sejam uma inevitável imposição cultural, uma injeção da cultura global dominante na cultura local e uma liderança do poder global americano. Tal como Dollfus (1999) e Storey (2003a) já haviam acentuado o caráter totalizante da globalização, marcado pela instantaneidade da informação, pelo aumento da mobilidade das pessoas e pelo encurtamento das distâncias, nas palavras de Held e McGrew (2001: 11) a globalização é também entendida como compressão espácio-temporal (encurtamento da distância e do tempo pela instantaneidade da comunicação), como interdependência acelerada (intensificação do entrelaçamento entre economias e sociedades a nível internacional), como encolhimento das distâncias (erosão das fronteiras geográficas na atividade socioeconómica) e

como integração global, reordenação das relações de poder inter-regionais, consciência da situação global e intensificação da interligação inter-regional.

Partilhando essa visão do mundo, Giddens defende que "a modernidade é inerentemente globalizante" (1991: 69). O sociólogo define a globalização como a "intensificação das relações sociais em escala mundial, que ligam localidades distantes de tal maneira que acontecimentos locais são modelados por eventos ocorrendo a muitas milhas de distância e vice-versa" (*Ibid*.). Existe uma interdependência cada vez maior entre o espaço global e o local, sendo esta perspetiva assumidamente partilhada no presente estudo. O global tem influência sobre as vidas individuais nos espaços locais, mas as decisões das pessoas no seu quotidiano também podem influenciar resultados globais. Esta interligação incide sobre as coletividades e grupos de todos os tipos, incluindo o Estado. Todos têm que levar em consideração essa realidade, o que leva a repensar os papéis de cada um, a sua reorganização e a sua reformulação. Para Giddens, a modernidade, vista sob o prisma da globalização, amplia tanto as oportunidades quanto as incertezas e os perigos. Daí a sensação de mal-estar e de desorientação. O mundo tornou-se cada vez mais um lugar inseguro e essa insegurança é ressentida pelo indivíduo na sua mais remota comunidade. A experiência da modernidade em tempos globais derrubou as certezas e o futuro parece uma impossibilidade, se for pensado enquanto construção histórica a partir do passado e do presente. A modernidade assemelha-se a uma grande e perigosa aventura à qual, independentemente da nossa vontade, estamos presos e na qual temos que participar:

> A experiência global da modernidade está interligada – e influencia, sendo por ela influenciada – à penetração das instituições modernas nos acontecimentos da vida cotidiana. Não apenas a comunidade local, mas as caraterísticas íntimas da vida pessoal e do eu tornam-se interligadas a relações de indefinida extensão no tempo e no espaço. Estamos todos presos às *experiências do cotidiano*, cujos resultados, em um sentido genérico, são tão abertos quanto aqueles que afetam a humanidade como um todo. As experiências do cotidiano refletem o papel da tradição – em constante mutação – e, como também ocorre no plano global, devem ser consideradas em contexto do *deslocamento* e da *reapropriação de especialidades*, sob o impacto da invasão dos sistemas abstratos. A tecnologia, no significado geral da "técnica", desempenha aqui o papel principal, tanto na forma de tecnologia material da especializada *expertise* social. (Giddens, 1991: 77)

Não obstante as evidentes interconexões mundiais que todos os autores reconhecem como sendo subjacentes ao processo de globalização, Held e McGrew defendem que a globalização não conduz a uma sociedade mundial harmoniosa, nem a um processo universal de interação global no qual se verifique uma convergência crescente de culturas e civilizações, uma vez que essa interligação ocasiona necessariamente conflitos e animosidades. Neste sentido, longe de ser um processo universal, a globalização é pautada pela desigualdade e não pela uniformidade.

Ao não afetar diretamente um segmento significativo da população mundial, torna-se "um processo profundamente desagregador e, por isso mesmo, vigorosamente contestado" (Held; McGrew, 2001: 14). Também Olivier Dollfus (1999), apesar de ver na globalização um extraordinário motor de crescimento, alerta para a sua desigual distribuição, que afeta as condições de existência de todos e que contribui em todas as escalas para as modificações das massas e das formas como estão repartidas, nomeadamente entre cidade e campo. A forte urbanização, desencadeada pela globalização, faz com que se viva cada vez mais num mundo de cidades e que se assista ao crescente êxodo rural.

Por ser um processo aberto e inerentemente contraditório, muitos autores evidenciaram os seus riscos. Giddens (2008), por exemplo, reconhece que embora nenhuma sociedade esteja isenta de riscos, a sociedade global tem a agravante de acarretar riscos incalculáveis na sua origem e indeterminados nas suas consequências: para além dos já conhecidos "riscos externos", associados ao mundo natural e alheios à intervenção humana, hoje comporta igualmente "riscos produzidos", criados pelas ações humanas e pelo impacto do nosso próprio conhecimento e da tecnologia sobre o mundo natural (riscos ambientais, riscos para a saúde, etc.). Torna-se por isso imperioso sermos capazes de responder e de nos adaptar aos novos riscos produzidos pela rápida progressão das mudanças tecnológicas.

Ainda neste contexto, não podemos deixar de citar o sociólogo alemão Ulrich Beck (2001), que evocou a "sociedade do risco" global, a qual reflete a face mais obscura do progresso e os conflitos sociais que lhes estão subjacentes. Os riscos não emanam da natureza, nem se limitam aos riscos do ambiente e da saúde; tampouco estão restritos espacial, temporal ou socialmente. Provêm da própria sociedade, afetam todos os países e classes sociais, e expressam aquilo a que o teórico chama de "modernidade reflexiva": os riscos são a essência das sociedades modernas e a modernidade reflete-se como um risco, tornando-se portanto parte do problema. O risco *é* a nossa natureza, que como tal é a natureza das nossas tecnologias. A ciência multiplica as incertezas e produz riscos invisíveis e impercetíveis. Consequência do desenvolvimento e da crise industrial, esses riscos são globais: catástrofes ecológicas, nucleares, climáticas, etc., muitas são as ameaças globais que assolam as nossas sociedades, por vezes de forma grave ou mesmo irreversível.

Esta sociologia do risco desenvolvida por Beck vai ao encontro de uma das críticas mais virulentas feitas ao progresso técnico, da autoria do filósofo e ensaísta francês Paul Virilio (2005), segundo o qual a aceleração desenfreada do progresso conduz a humanidade diretamente à sua perda. Na sua qualidade de especialista da aceleração da história, Virilio é perentório ao afirmar que as grandes proezas da nossa época acarretam com elas grandes promessas de catástrofe. Por natureza insatisfeita com a sua condição, a humanidade quer acreditar nas promessas da técnica; mas a verdade é que se antes os acidentes eram locais, passámos de há umas décadas para cá a grandes desastres globais – como foi o caso de Tchernobil – devido à aceleração vertiginosa da história.

2.2. Dinâmicas de transitoriedade: homogeneização e diferenciação cultural

No mundo global, a cultura é o que distingue cada povo e cada sociedade. É aquilo que cimenta uma sociedade e permite aos homens viverem juntos, mediante a criação de valores e comportamentos comuns. A cultura constrói-se numa sociedade com base nos seus processos históricos e no contacto com outras culturas, não sendo fixa nem imutável, mas sim sujeita a alterações e evoluções. Dominique Wolton (2010) e Boaventura de Sousa Santos (2005) debruçaram-se sobre o conceito de "cultura global", que interpretam como um projeto da modernidade e como o fruto da evolução do nível de vida, da educação, da comunicação, das viagens, etc. Wolton arrazoa que a cultura é um meio para apreender um mundo cada vez mais acessível, mas também cada vez mais instável. O alargamento do património cultural comum, o lugar e o papel da cultura "média" como resultado da democracia de massas e a transformação das identidades e das referências culturais são três fenómenos essenciais para se entender essa realidade.

Dominique Wolton (2007, 2010) fala em "terceira globalização" que remete para a globalização cultural, a qual sucede às globalizações política e económica. Com a globalização da comunicação, a cultura tornou-se um recurso mundial e político; qualquer atividade pode revestir uma dimensão cultural e adquirir, por conseguinte, um significado político, quer como símbolo de modernidade, quer como rejeição dos efeitos da globalização (Wolton, 2010: 52). Para Boaventura de Sousa Santos, a cultura é por definição um processo social construído sobre a interseção entre o universal e o particular e representa, numa aceção ampla do termo, a luta contra a uniformidade. O autor afirma que a globalização cultural teve particular destaque na década de oitenta do século XX, com a mudança de ênfase, nas Ciências Sociais, dos fenómenos

socioeconómicos para os fenómenos culturais. Embora a questão da matriz original da globalização se coloque em relação a cada uma das suas dimensões, é no domínio cultural que ela se põe com mais acuidade ou com mais frequência. Uma das questões centrais, no âmbito da globalização cultural, é saber também se essa globalização acarreta homogeneização, já que para alguns autores a especificidade das culturas locais e nacionais está em risco (Ritzer, 1995), enquanto para outros a globalização tanto produz homogeneização como diversidade (Robertson; Khondker, 1998), tanto separa como une (Bauman, 1999). Concomitantemente com outros autores, entre os quais Arjun Appadurai, Roland Robertson, Renato Ortiz ou ainda Ulf Hannerz, o estudo de Boaventura de Sousa Santos versa essencialmente sobre a questão da homogeneização *versus* heterogeneização e da cultura global *versus* cultura local.

A globalização, que afeta as condições de vida dos homens, ultrapassa portanto os limites da economia e da política e tem efeitos na cultura. As fontes de informação tendem a uniformizar-se devido ao alcance mundial e à crescente popularização dos meios audiovisuais de comunicação de massas e da Internet (Held; McGrew, 2001; Murteira, 2003). Isso faz com que os desdobramentos da globalização comecem a promover uma "cultura global" e a provocar uma certa homogeneização cultural. É a esta mesma homogeneização cultural que se refere Marc Augé numa entrevista publicada em 2007[14], na qual afirma que a globalização representa uma mudança radical, que tem de ser pensada à escala planetária e que causa efeitos paradoxais: a mistura de diferenças com uma evidente homogeneização. O que homogeneiza as coisas é a utilização das múltiplas redes de comunicação, pois os conteúdos permanecem diversificados. O antropólogo utiliza o termo de "sobremodernidade" para definir a situação de excesso que se verifica em três âmbitos: a superabundância de acontecimentos, a proliferação espacial e a individualização das referências. Esse neologismo não estará muito longe do sentido da palavra pós-modernidade, que Augé carateriza, tal como Giddens, como uma exageração e multiplicação de todos os efeitos da modernidade. Existe uma aceleração da relação global-local, sendo que não é só o global que influencia o local, mas que à escala local também se encontram marcas do global, nomeadamente através da televisão e do computador.

Partindo da constatação de Augé de que a globalização tecnológica fez com que o mundo se tornasse numa rede onde circulam imagens e mensagens, e convocando as palavras de Canclini,

[14] Augé, Marc; Canclini, Nestor García; Wolton, Dominique; Barbero, Jesus Martin (2007). Entrevistas. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 44 Año XII. (Consulta na Web)

Edgar Morin e Alexandre Melo, entre outros autores, tem sentido afirmar que a globalização cultural é inseparável do desenvolvimento mundial dos meios de comunicação social e das redes mediáticas (os *mass media*), nomeadamente da Internet, que transformam tudo em informação imediata e universalmente disponível e amplificam os complexos processos de padronização da cultura. Sem dramatismos nem falsos alarmes, Edgar Morin deixa claro que estamos a caminho de "uma sociedade universal fundada sobre o génio da diversidade e não sobre a falta de génio da homogeneidade"[15], que conduz a um duplo imperativo, cuja contradição é a sua própria essência: devemos, em toda a parte, preservar, estender, cultivar e desenvolver a diversidade. Para o sociólogo, a humanidade é ao mesmo tempo una e múltipla e a sua riqueza assenta precisamente na diversidade das suas culturas e, paradoxalmente, no dever de nos tornarmos cidadãos do mundo, de partilharmos culturas e de respeitarmos as heranças culturais.

O efeito mais importante dessa transformação social é a mistura de valores, línguas e culturas, provocando o que os antropólogos chamam hoje de hibridização cultural. Este fenómeno ocorre devido ao esbatimento dos bloqueios físicos e ideológicos à livre difusão do conhecimento, da cultura e da educação, que facilita o contacto das culturas a nível planetário, assim como o acesso por parte dos diferentes povos aos valores uns dos outros e à fusão/difusão de suas respetivas identidades culturais. O entendimento entre os povos, porém, não é tão linear. O recrudescimento das guerras civis, das rivalidades religiosas ou interétnicas em certas regiões do mundo pode ser interpretado como reações ou movimentos destinados a frear essas transformações e a reafirmar identidades regionais. Este aspeto foi abordado pelo romancista e ensaísta franco-libanês Amin Maalouf (2006: 121) que se refere à ideia de uma "conceção tribal da identidade" para mostrar que a questão da identidade pode remeter não só para a afirmação de diferenças, como também para a reivindicação de uma diferenciação absoluta, que está na base de guerras mortíferas. A formação de tribos, enquanto formações que protegem os indivíduos ao mesmo tempo que os coagem, é a lógica consequência da imposição de um processo de uniformização da sociedade por parte de macroestruturas, com pretensão universalista, à semelhança do Estado-nação, e da concomitante globalização económica e cultural que daí resulta. Esse ponto foi focado por Jean-Martin Rabot:

[15] Discurso proferido na Conferência de Abertura do Seminário Internacional de Educação e Cultura, realizado no SESC Vila Mariana, São Paulo, em Agosto de 2002. (Consulta na Web)

> Ora, o grupo étnico, religioso ou outro, por mais coativo que seja, representa uma fonte de identificação para indivíduos massificados pelo Estado-nação e considerados por este apenas abstratamente como cidadãos. Numa sociedade unificada pelo Estado-nação, que eliminou sucessivamente as potências privadas que lhe preexistiram, à semelhança das chefias tradicionais, das células senhoriais, das aristocracias, dos poderes financeiros do capitalismo moderno e que destruiu as formações coletivas do passado, à semelhança da aldeia, da província, da região, assistimos ao renascer das relações de clã e de tribo. (Rabot, 2008b: 284)

Nestor Canclini (1995, 1997, 2003) não interpreta a globalização como uma nova forma de colonialismo ou de imperialismo, embora admita que crie novas formas de subordinação e de dependência. Para o autor, o processo de homogeneização globalizante implica necessariamente a assimilação e a integração de diferenças, afetando as culturas locais, provocando precisamente a "hibridização cultural" e gerando processos de estratificação, segregação e exclusão, mas não anula a cultura local ou regional. Na perspetiva de Canclini, o local e o global não são instâncias antagónicas nem podem ser analisadas numa ótica dualista; pelo contrário, o indivíduo circula ao mesmo tempo numa e noutra, daí que os conceitos devem ser vistos a partir daquilo que o autor chama de *Glocal*, isto é, uma forma híbrida do global e do local (1995: 85). Neste sentido, o Glocal envolve o campo da cultura, produzindo dois movimentos contrastantes: um movimento globalizante que se traduz na homogeneização de hábitos de consumo e na abolição das fronteiras geográficas, e um movimento de localização da cultura, no qual assistimos a um regresso das tradições locais e à procura de traços culturais que marquem a diferenciação entre os povos e as suas origens. Para Canclini (2003), são as negociações entre estes dois movimentos (a globalização e a localização da cultura) que geram novas identidades híbridas, como veremos mais à frente neste estudo.

À semelhança da reflexão de Canclini, Wolton e Alexandre Melo defendem também que a globalização não resulta necessariamente na uniformização: "as realidades e as identidades civilizacionais, nacionais, regionais ou locais, não são suprimidas, mas reequacionadas" (Wolton, 2010: 31). De facto, a globalização não é um processo de eliminação das diferenças, mas sim de "reprodução, reestruturação e sobredeterminação dessas mesmas diferenças" (Melo, 2002: 39). O processo de globalização cultural é por natureza complexo e contraditório; é um processo dúplice de simultânea revelação/ anulação de diferenças, diferenciação/ homogeneização, democratização/ homogeneização cultural. Local e o global não se opõem, sendo que hoje, pelo contrário, são interdependentes. Melo ajuíza que uniformização cultural não é sinónimo de globalização cultural. A dinâmica da globalização cultural produz, paralelamente, mais uniformidade e mais diversidade, sem que isso constitua um paradoxo

(*Ibid.*: 41). É necessário, portanto, abandonar e substituir as noções tradicionais de cultura e de identidade cultural nacional, uma vez que toda a gente, hoje em dia, partilha saberes globais. Melo conclui que quanto maior é a uniformização, maior é a diversificação: o local é global e o global é local. Tal visão é também partilhada por Manuel Castells (2003) e Stuart Hall (1992), segundo os quais a globalização representa sem dúvida uma certa forma de interconexão entre regiões, nações e comunidades locais, mas que também se faz acompanhar por uma crescente procura da singularidade, da diferença e do localismo. O que definimos como global, não gera necessariamente homogeneização, mas age na verdade sobre a particularidade, negociando espaços e etnias particulares e incindindo na mobilização de identidades particulares; há sempre, por conseguinte, uma dialética entre o local e o global.

Dessa forma, longe de afirmar a primazia do global sobre o local, a maior parte dos estudiosos prefere ver na globalização um terreno fértil para a afirmação das identidades e das especificidades locais. De facto, como todas as realidades, a globalização e o seu contrário, a exclusão, expressam-se sempre no local; ou como disse o poeta maior da trasmontaneidade Miguel Torga, "o universal é o local sem paredes" (1969: 69). Com a massificação dos produtos e a uniformização do consumo, aumenta a procura pelo que é singular. Assiste-se àquilo que vários analistas chamaram um "regresso ao passado", sendo este fenómeno mais percetível no interior rural, uma vez que aí os efeitos da globalização sobre as identidades, os hábitos, as tradições e os modos de vida são menos percetíveis. Partilhando esta visão, Olivier Dollfus assegura que para uma boa compreensão do mundo, é fundamental associar a visão de conjunto ao estudo do local na sua diversidade. A globalização exprime e marca realidades locais, daí que não possamos viver no presente fazendo tábua rasa do passado:

> Vivemos de heranças e de acordo com as heranças, o que significa que elementos vindos do passado pesam e condicionam em parte o presente e o futuro, traduzindo uma certa "viscosidade geográfica dos locais". Mas deve ficar bem claro que uma herança só faz sentido quando um local e a sociedade que o habita e que o anima na sucessão das gerações demonstram uma forte capacidade de adaptação. Esta herança tem ainda outra função: é um elemento de memória, de "memória do tempo dos homens". (Dollfus, 1999: 43-44)

Num mundo de crescentes interações globais, a revitalização de culturas tradicionais e populares assegura a sobrevivência da diversidade de culturas dentro de cada comunidade, contribuindo para o alcance de um mundo plural. A questão da sobrevivência das culturas locais a que assistimos tem merecido, nas palavras de Maria Manuel Baptista, uma atenção redobrada nos últimos tempos:

> A temática da "cultura local *versus* cultura mundializada" apresenta-se, vulgarmente, com uma configuração paradoxal: se por um lado se procura exaltar o valor da cultura mundializada, pois pode ser partilhada por toda a humanidade, com todas as vantagens que daí podem decorrer (melhoria da comunicação entre os homens, maior exigência ética na vida política e cívica, enfim, maior consideração por aquilo que há de humano no próprio homem), por outro lado, emergem múltiplos movimentos que partem da consciência do valor irrepetível das culturas locais e regionais e que se recusam à uniformização cultural por dissolução no global e no geral. (Baptista, 2006: 173)

Existe atualmente um incontestável retorno às tradições locais que põe em causa a dominação do global e do universal sobre o local. Numa entrevista exclusiva à IHU On-Line, o sociólogo francês Michel Maffesoli observa que a globalização não pode perdurar e que se assiste na sociedade contemporânea a uma revalorização das culturas locais que, na sua opinião, são muito poderosas. Apoiando-se no sociólogo alemão Marx, o autor reivindica um retorno da cultura no verdadeiro sentido do termo, isto é, a cultura do quotidiano: "Não a cultura que se pode 'museificar' ou 'grafar', não a cultura das grandes obras, mas a cultura cotidiana, a verdadeira cultura que vem a ser a comida, a habitação e a vestimenta"[16].

2.3. Reflexões sobre a cultura de massas

2.3.1. Origens e caraterísticas

Ainda que pareça evidente, é bom que se explique de entrada que a "cultura de massas", não é mais, lógica e inevitavelmente, que a cultura da sociedade de massas, ou seja, uma cultura produzida para a população em geral – a despeito das heterogeneidades sociais, étnicas, etárias, sexuais ou psicológicas – e veiculada pelos meios de comunicação de massas. Abraça todas as manifestações culturais produzidas para o conjunto das camadas mais numerosas da população, ou seja, o povo, o grande público. Se há algumas décadas atrás as expressões eram utilizadas num sentido pejorativo, ao subentender que a sociedade de massas era uma forma depravada da sociedade (que histórica e conceitualmente precedeu a sociedade de massas) e ao assumir uma contradição nos próprios termos "cultura de massas", hoje em dia tornaram-se respeitáveis focos de estudo por ser uma realidade indiscutível no nosso panorama social. A questão essencial reside, segundo Hannah Arendt (1972), na relação altamente problemática entre sociedade e cultura. Para que se possa falar em sociedade de massas, é necessária a incorporação da massa da população à sociedade. E se antigamente a riqueza e os lazeres, entenda-se, o tempo dedicado à cultura, eram apenas o apanágio da "boa sociedade", hoje em dia a sociedade de

[16] Entrevista à Michel Maffesoli concedida à IHU On-Line, Porto Alegre, Brasil. (Consulta na Web)

massas revela mudanças: a massa da população deixou de ser associada exclusivamente ao trabalho fisicamente desgastante e passou a desfrutar de tempo para o lazer e a cultura. Por conseguinte, Arendt interpreta a sociedade de massas e a cultura de massas como fenómenos correlativos, cujo denominador comum não é tanto a massa, mas sim a sociedade na qual as massas foram incorporadas.

A sociedade de massas formou-se durante o processo da industrialização do século XIX, através da especialização em tarefas, da organização industrial em larga escala, da concentração de populações urbanas, da centralização crescente do poder de decisão, do desenvolvimento de um complexo sistema de comunicação internacional e do crescimento dos movimentos políticos das massas. O desenvolvimento da urbanização desenraizou as populações rurais das suas formas culturais identitárias. Nas grandes cidades, estas populações, forçadas a conviver para sobreviver, começaram a construir novas formas de expressão cultural. Nos países industrializados, o aumento da produção, dos tempos livres e dos rendimentos familiares traduziu-se num consumo em larga escala, nomeadamente de produtos culturais.

No século XX, assistiu-se ao nascimento de uma das mais importantes indústrias, a indústria cultural, que deu lugar à chamada "cultura de massas", pese embora muitos estudiosos argumentem que essa cultura não seja um fenómeno recente. Com efeito, existem, segundo Maria de Lourdes Santos (1988), várias formas precursoras da cultura de massas, como por exemplo a cópia de quadros (século XVII), a literatura de cordel (século XVIII), os folhetins como género de "literatura industrial" (século XIX), a impressão, etc., que ainda estavam longe da generalização da mercadoria e da existência do "grande público", mas que começavam a despoletar o interesse pela produção em série (Santos, 1988: 699). A cultura de massas, produzida pelo desenvolvimento capitalista, é definida pelo crítico americano Christopher Lasch como um conjunto de obras, de objetos e de atitudes, concebidos e fabricados segundo as leis da indústria, e impostas aos homens como qualquer outra mercadoria (2001: 8). É a partir dos anos 60 que a reabilitação da cultura de massas e, por conseguinte, das novas tecnologias da informação, começa a tornar-se o leitmotiv das novas classes médias um pouco por todo o mundo. Traduz-se, na prática, por uma espécie de "contracultura" que se opõe à "cultura burguesa". A noção de "cultura de massas" conheceu um grande sucesso nessa década, devido, em parte, à sua imprecisão semântica e, como já vimos, à associação paradoxal, do ponto de vista da tradição humanista, dos termos "cultura" e "massa". Esta indefinição prende-se com o

facto de o termo "massa" remeter ora para o conjunto da população, ora para a sua componente popular. Neste último caso, Denys Cuche chega mesmo a evocar aquilo que alguns denunciaram como o "embrutecimento" das massas, e alerta para o erro de se confundir "cultura *para* as massas" e "cultura *das* massas":

> Não é pelo facto de uma massa de indivíduos receber a mesma mensagem que essa massa passa a constituir um conjunto homogéneo. É evidente que há uma certa uniformização da mensagem mediática, mas isso não autoriza a que delas deduzamos a uniformização da recepção da mensagem. Por outro lado, é falso pensar que os meios populares seriam os mais vulneráveis à mensagem dos meios de comunicação de massa. Há estudos sociológicos que mostram que a penetração da comunicação mediática é mais profunda nas classes médias do que nas classes populares. (Cuche, 1999: 122-123)

Podemos completar esta última ideia de Cuche – também defendida por Maffesoli –, segundo a qual os *media* afetam mais as classes médias do que as classes populares, com o contributo de Hoggart, que se debruçou sobre a especificidade cultural da vida quotidiana dos meios populares. Um dos interesses da sua obra *La culture du pauvre* (1970) reside na construção do modelo cultural da pertença popular, cultura essa que se fecha sobre si própria e que interioriza a exclusão resultante das condições de vida. O estudo realizado por Hoggart traz um elemento importante para as análises do impacto social dos meios de comunicação – a resistência por parte dos consumidores. O seu objetivo é ver "qual é a influência desta imprensa [de massas[17]] sobre as atitudes e em que medida elas são capazes de resistir a tal influência" (Hoggart, 1970: 44).

O grande impacto social dos meios de comunicação de massa surge, segundo Hoggart, quando se coloca ao alcance de todos aquilo que só é possível para uma parcela da população. O resultado desse sistema injusto e desigual é a necessidade de se evadir e de vivenciar aquilo que seria para todos; o que leva as pessoas a consumirem, ainda que simbolicamente, os produtos da indústria cultural, como por meio de revistas:

> Sentindo prazer na leitura destas publicações as pessoas do povo não perdem nem a sua identidade nem seus hábitos; eles conservam em mente a ideia de que nada daquilo é "real" e que a "verdadeira vida" se passa noutro lugar (...) O final feliz da fotonovela representa para eles o que poderia ser sua vida doméstica se "as coisas se arranjassem". (Hoggart, 1970: 294-295)

Para o estudioso, os efeitos das influências culturais – e em particular as que vêm dos meios de comunicação de massas – sobre a transformação das atitudes são lentos e os membros das

[17] Em francês, "*presse à grande diffusion*".

classes populares não são tão influenciados pelos seus consumos culturais como poderiam deixar crer as aparências. É preciso ter em conta a resistência do povo que continua, apesar de tudo, a seguir modos de vida mais tradicionais e a fechar-se a tudo aquilo que vem dos "outros", o que atenua os efeitos perversos da imprensa para o grande público:

> O volume de publicações que é atualmente produzido pela indústria cultural é tal que o pesquisador está sempre inconscientemente inclinado – de uma certa maneira por um efeito de peso – a superestimar sua influência sobre as classes populares. É preciso, no entanto, que não se esqueça que essas influências culturais têm apenas uma ação muito lenta sobre a transformação das atitudes e que elas são frequentemente neutralizadas por forças mais antigas. (*Ibid*.: 379)

O facto de se observar a produção da indústria cultural com um olhar mais tolerante, sem desdém e juízos preconceituosos, requer na obra de Hoggart uma mudança de perspetiva no que diz respeito a essa indústria em interação com as classes populares, bem como em relação ao conceito de cultura, especificamente da "praxis cultural", enquanto resultado desse encontro, conflituoso ou não:

> Quando se pensa nos choques culturais pelos quais passaram em algumas gerações as classes populares, fica-se atônito pelas faculdades de resistência e de adaptação da qual elas deram prova. O mais impressionante não é tanto o que cada geração tem podido em uma larga medida conservar das tradições dos mais velhos, mas sobretudo que ela tenha sido capaz de criar coisas novas. (*Ibid.*: 386)

Moisés de Lemos Martins (2011a) baseia-se na caraterização que Edgar Morin fez da cultura de massas para os anos que vão de 1910 a 1970 para evocar uma transição acelerada para a era pós-moderna na sociedade ocidental. De referir que em Portugal é preciso esperar pelas décadas de 70 e 80 para que se desenvolva uma cultura de massas. Dentro do estado interativo que carateriza o fenómeno comunicativo, que alicerça a sociedade, torna-se central este conceito cultural de massas, derivado das sucessivas aplicações tecnológicas no campo da comunicação e resultando na homogeneização cultural.

Voltando ainda às décadas de 1950-1960, o espírito que reina é, portanto, o da cultura de massas. A partir de 1955, começam a mudar alguns aspetos dessa cultura. A indústria cultural cessa de se projetar exclusivamente nos *mass media* para se tornar uma indústria do lazer e das férias. A exaltação do indivíduo privado deixa lugar à construção de utopias concretas, tais como os clubes de férias, que vêm contrabalançar as obrigações da vida quotidiana urbana dedicada ao trabalho, assim como à problemática da sociedade na qual a cultura de massas coloca a tónica - problemas do casal, da sexualidade, da solidão, etc. É portanto nos anos 60

que começa a degradar-se a mitologia da cultura de massas (Morin, 1975: 141). Na década seguinte, assiste-se a uma crise da cultura de massas, que começa a perder o seu caráter homogeneizante, unificado, integrado e euforizante. A cultura de massas evolui e corresponde cada vez mais à sociedade que a produz; resulta do mercado onde se encontram as potências do capitalismo industrial moderno e da civilização burguesa. Parafraseando Marx, Edgar Morin escreve a propósito do consumo cultural: "O produtor cria o consumidor […] Ele não cria apenas um objeto para o sujeito, mas um sujeito para o objeto" (*Ibid.*: 145). Porém, não partilhando por inteiro essa tese, o sociólogo francês argumenta que o consumidor não é totalmente criado pelo produtor, mas é "o produto de uma longa e complexa dialética histórica que desenvolve o individualismo moderno no âmbito burguês" (*Ibid.*: 146). A cultura de massas deixa finalmente de ser um universo cerrado, opondo-se radicalmente à cultura artística tradicional. Morin fala de uma "terceira cultura", cujo novo policentrismo e deslocamentos parciais aceleram o movimento da conquista tecnológica. Hoje em dia, ultrapassa o campo dos *media* e abraça o vasto universo do consumo, dos lazeres, assim como alimenta o micro-universo do interior doméstico.

Morin observa a cultura de massas com um olhar globalmente pessimista, embora reconheça que, apesar de ser uma cultura degradada e uma ameaça às culturas tradicionais, também produziu obras-primas e que, ao contrário, existem obras medíocres quer na cultura popular como na "alta cultura" (Morin, 1998: 123). A cultura de massas é ambígua na medida em que oscila entre a cultura erudita, da qual seria uma variante miserável, vulgarizada e comercializada, e a cultura no sentido etno-sociológico (Morin, 1975: 130). O autor reconhece traços comuns entre a cultura erudita e a cultura de massas e afirma, inclusive, que ambas estão interligadas na medida em que a cultura erudita influencia a cultura de massas, da mesma forma que determinados meios de expressão (filmes, bandas desenhadas…) desta última são apropriados pela cultura cultivada. O que as diferencia é o facto de o gosto não ser hierarquizado, na cultura de massas, e de esta se definir em relação a um conjunto vasto da sociedade, e não a uma elite, embora a englobe: "É a cultura do indivíduo privado na sociedade burguesa-tecno-industrial moderna" (*Ibid.*: 130-131). O que distingue também a cultura de massas e a cultura erudita é o saber que lhes é subjacente. Enquanto o saber que carateriza a primeira é constituído por um agregado de informações que não estão ligadas entre elas, na cultura cultivada clássica o saber era pouco abundante mas os elementos que o constituíam estavam fortemente ligados uns aos outros. Neste sentido, a cultura de massas pode ser

entendida como um aspeto essencial da extensão ou democratização da cultura urbana burguesa, tendo-se desenvolvido na e pela destruição das culturas rústicas-plebeias.

Certos sociólogos, como é o caso precisamente de Edgar Morin (1998), insistem sobretudo no modo de produção da cultura de massas, o qual obedece aos esquemas da produção industrial de massas. O desenvolvimento dos meios de comunicação de massas segue de perto os critérios de rendimento e de rentabilidade em tudo o que se refere à produção cultural. A produção tende a suplantar a criação, gerando uma certa alienação cultural e um aniquilamento de qualquer capacidade criativa do indivíduo. Já Maffesoli (1999) tem uma visão contrária e argumenta que a produção cultural cria um hedonismo coletivo, a consciência do momento presente, o ideal do *carpe diem* em que tudo deve ser vivido e aproveitado imediatamente. Para o autor, vivemos numa sociedade pós-moderna que se baseia na aparência e na futilidade, que dão sentido à existência e à vida quotidiana. Essa é, por sinal, a própria definição da estética, cuja etimologia "*aisthesis"* apela à agregação, já que significa a partilha de emoções (Maffesoli, 1992: 171). Assim, a arte não deve ser reduzida às obras culturais; toda a vida quotidiana é uma obra de arte: "É, portanto, a partir de uma arte generalizada que se pode compreender a estética como faculdade de sentir em comum" (Maffesoli, 1999: 28). Os aspetos do quotidiano vivenciados na pós-modernidade – o corpo e as roupas, por exemplo, são meios de comunicação e a vida urbana é a vida das aparências – estão fortemente centrados na efemeridade e na banalidade das relações sociais. Abandonam-se as formas clássicas da modernidade para retomar as formas conflituosas, exageradas e floridas do estilo barroco.

Alguns autores preferem focar a questão do consumo da cultura produzida pelos *mass media* e concluir por um certo nivelamento cultural entre os grupos sociais, sob o efeito da uniformização cultural que seria, por sua vez, a consequência da generalização dos meios de comunicação de massas. Edgar Morin evoca essa questão, afirmando que o verdadeiro problema da cultura de massas é o seu modo de consumo:

> É uma cultura que não permite a reflexividade, não só porque uma emissão afasta a outra, uma nuvem empurra a outra, mas também porque é vista no momento da descontração, de maneira consumidora, durante as refeições, antes de ir para a cama. É como a música: escutá-la como ruído de fundo é muito diferente de ir a um concerto. A cultura de massa oferece assim uma fraca possibilidade de reflexão devido ao seu modo de consumo e à sua falta de estruturação. (Morin, 1998: 123-124)

Para a indústria cultural atingir um público extenso, a *massa*, é preciso variedade na informação e no imaginário. Porém, essa variedade é homogeneizada, criando um estilo universal, o

sincretismo: a cultura de massas responde às solicitações do "homem médio universal", cujo paradigma repousa na juventude – o homem médio é jovem –, temática fundamental da nova cultura. Não são apenas os jovens e os adultos jovens os grandes consumidores de jornais, revistas, discos, programas de rádio, etc., mas os temas da cultura de massas também eles são "jovens". Este fenómeno universal do sincretismo é, segundo Jean-Martin Rabot (2008a), particularmente relevante, do ponto de vista sociológico, para entender, por um lado, a mestiçagem das culturas que resulta das diversas migrações e, por outro lado, o politeísmo que carateriza a pós-modernidade, pois o conceito está atualmente bastante mais ligado ao sistema de fusões entre religiões autóctones e religiões dominantes. Nenhuma cultura ou nenhuma religião consegue reproduzir fielmente o seu modo de produção primitivo, pois todas as sociedades são o produto de mestiçagens diversas; daí que a recriação ou a salvaguarda da sua pureza original sejam um mito. O sincretismo "consiste num trabalho permanente de adaptação dos elementos culturais antigos num contexto novo" (Rabot, 2008a: 182). Trata-se de um ajustamento simbólico e de uma readaptação de alguns elementos culturais ao tempo presente, e da supressão voluntária de outros.

Enquanto Morin acredita na homogeneização dos costumes e do consumo, outros autores como Nestor Canclini e Michel Maffesoli acreditam na possível heterogeneização provocada pela cultura de massas. Para Canclini (1995), um mesmo produto pode ser lido de formas diferentes, dependendo da formação socioeconómica e histórica do consumidor. O caráter homogeneizador dos *media* também está presente no seu discurso, mas o autor não acredita na supressão das diferenças, como Morin. Sugere, inclusive, que os estudos de receção sejam feitos analisando como os diferentes grupos sociais recebem a mesma mensagem.

De acordo com Maffesoli, a grande diferença entre a modernidade e a pós-modernidade baseia-se também no facto de que nas sociedades mecânicas (modernidade), houve uma tendência para a homogeneização, ao contrário das sociedades complexas onde coabitam múltiplos valores heterogéneos entre si:

> Para lá da aparente uniformização "mundializante", é extraordinário verificar a multiplicidade as atividades, dos centros de interesse, das mestiçagens de toda a ordem, dos diversos sincretismos religiosos, filosóficos, musicais. Todas as coisas que constituem a vida na sua diversidade, todas as coisas que conferem de novo à vida um lugar central na organização das sociedades. (Maffesoli, 2003: 13)

Nas sociedades pós-modernas, assiste-se à massificação (da cultura, dos lazeres, do turismo, do consumo…) e organizam-se tribos efémeras que compartilham pequenos valores, que se atraem e se repelem em contornos difusos e fluidos. O que ressalta de tudo isso é uma inegável mudança no modo de viver as relações sociais. Todos os pontos fortes a partir dos quais a modernidade as concebera - indivíduo, identidade, organizações contratuais, atitude projetiva - dão lugar a uma outra realidade muito mais confusa, sensível, emocional, de contornos pouco definidos (Maffesoli, 1999: 348), marcada pela liquidez, volatilidade e efemeridade das relações humanas (Bauman, 2001). Na sua obra *Le temps des tribus*, Maffesoli evoca o paradoxo da modernidade, que soube unir apagando a diferença, e a divisão que induz. Mas é precisamente na diferença e na cisão que se cimenta uma sociedade: "A tensão das heterogeneidades umas nas outras pode servir de suporte à robustez do conjunto" (Maffesoli, 1988: 182-183). A este processo o sociólogo chama "a ordem da massa", que está na base dos grandes momentos culturais da história: modos de vida diferentes podem produzir uma maneira de viver em conjunto, preservando as especificidades de cada um. As tribos pós-modernas são portanto um regresso às formas de socialização primitivas. Apesar do sociólogo polaco Zygmunt Bauman conceber a pós-modernidade de maneira diferente em questões espácio-temporais, também mostra, como Maffesoli, que o homem não pode viver sem uma comunidade que lhe garanta proteção e segurança.

2.3.2. Críticas à cultura de massas

Se muitos defendem a primazia da cultura de massas e a massificação das novas tecnologias de comunicação nas sociedades contemporâneas, outros teóricos, por sua vez, mostram-se mais céticos quanto à ideia moderna de progresso. As principais críticas à cultura de massas foram feitas, inicialmente, por tendências marxistas sobre aquilo que chamaram apropriadamente "indústrias da cultura". A indústria cultural pode ser definida como o conjunto de meios de comunicação - como o cinema, a rádio, a televisão, os jornais e as revistas - que formam um poderoso sistema para gerar lucros, que são mais acessíveis às massas e que exercem um tipo de manipulação e controle social; a indústria cultural não só edifica a mercantilização da cultura, como também é legitimada pela procura desses produtos.

Alimentando sonhos baseados na razão, no progresso, na ciência e na utopia, pensou-se que a modernidade levaria à formação de uma ordem social mais feliz e mais segura. Conforme

sublinhou Giddens, ainda que Marx[18] (1984) e Durkheim (1960) vissem a era moderna como uma era turbulenta, acreditavam, contudo, que os seus benefícios superavam as suas caraterísticas negativas:

> (…) a modernidade é vista como um monstro. Mais claramente talvez do que qualquer de seus contemporâneos, Marx percebeu o quão destruidor e irreversível seria o impacto da modernidade. Ao mesmo tempo, a modernidade era para Marx o que Habermas chamou com precisão de um "projeto inacabado". O monstro pode ser domado, na medida em que os seres humanos sempre puderam submeter ao seu próprio controle o que eles criaram. O capitalismo, simplesmente, é uma via irracional para dirigir o mundo moderno, porque ele substitui a satisfação controlada das necessidades humanas pelos caprichos do mercado. (Giddens, 1975: 139-140)

Marx via a luta de classes como fonte de dissidências fundamentais na ordem capitalista, mas vislumbrava ao mesmo tempo a emergência de um sistema social mais humano. Durkheim acreditava que a expansão ulterior do industrialismo estabelecia uma vida social harmoniosa e gratificante, integrada através da divisão do trabalho e do individualismo moral. Max Weber (1968) era o mais pessimista dos três, vendo o mundo moderno como um mundo paradoxal onde o progresso material era obtido apenas à custa de uma expansão da burocracia que esmagava a criatividade e a autonomia individual. Ainda assim, nem ele próprio antecipou plenamente o quão extensivo viria a ser o lado mais sombrio da modernidade.

A Escola de Frankfurt criticava a sociedade americana nas suas feições pragmáticas, acusando-a de tirar efeitos da prevalência da detenção capitalista dos meios, enquanto a Escola de Birmingham preferia antes a manutenção de uma ligação de defesa da parte de uma cultura popular, feita através de uma tradição trabalhista. A Escola de Frankfurt era constituída por um grupo de autores que se inspiravam em Marx mas que, no entanto, acreditavam que os seus pontos de vista deviam ser radicalmente revistos para se poderem aplicar na atualidade. Entre outras coisas, sustentavam que Marx não tinha dado atenção suficiente à influência da cultura na sociedade capitalista moderna. Esta Escola realizou um estudo aprofundado da "indústria da cultura", conceito, como já vimos, ligado ao desenvolvimento industrial e tecnológico da sociedade nos séculos XX e XXI e que, para os seus teóricos, abrangia as indústrias de entretenimento. Numa série de conferências radiofónicas emitidas em 1962, o filósofo e sociólogo alemão Theodor Adorno explicou mesmo que a expressão "indústria cultural" visava substituir o conceito de "cultura de massas". Horkheimer e Adorno foram dois teóricos que defenderam que o desenvolvimento da comunicação de massas teve um impacto fundamental

[18] "A história de todas as sociedades que existiram até nossos dias tem sido a história das lutas de classes" (Marx; Engels, 1984: 8).

sobre a natureza da cultura e da ideologia nas sociedades modernas. Na sua obra *La dialectique de la raison* (1983), tecem de facto uma crítica virulenta à indústria cultural e à homogeneização que provoca. Ao abandonarem os seus velhos hábitos de submissão, as massas tornaram-se as vítimas condescendentes da publicidade e da propaganda moderna. De acordo com os autores, a cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança:

> A unidade evidente entre macrocosmo e microcosmo apresenta aos homens o modelo da sua civilização: a falsa identidade do geral e do particular. Sob o poder dos monopólios, qualquer civilização de massa é idêntica e a ossatura do seu esqueleto concetual fabricado por este modelo começa a surgir. (Horkheimer; Adorno, 1983: 130)

Se as partes interessadas defendem a indústria cultural em termos tecnológicos, os autores ajuízam por sua vez que a proliferação da indústria da cultura, com os seus produtos estandardizados e pouco exigentes, mina a capacidade de reflexão dos indivíduos e que a arte desaparece a favor dos valores económicos. A imaginação, a criatividade e a espontaneidade do consumidor deixam lugar à absorção passiva dos conteúdos culturais, à uniformização dos estilos, à padronização e à produção em série, sacrificando o que fazia a diferença entre a lógica da obra e a do sistema social:

> Os historiadores da arte e os defensores da cultura não têm razão nenhuma para se queixarem da desaparição da energia criativa no Ocidente. A utilização estereotipada de tudo – até mesmo do informe – com vista à reprodutibilidade industrial, ultrapassa em rigor e em valor tudo o que chamamos de estilo esse conceito pelo qual todos os amigos da cultura idealizam o passado pré-capitalista que consideram como orgânico. (*Ibid*.: 136)

Esta passividade dos consumidores também foi criticada por Michel de Certeau, na sua obra *La culture au pluriel*, onde associa a ideia de cultura de consumo à de lazer:

> Instalada nos lazeres onde configura a compensação do trabalho, maciçamente, a cultura de consumo cria nos consumidores a passividade da qual é já o efeito. Representa o setor onde se aceleram, mais do que em qualquer outro na nação, o movimento que reduz o número dos atores e multiplica o dos passivos. (Certeau, 1980: 175)

Horkheimer e Adorno partilham esta ideia de que a indústria cultural é a indústria do entretenimento, argumentando que exerce o seu poder nos consumidores pela via do divertimento:

> Mas o que é novo, é que os elementos inconciliáveis da cultura, a arte e o divertimento, estão subordinados a uma finalidade única e reduzidos assim a uma fórmula única que é falsa: a totalidade da indústria cultural. Esta consiste em repetições. O facto que as suas inovações caraterísticas não são nada mais do que melhorias da produção de massa não é visível do exterior do sistema. É com razão que o interesse de muitos consumidores se prende com a técnica e não com os conteúdos ocos repetidos irredutivelmente e já meio desacreditados. (Horkheimer; Adorno, 1983: 145)

Analisando o discurso dos autores sobre essa questão, Habermas escreve: "(…) a *arte* fundida com entretenimento é paralisada na sua força inovadora, esvaziada de todos os conteúdos críticos e utópicos" (1982: 114).

Finalmente, Horkheimer e Adorno denunciam aquilo a que chamam o "reino da pseudo-individualidade" (1983: 163). Acreditam que na indústria cultural, devido à estandardização dos meios de produção, o indivíduo não passa de uma ilusão e só é tolerado na medida em que a sua identidade total com o geral é real. No que lhe diz respeito, Habermas analisa o desenvolvimento dos meios de comunicação social desde o século XVIII até ao presente, delineando o percurso do que denomina de "esfera pública"[19] desde o seu aparecimento até ao seu subsequente declínio. Para o teórico, o que se esperava do desenvolvimento inicial da esfera pública não se concretizou totalmente, sendo que o debate democrático foi abafado, nas sociedades modernas, pelo desenvolvimento da indústria cultural.

Habermas desenvolve a sua teoria no mesmo sentido de Horkheimer. A teoria deve ser crítica, comprometer-se nas lutas políticas do presente e construir-se em nome do futuro revolucionário para o qual trabalha. O projeto filosófico da modernidade de Habermas pode ser sintetizado em termos de uma crítica do positivismo e, sobretudo, da ideologia dele resultante, ou seja, o tecnicismo, cuja ideologia consiste na tentativa de fazer funcionar na prática, e a qualquer custo, o saber científico e a técnica que dele possa resultar. Neste sentido, pode falar-se de um imbricamento entre ciência e técnica, pois esta, embora dependa da primeira, retroage sobre ela, determinando os seus rumos. Porém, Habermas distancia-se de Adorno e Horkheimer no que à modernidade cultural diz respeito. Segundo o autor, duas esferas coexistem na sociedade: o sistema e o mundo da vida. O sistema refere-se à "reprodução material", regida pela lógica instrumental (adequação de meios a fins), incorporada nas relações hierárquicas (poder político) e de intercâmbio (economia). O mundo da vida é a esfera de "reprodução simbólica" da linguagem, das redes de significados que compõem determinada visão de mundo, sejam eles referentes aos factos objetivos, às normas sociais ou aos conteúdos subjetivos. Habermas coloca a hipótese de que, na modernidade, as tentativas do sistema para "colonizar" o "mundo da vida" podem ser contidas em ações racionais empreendidas pelos membros da comunidade que se organiza através do intercâmbio comunicativo. Esta reflexão pode estender-se ao campo das

[19] Segundo Anthony Giddens, a esfera pública é "um espaço de debate público onde se podem discutir questões de interesse geral e uma área na qual se podem formar opiniões. […] As pessoas costumavam encontrar-se nesses salões para discutir questões do momento, usando, como meio para esse debate, folhas de notícias e os jornais que estavam a começar a surgir." (Giddens, 2008: 466).

indústrias culturais, abrindo a possibilidade de uma recuperação democrática e construtiva da cultura.

Se as teorias marxistas da tecnologia e a sociologia liberal partilham o mito do progresso histórico e vêm nas particularidades e nas estruturas tradicionais verdadeiros entraves a um grau mais avançado de organização social, uma das contribuições mais importantes das recentes Ciências Sociais é, pelo contrário, a de ter descoberto que a tecnologia moderna reproduz, na sua própria conceção, um controlo gestionário da força de trabalho, minando as formas mais antigas de solidariedade e de entreajuda coletiva, ou seja, as formas autónomas de cultura popular. A sua desaparição representa um progresso apenas para aqueles que querem impor outras formas. Contrariando a visão dos pensadores anteriores, Christopher Lasch (2001) arrazoa que os particularismos que se julgavam obsoletos (laços familiares, religião, consciência étnica, etc.) foram resistindo à cultura globalizada. A resposta à desestruturação da cultura não está, portanto, no repúdio dos esquemas "tradicionais"; pelo contrário, é da sua perseverança que vem a força da cultura moderna. O verdadeiro cosmopolitismo nasce no particularismo, sendo que o desenraizamento não conduz ao pluralismo cultural, mas sim "a um nacionalismo agressivo, à centralização e à consolidação do poder estatual e financeiro" (Lasch, 2001: 64).

Sobre esta questão do cosmopolitismo, recorreremos a dois pensadores, ainda que de forma muito breve: Ulrich Beck e Arjun Appadurai. Segundo Beck, nunca nenhum conceito levantou tanta controvérsia como este. O significado mais profundo do cosmopolitismo é "o reconhecimento da alteridade dos outros", isto é, a aceitação da existência do outro na sua diferença e a sua igualdade (Beck, 2003: 513). São cinco as dimensões que o distinguem de outras descrições concorrentes, como sejam o universalismo, o multiculturalismo e o globalismo: o reconhecimento da alteridade *daqueles cuja cultura é diferente* (outras civilizações, outras modernidades); o reconhecimento da alteridade do *futuro*; o reconhecimento da alteridade da *natureza*; o reconhecimento da alteridade do *objeto*; e o reconhecimento da alteridade das outras *racionalidades* (*Ibid.*: 515). A resistência à globalização provoca, na atualidade, uma globalização da política, da economia, da cultura e das redes de comunicação e de interação; o mesmo é dizer que a própria realidade se tornou cosmopolita (Beck, 2006: 10). O cosmopolitismo é o espelho de uma nova era, a era da modernidade reflexiva na qual se esbatem as fronteiras e as distinções dos Estados-nação para

serem renegociadas no espírito de uma política da política. É este sentido do mundo sem fronteiras e este olhar dialógico capaz de apreender ambivalências no seio de distinções atenuadas e de contradições culturais que Beck denomina de "ótica cosmopolita":

> O mundo da ótica cosmopolítica é aquilo a que se pode chamar um mundo de vidro. As diferenças, as oposições, as fronteiras devem ser definidas e fixadas guardando em mente que os outros são por princípio idênticos a nós. As fronteiras entre nós e os outros já não são fechadas, obscurecidas por uma alteridade ontológica, mas transparentes. (Beck, 2006: 22)

Não se trata de afirmar que a empatia cosmopolita pode substituir a empatia nacional ou ainda de opor o nacional e o transnacional; tampouco se trata da ideia idílica de uma confraternização universal dos povos ou de uma república mundial. O sociólogo reivindica que ambas as realidades se completam, se impregnam e se alteram mutuamente. Trata-se da necessidade de um novo realismo que nos permita sobreviver num mundo em risco:

> A ótica cosmopolítica significa isto: num mundo de crises globais e de perigos causados pela civilização, as antigas distinções entre o que está dentro e o que está fora, entre o nacional e o internacional, entre nós e os outros, perdem a sua validade, e precisamos para sobreviver de um novo realismo, cosmopolítico. (*Ibid.*: 32)

Nas palavras de Arjun Appadurai (1990), as tecnologias das telecomunicações e a intensificação geral das relações sociais deram origem ao desenvolvimento de uma nova cultura global. Esta é uma cultura cosmopolita na qual são evocadas e inscritas as diferenças étnicas e que, como tal, não se define pela universalidade ou pela homogeneidade. Esta cultura global emergente traduz-se numa ordem complexa, imbricante e disjuntiva, que não pode ser interpretada com base no modelo centro-periferia. Para analisar estas "disjunções", Appadurai propõe, apoiando-se na narrativa marxista e valorizando a fragmentação, incerteza e diferença globais, um quadro composto por cinco dimensões dos fluxos da cultura global, que designa por "ethnoscapes", "tecnoscape", "mediascapes", "finanscapes" e "ideoscapes". O sufixo "scape" (cenário) refere-se a construções que refletem as situações históricas, linguísticas e políticas de diferentes tipos de atores, tais como os Estados-nação, as multinacionais, as comunidades em diáspora, assim como os grupos e os movimentos sub-nacionais (religiosos, políticos ou económicos) e até de grupos ainda mais pequenos como as aldeias, os vizinhos e a família. A estes cenários Appadurai chama "mundos imaginados", leia-se, os múltiplos mundos que são construídos pelas imaginações historicamente produzidas por pessoas e grupos em todo o mundo. O sufixo traduz ainda os fluxos e as formas irregulares destes cenários. Esta terminologia de Appadurai representa uma tentativa de formulação teórica sobre as condições em que ocorrem os fluxos culturais globais. Apesar de sempre terem existido, a velocidade, a

escala e o volume em que ocorrem hoje em dia não têm precedentes e tornaram-se decisivos para as políticas de cultura global. A desterritorialização, que sempre existiu, é atualmente uma das forças centrais do mundo moderno e cria novos mercados. A globalização da cultura não é o mesmo que a sua homogeneização, mas envolve a utilização de vários instrumentos de homogeneização (armamento, técnicas publicitárias, linguagem hegemónica, estilos de roupa, etc.) que são absorvidos nas políticas locais e nas culturas económicas.

Edgar Morin (1981) afirma também que o progresso das sociedades não é linear nem produz uniformização cultural, mas que é, antes, um aspeto incerto do devir. Convocando o filósofo e sociólogo de origem alemã Marcuse, segundo o qual a civilização industrial alimenta em si a sua própria autodestruição, Morin defende que o progresso civilizacional, apesar de nos esclarecer, apenas contribui para a nossa desorientação:

> Todo o progresso é parcial, local, provisório, e além disso produz degradação e desorganização, isto é, retrocesso. […] Assim, não há progresso definitivamente adquirido, nem progresso que seja apenas progresso, nem progresso sem sombra. Todo o progresso corre o risco de se degradar e comporta um duplo jogo dramático progressão/regressão. (Morin, 1981: 246)

Assim sendo, o filósofo e sociólogo francês ajuíza que, ainda que se difunda à escala planetária, a cultura de massas não desemboca numa cultura mundial, e acrescenta que a ideia de uma globalização cultural é uma utopia, uma vez que a humanidade nunca deixou de produzir diferença cultural.

De seguida, vejamos o ponto de vista crítico de dois autores – Arendt (1972) e Lasch (2001) – que denunciaram a comercialização da cultura e a sua redução ao simples papel de entretenimento. Segundo Hannah Arendt, a grande diferença entre sociedade e sociedade de massas reside no facto que a sociedade quer a cultura, valoriza e desvaloriza as coisas culturais como mercadorias sociais, usa-as mas não as consome, ao passo que a sociedade de massas não quer a cultura, mas sim os lazeres ("*entertainment"*). Arendt ajuíza que "a cultura diz respeito aos objetos e é um fenómeno do mundo", enquanto "o lazer diz respeito às pessoas e é um fenómeno da vida" (1972: 266). Na sociedade moderna, o tempo dedicado à ociosidade é cada vez maior, pelo que é necessário preencher o vazio do tempo com lazeres que, tal como o trabalho ou o sono, estão irrevogavelmente ligados ao processo biológico da vida, o qual pressupõe sempre o consumo ou a receção passiva da distração. E as comodidades oferecidas

pela indústria dos lazeres não são mais do que bens de consumo, destinados a ser usados até exaustão, tal como qualquer outro bem de consumo (*Ibid.*: 262-264).

Ora, a questão intensifica-se se considerarmos que a indústria dos lazeres, confrontada com apetites gargantuescos, tem de renovar e fornecer continuamente produtos novos, uma vez que o consumo leva ao seu rápido desaparecimento. Neste contexto, os produtores de lazer para os *mass media* assolam todo o domínio da cultura passada e presente em busca de novos materiais que possam ser convertidos em produtos de lazer "prontos para o consumo". Nas produções elaboradas pelo homem, a autora diferencia os objetos de uso, que têm uma duração ordinária, e as obras de arte, que têm uma imortalidade potencial e que, por conseguinte, se distinguem dos produtos de consumo, cuja duração excede apenas o tempo da sua preparação, e dos produtos da ação, como os eventos, os atos, as palavras, etc., e que não permaneceriam se não fossem guardados pela memória do homem. Do ponto de vista da duração pura, as obras de arte são claramente superiores a todas as outras coisas, sendo os objetos culturais por excelência. Não são consumidas como bens de consumo ou usadas como objetos de uso corrente; pelo contrário, são intencionalmente afastadas dos processos de consumo e de utilização, ou seja, existem independentemente de qualquer referência utilitária e funcional.

A cultura de massas surge quando a sociedade de massas se apodera dos objetos culturais, através de uma indústria do lazer ávida de consumo, acabando por absorvê-los, aviltá-los e condená-los, inclusive, à desaparição. Este conflito entre, por um lado, a necessidade extrema por parte da indústria do lazer de responder a uma procura colossal de consumo e, por outro lado, o destino dos objetos culturais, é veementemente denunciado por Hannah Arendt, que garante que estes últimos não podem sobreviver a uma função de mero entretenimento. A autora vai mais além e questiona o devir dos objetos culturais, nomeadamente das obras artísticas e literárias, no seio da sociedade de consumo: será esta sociedade capaz de salvaguardar a criação e o gosto pelos objetos artísticos? É possível fazer de uma obra de arte um objeto de entretenimento e torná-la acessível a todos sem desnaturar a sua essência? Este é um compromisso quase improvável na opinião de Arendt, atendendo aos apetites insaciáveis da indústria do consumo, que cria novas e contínuas necessidades de divertimento, fortemente ligadas a questões e interesses económicos. Mais do que a difusão da cultura, que a autora estima indispensável e salutar, é a sua comercialização e a sua transformação num vil e grotesco produto de divertimento que repudia. Umas das dificuldades decorrente da sociedade de massas

prende-se, portanto, com o facto de ser essencialmente uma sociedade de consumidores, "onde o tempo do lazer já não serve para se aperfeiçoar ou adquirir uma melhor posição social, mas para consumir cada vez mais, para divertir-se cada vez mais" (Arendt, 1972: 270). Isto não conduz tanto a uma cultura de massas que, nas palavras de Arendt, não existe, mas mais a um "lazer de massas", que se nutre dos objetos culturais mundiais. Nem o tempo e nem a educação poderão favorecer uma sociedade mais culta, uma vez que uma sociedade de consumidores tem apenas como objetivo o consumo e, portanto, a destruição e a ruina dos objetos culturais.

Continuando numa ótica mais pessimista e partilhando algumas das ideias de Arendt, Christopher Lasch defende também que no processo de modernização, a cultura de massas uniformizada das sociedades modernas não produz senão "a passividade intelectual, a confusão e a amnésia coletiva" (2001: 29). O desenvolvimento de um mercado de massas, que desencoraja o espírito crítico e torna os indivíduos dependentes do consumo, produz consumidores muito menos soberanos do que aparentam: "Longe de assistir à democratização da cultura, parece que somos, antes, as testemunhas da sua total assimilação às exigências do mercado" (*Ibid.*: 32). A cultura não passa de uma simples distração e os lazeres de uma forma de combater a ociosidade. O crítico americano denuncia as próprias contradições inerentes à cultura de massas, argumentando que por detrás de uma ilusória variedade, de uma aparente genialidade dos produtos ou de um consumidor supostamente soberano, o marketing de massas conduz a um mercado universal de produtos com efeitos inversos: o mercado de massas arrastou o homem para o consumo e a sua liberdade de escolha limita-se à aquisição de produtos relativamente indistintos. Assim sendo, a cultura não está democratizada, mas alinha-se nos moldes do mercado. Aos defensores liberais do capitalismo financeiro que advogam um consumidor soberano e a sua liberdade de escolha[20], Lasch responde que a crítica da cultura de massas sofreu uma regressão qualitativa, passando "de uma análise da produção das mercadorias a uma sátira do gosto popular" (*Ibid.*: 38).

Deduzimos de tudo o que vimos até este ponto que, hoje em dia, é impensável ficarmo-nos pela tricotomia clássica de alta cultura, cultura de massas e cultura popular, derivado às inúmeras interseções e efeitos mútuos que todas produzem. Augusto Santos Silva entende genericamente

[20] O sociólogo Herbert Gans (1974), por exemplo, reduz a discussão sobre a cultura de massas a uma questão de gostos, argumentando que essa crítica ignora os traços distintivos e os desejos dos indivíduos que optam pelas formas culturais existentes. Opõe-se a qualquer forma de imposição de saber; na sua ideologia do *melting polt*, os indivíduos devem subtrair-se às suas raízes para se tornarem cidadãos do mundo moderno, sendo a sua emancipação auxiliada pelos *media* de massas. Na opinião de Lasch, a conceção de igualdade de Gans limita-se na prática a um mero mercado unificado de bens de consumo.

a cultura de massas como "a cultura popular de hoje" (2010: 303). No entanto, devido à sua importante fragmentação, heterogeneidade interna e adaptabilidade às diversas condições sociais, cada vez é mais desadequado evocá-la no singular, como se fosse uma totalidade indivisa. E se é um dado adquirido que os usufruidores da cultura do lazer espelham a relação entre a cultura e o poder (da indústria) cultural, fundado num consumidor estático e aquiescente, e que pode até induzir "trajectórias culturalmente regressivas" (*Ibid.*: 294-295), Augusto Santos Silva não conclui, todavia, para um total condicionamento do polo dominado, na relação de poder cultural, isto por várias razões. Primeiro, a relação dos grupos populares com os produtos de massas está longe de ser completamente consensual e partilhada de forma unânime. Em segundo lugar, um dos constituintes centrais do modo popular de receção é a incorporação seletiva e a reinterpretação de elementos culturais exógenos nas identidades culturais endógenas, que permitem concluir que as influências da indústria cultural são menos diretas e menos significativas do que se julga. Em terceiro lugar, é preciso ter em conta o potencial de resistência, contestação e disrupção contido nos universos de sentido e nos padrões de comportamento dos grupos populares. Existem, a este respeito, exemplos que comprovam a possível "inversão ritual radical de hierarquias exteriores à tradição popular" (*Ibid.*: 296), ou seja, uma relação de poder e supremacia pode ser profundamente alterada pelo facto de nunca se encontrar inteiramente consolidada. Em quarto lugar, Silva convoca Michel de Certeau (1990) para aludir às "artes de fazer", que não são mais do que as múltiplas operações que preenchem o quotidiano dos indivíduos e que, apesar de parecerem fragmentárias, obedecem a certas lógicas e estruturam-se como conjuntos coerentes. Estas artes de aproveitamento e reutilização, semelhantes à *bricolage*, vivem de manipulações astuciosas de recursos e oportunidades disponíveis nas diversas esferas sociais:

> As dinâmicas de resistência e contestação, ou de apropriação e transformação dos valores e dos símbolos da cultura de massas (e, sendo o caso, dos campos artísticos), não surgem, pois, do nada – mas sim, tipicamente, da intersecção entre eles e as caixas de ferramentas simbólicas e comportamentais de que dispõem os vários grupos sociais. Por mais impressionantes que sejam – e efectivamente são – o desenvolvimento da indústria cultural e o seu impacto em virtualmente todos os pontos do espaço social, eles interagem com a também robusta sedimentação, através de sucessivas gerações, de patrimónios colectivos de crenças, saberes e maneiras de agir. (Silva, 2010: 296).

Estes e outros possíveis contributos analíticos elencados por Augusto Santos Silva permitem pôr em causa todas as representações concetuais que desconsideram a natureza relacional das situações de poder e, particularmente, dos processos culturais. Mais do que ignorar ou contornar o problema da dominação como relação de assimetria, desigualdade e força, ou ainda de limitar

a sua explicação à teoria marxista da hegemonia da ideologia dominante, o sociólogo alinha-se na perspetiva crítica da Stuart Hall, não descurando, todavia, a leitura crítica da cultura como poder. É pela abordagem da vida quotidiana, portanto, que os meios populares devem ser estudados. Esta perspetiva permite valorizar a natureza ativa dos sujeitos populares, enquanto produtores de sentido, e contraria o modelo concetual que opõe diametralmente o mundo dos "dominadores hiperpotentes" e dos "dominados desmunidos de quaisquer recursos" para a questão mais pertinente "do jogo de relações entre atores portadores de códigos diferentes e de valor assimétrico" (*Ibid.*: 297).

2.4. O conflito entre Estado e cultura na história ocidental

2.4.1. Políticas culturais nacionais

Na tradição da cultura ocidental, e mais particularmente europeia, as relações entre Estado e cultura sempre foram realidades equívocas, contraditórias, tensas e dinâmicas (Baptista, 2008a). Trata-se de uma história feita de lutas e mútuas reivindicações, onde Estado e cultura surgem como conceitos interligados. É preciso esperar pelo Humanismo Renascentista dos séculos XIV, XV e ainda XVI para que a cultura se torne mais autónoma, ainda que na prática, por detrás de uma aparente laicização, ela continue dependente do poder político. De seguida, o estilo Barroco vem condenar os efeitos deste pseudo-domínio ou laicização da cultura até que, mais tarde, o Iluminismo do século XVIII traz de novo a ideia de cultura como possibilidade de desenvolvimento económico e político, mas com a convicção de que só as elites educadas estão preparadas para compreender plenamente a cultura. É necessário esperar pela Revolução Francesa e por todas as revoluções liberais para que se democratize a ideia de cultura e que todos – isto é, o povo – se possam autoproclamar criadores e atores políticos de pleno direito. Todo o século XIX e ainda o século XX lutarão pelo direito do cidadão à cultura, sendo que o século XX transformará este mesmo cidadão "num 'consumidor' mais ou menos amorfo de uma realidade e de um produto que, na maioria dos casos apenas conserva o nome de 'cultura' e parte do seu antigo prestígio" (Baptista, 2008a: 39). Enquanto o século XIX acentuou a dimensão política da cultura, que sempre lhe foi intrínseca, assiste-se no século XX à transformação da cultura numa "oportunidade de negócio". Atualmente, a cultura passou a ser um "produto", fruto de um mercado cada vez mais globalizado, onde o criador cultural não passa de um "gestor de produto" e o recetor se converteu num "consumidor" geralmente pouco exigente e apático:

> A cultura tornou-se, deste modo, a sua própria caricatura, reduzidos que estamos todos (ou quase todos) ao consumismo de uma indústria de lazer e entretenimento que vem substituir o poder profundamente subversivo de uma das mais antigas e importantes actividades humanas. (Baptista, 2008a: 39)

Embora possam existir Estados que deixem nas mãos das suas comunidades o controlo da produção cultural, não existe nenhum que não tenha um certo domínio sobre a cultura, pois, por definição, todo o Estado necessita da cultura, sendo-lhe impossível viver ou subsistir "sem uma representação simbólica ou ideal de si mesmo, dos seus fins e valores específicos e sem pôr ao serviço deles os meios necessários para fazer triunfar ou garantir essa representação simbólica" (Lourenço, 1974, Cit. por Baptista, 2008a: 41).

As políticas culturais representam para a Sociologia, do ponto de vista teórico, uma área de estudo por excelência, combinando-se nelas duas dimensões fundamentais das relações sociais e da organização das sociedades: a cultura e o poder. Se, por um lado, o Estado representa o poder económico e o poder político, entenda-se, o sentido material da vida, a cultura, por outro lado, releva do domínio da criação, isto é, num sentido mais lato, do espiritual, mesmo quando se materializa em objetos artísticos ou da cultura popular. Este sistema tem no seu centro o artista/produtor/criador cultural e é entendido, nos dias de hoje, como "um jogo, conflito, luta e oposição dialéctica entre outros três tipos de agentes: públicos, mediadores e decisores/produtores" (Baptista, 2008a: 38). As relações entre o artista e o público, ainda que fundamentais, nem sempre se revelam fáceis, constituindo-se como uma espécie de subsistema artístico. A partir de 1969/70, abandonou-se na Europa o conceito de Secretaria de Estado dos Assuntos Culturais e começou-se a entender o desenvolvimento cultural como uma política global da cultura, integrada no desenvolvimento geral do país. Maria Manuel Baptista salienta algumas das caraterísticas mais evidentes deste sistema cultural, como por exemplo, entre outras, a transformação da criação num produto mais social/coletivo, longo no tempo e complexo; a luta dialética entre os critérios de qualidade e de quantidade; e a vontade de transformar a criação em memória.

Em Portugal, a execução da política cultural nacional esteve geralmente a cargo do Ministério da Educação, até 1976, ano em que foi criada a Secretaria de Estado da Cultura (SEC) autónoma. Em 1983, com o IX Governo Constitucional, a SEC é transformada pela primeira vez em Ministério da Cultura, para voltar a passar, em 1985, ao estatuto de Secretaria de Estado, ficando sob a tutela do Ministério da Educação e Cultura. Passados dez anos, com a entrada em

vigência do XIII Governo Constitucional, a SEC volta mais uma vez a ser transformada em Ministério da Cultura, mas o XIX Governo Constitucional, que tomou posse em 2011, prontamente extinguiu o ministério, reatribuindo as funções de promoção cultural à tutela de uma Secretaria de Estado, diretamente dependente do primeiro-ministro, medida essa enquadrada numa fusão generalizada de ministérios operada por este Governo. A sucessão de vários ministros e governos até aos dias de hoje não pode deixar de ter efeitos sobre a definição das linhas de orientação das políticas culturais e, por conseguinte, sobre a produção legislativa que efetiva essas mesmas orientações. Assim, assiste-se frequentemente à suspensão dos instrumentos legais, à sua não regulamentação ou à sua substituição por novas medidas antes mesmo que sejam postas em ação as anteriores (Santos, 2007)[21]. Atualmente, cabe ao Dr. Jorge Barreto Xavier, na qualidade de Secretário de Estado, desde 2012, dirigir a política cultural do Estado, que se encontra sob a tutela direta da Presidência do Conselho de Ministros.

Em 2012, na cerimónia de abertura da Capital Europeia da Cultural, em Guimarães, o então primeiro-ministro português, Dr. Pedro Passos Coelho, apelou ao desenvolvimento criativo como manifestação de liberdade, de vitalidade e de espontaneidade, o qual deve ser impulsionado pelo Estado mas nunca por ele dirigido, sob pena de institucionalizar e burocratizar a criação. Partindo, portanto, das premissas que não é um produtor de cultura e que não controla a vida cultural, o Estado definiu seis objetivos gerais através dos quais assume a importância da sua cooperação no apoio e no incentivo à criação artística, nas suas diversas áreas, e reforça o papel estratégico das parcerias entre esferas pública e privada:

> • Reavaliar o papel do Estado na vida cultural, de modo a reorganizar e simplificar as estruturas da Estado na área cultural do ponto de vista do interesse público;
> • Valorizar o papel da cultura, da criação artística e da participação dos cidadãos enquanto factores de criação de riqueza, de qualificação frente às exigências contemporâneas e da melhoria da qualidade de vida dos portugueses; Salvaguardar o Património tangível e o Património intangível, como representação da herança comum de todos os portugueses e como fator de identidade nacional;

[21] Santos, Maria de Lourdes Lima (2007). "Políticas culturais em Portugal". Comunicação apresentada na Mesa Redonda "Políticas culturais no Espaço Iberoamericano", integrada no V Campus Euroamericano de Cooperação Cultural, em Almada, em 10 de Maio de 2007. (Consulta na Web)

• Promover a educação artística e cultural em todos os setores da sociedade, em coordenação com entidades públicas e privadas;
• Salvaguardar o património material e imaterial;
• Libertar o potencial das indústrias criativas e apoiar a implementação do negócio digital e das soluções de licenciamento que permitam equilibrar a necessidade de acesso à cultura com o reforço dos direitos dos criadores;
• Apoiar, libertar e incentivar a criação artística, nas suas mais diversas áreas, tendo em conta que o Estado não é um produtor de cultura.

Com vista a cumprir estes objetivos, o Governo definiu várias medidas específicas, da competência do Estado, quer no âmbito da defesa da língua portuguesa – onde está previsto, por exemplo, um apoio à digitalização de fontes e de conteúdos de natureza literária –, quer no âmbito das artes, da educação para a cultura, etc., que visam o reconhecimento do valor económico do setor criativo e cultural, constituindo o trabalho dos criadores um fator fundamental para a definição da identidade contemporânea de Portugal.

A aposta na promoção de um setor cultural e artístico qualificado e dinâmico surge como uma condição essencial para que Portugal se enquadre na chamada economia criativa reivindicada pela União Europeia (UE) e esteja apto a responder às atuais necessidades de inovação e de competitividade, sem perder de vista os imperativos de cidadania e participação cultural. É fundamental que as políticas culturais públicas apostem, hoje em dia, na qualificação a nível da formação e da profissionalização, mas também a nível dos equipamentos culturais e dos territórios, de forma a contribuir para a melhoria da qualidade de vida das populações e da valorização dos lugares na competição internacional. No seu artigo "Políticas culturais em Portugal"[22], Maria de Lourdes Lima dos Santos enumera, para este efeito, quatro vertentes que correspondem a quatro exigências com que se confrontam as políticas culturais em Portugal: exigências de qualificação para os agentes culturais e artísticos; exigências de participação cultural para a população em geral; exigências de internacionalização envolvendo agentes, projetos, bens e serviços culturais; exigências de sustentabilidade para os projetos já iniciados ou que venham a realizar-se.

[22] *Ibid.*

Em termos práticos, o desenvolvimento socioeconómico em Portugal, na última década, coincide com o claro crescimento do setor cultural, ainda que esse crescimento tenha vindo a oscilar em termos conjunturais e em diferentes subsetores. Tal como na maioria dos países europeus, verificou-se em Portugal um incremento do emprego cultural, que constitui, por si só, um fator de qualificação, na medida em que os níveis de formação do domínio da cultura são significativamente elevados. Regista-se ainda o aumento da frequência de equipamentos culturais, também ele associado a níveis elevados de formação, que provêm do progressivo alargamento da escolaridade avançada.

No entanto, a realidade nem sempre acompanha a vontade de mudança e, apesar se terem desenvolvido esforços para uma articulação entre política cultural e política da educação, nem sempre se têm conseguido os resultados esperados. Apesar da sua recente expansão em Portugal (entre 1991 e 2001: taxa de variação de 34%) e de ser o setor mais qualificado face ao emprego nacional na sua totalidade (25% com nível superior de escolaridade), o setor cultural não deixa de se situar em lugares muito baixos quando comparado com os valores para o total da UE. Não podemos ignorar, tão pouco, a drástica diminuição de verbas que tem vindo a sofrer a cultura no Orçamento de Estado nestes últimos anos, passando de 255 milhões de euros, em 2003, para cerca de 190 milhões, em 2013.

Para concluir, podemos referir, em termos mais globais, que a digitalização da cultura, a acelerada expansão das redes e a proliferação do mundo digital contribuem para importantes mutações culturais e desafiam as políticas culturais na contemporaneidade. Acompanhar e propor políticas culturais para este expansivo e veloz mundo digital representa, sem dúvida, um dos maiores desafios presentes na contemporaneidade. Perante este panorama, António Rubim partilha a tese defendida por Canclini e declara que as políticas culturais devem extrapolar a mera esfera nacional. A nova sociabilidade impõe que sejam capazes de articular dimensões nacionais, locais, regionais e globais. Não que o nacional não possa ser reivindicado como ideário em políticas culturais ou que essas se possam efetivar em espaço nacional, mas tal não deve ser realizado de forma exclusiva. Um dos grandes desafios das políticas culturais nacionais é passarem a ser desenvolvidas interagindo com fluxos globais, regionais e locais, sem no entanto descurar as suas singularidades (Rubim, 2010: 264).

2.4.2. Políticas e práticas culturais locais

A política cultural autárquica, de cariz público, define-se como um conjunto de princípios e de objetivos estruturantes, de prioridades e de critérios de atuação respeitantes à natureza e às modalidades dos projetos, aos modos de financiamento e à natureza da relação a estabelecer com os diversos atores do campo cultural. Exige coerência, planificação, concertação e parcerias entre os atores diretamente envolvidos, sejam os políticos, seja a própria sociedade civil. Exige ainda diagnósticos de situações sociais e culturais e de públicos, assim como avaliação de atividades e de resultados (Azevedo, 2003: 203). Encontram-se nas políticas culturais, por conseguinte, múltiplas dimensões da relação entre a cultura (campo cultural) e o poder (campo político), que traduzem os modos como os dois eixos do campo cultural (oferta/criação e procura/receção) se articulam com as conceções ideológicas e a estrutura do próprio campo político local. Do ponto de vista sociológico, Natália Azevedo defende que a política cultural local assenta em dois princípios globais estruturantes: a criação e manutenção de infraestruturas básicas que permitam desenvolver atividades culturais e artísticas e, deste modo, valorizar o património cultural local (nomeadamente através de parcerias com atores do tecido local e regional); a questão da formação e alargamento de públicos (satisfação das necessidades culturais dos diversos públicos, sobretudo aqueles que, do ponto de vista socioeconómico, se encontram mais afastados do acesso à cultura, através da sua participação e da democratização da esfera da produção e da criação cultural).

Analisando a evolução do setor cultural à escala local, verificou-se, desde a entrada de Portugal para a Comunidade Económica Europeia, em 1986, uma dinâmica de crescimento da intervenção municipal como resposta aos desafios colocados por programas da Secretaria de Estado e, depois, do Ministério da Cultura, ainda que as competências legais das autarquias locais nesta área sejam definidas de forma muito genérica (Silva, 2007: 22). De 1986 a 2003, a despesa dos municípios portugueses com o setor cultural passou de 55 para 395 milhões de euros, o que significa um crescimento real de 613%. Em 20 anos, o panorama da cultura sofreu uma impressionante mudança de escala, para a qual contribuiu, sem dúvida, a participação dos municípios, através da dinamização dos programas de redes culturais. Por essa razão, as autarquias locais passaram a ser vistas, no espaço de duas décadas, como atores de parte inteira do panorama cultural nacional. O seu modo de ação seguiu, de acordo com Augusto Santos Silva, um padrão mais ou menos consensualizado, caraterizado pela primazia do investimento na obra física de média e grande dimensão, ou seja, no "equipamento cultural" (bibliotecas,

museus, auditórios, salas de espectáculos, etc.), pela menor atenção à dimensão do funcionamento (desfasamento entre a projeção/ realização do equipamento e a sua efetiva abertura), pelo combate ao deficitário acesso das populações aos bens culturais (a abordagem dos municípios privilegia o "aceder à cultura" em detrimento do "fazer cultura"), pelo relacionamento da cultura com o sistema escolar e o meio associativo, pelas dimensões identitária, festiva e socializadora (fundamento social baseado na (re)criação das tradições locais) e, finalmente, pela projeção a nível regional, nacional ou internacional (promoção e dinamização de eventos culturais de média e grande escala para a visibilidade e a projeção supralocal). Por conseguinte, apesar das diferenças de programas, de sensibilidade e de meios financeiros disponíveis, quase nenhuma política cultural camarária dispensa o investimento em ações prestigiantes e de impacto mediático, como se tem verificado nos últimos anos. Todavia, Augusto Santos Silva acautela que não basta adquirir, gerir e conservar equipamentos; é preciso animá-los, usá-los e fazer deles um pólo de atividade cultural continuada.

No seu estudo intitulado *Cartografia Cultural do Concelho de Cascais* (2005), Maria de Lourdes Lima dos Santos identificou sete dilemas da política cultural autárquica: necessidades do litoral e do interior do concelho; densificação do tecido cultural e descentralização dos equipamentos e iniciativas; maior apoio às atividades amadoras e às estruturas profissionais; incentivo ao investimento em infra-estruturas e eventos; gestão direta dos equipamentos municipais pela autarquia ou concessão da gestão a entidades privadas; atribuição à autarquia de funções de produção ou cedência dessas funções a terceiros; focalização do setor cultural em si mesmo, como setor autónomo, ou articulação como outros, designadamente o turismo (2005: 328-331). A estas considerações, Augusto Santos Silva acrescenta outros cinco desafios: a diversidade (encontrar compromissos de ajustamento da demanda cultural às diversas faixas etárias); a atualidade (adaptar o eixo estruturante do discurso local sobre a cultura às necessidades da modernidade); a dimensão (necessidade de encontrar uma massa crítica mínima fora da escala municipal); a continuidade (alargar e consolidar no espaço temporal as políticas culturais autárquicas); o impacto (medir o impacto social das medidas culturais).

Considerando as três caraterísticas do poder local que determinam a ação cultural municipal, nomeadamente o consensualismo (tendência para apresentar a ação camarária como uma espécie de emanação necessária da vida comunitária), o presidencialismo (que confere um poder reforçado ao presidente da câmara na construção e na gestão das redes sociais e na

definição de finalidades e procedimentos) e a formulação de prioridades em patamares (em que a infra-estrutura do território se constitui como o primeiro e principal patamar), o que sobressai é "a reduzida capacidade da acção cultural autárquica para gerar diferenciação ideológica" (Silva, 2007: 13). O investimento na cultura surge como uma consequência lógica da abrangência de uma ação local comprometida com as "necessidades das populações", o que faz com que o discurso político varie pouco em função das visões do mundo e dos programas dos partidos com forte representação autárquica. Os fatores de oposição e mudança não estão predominantemente associados aos partidos locais, o que mostra que as câmaras municipais têm sido mais recetoras do que produtoras de política cultural. De facto, atendendo aos quatro pilares que caraterizam o programa comum de intervenção autárquica no Portugal dos anos 2000, baseado na descentralização, no equipamento, na formação de públicos e na aposta em eventos distintivos, as políticas culturais autárquicas não se diferenciam tanto por fatores locais de natureza político-partidária, mas acabam por acompanhar, independentemente da força política liderante, a evolução das políticas culturais nacionais e dos programas de origem e enquadramento nacional (*Ibid.*: 14). Podemos citar como exemplo desses programas, entre vários outros, as redes em que a participação do poder local responde à solicitação do governo central de partilha de custos de investimento de capital e mais tarde de gestão dos equipamentos.

Não obstante essas considerações, Augusto Santos Silva ressalva o lugar decisivo que as políticas e os serviços culturais têm vindo a alcançar no conjunto das políticas municipais e da administração autárquica. A autonomização do pelouro da cultura é uma novidade com particular expressão nas décadas de 1990 e 2000, que denota "uma nova identidade e centralidade da política e da administração cultural local, mas vale também como formação de uma tecnoestrutura local envolvida nas dinâmicas culturais, composta por técnicos e quadros superiores" (*Ibid.*: 16). Por outro lado, assistiu-se, nos últimos anos, a um maior empenho dos responsáveis políticos e técnicos municipais, que estão, hoje em dia, mais sensibilizados e melhor formados para os assuntos de índole cultural. Daí que a cultura tenha vindo a assumir uma maior centralidade no plano das representações e dos discursos desses agentes, o que faz com que essas políticas estejam, por sua vez, cada vez mais despertas para a importância que a cultura pode ter na identidade coletiva local e na afirmação da sua singularidade no contexto nacional.

Sumário

O contexto de aceleradas mudanças ocorridas na pós-modernidade fomentou uma nova pluralidade de culturas e uma nova valorização das mesmas, baseada na autonomia da esfera cultural, na sua democratização e na viragem para a economia como nova perspetiva de avaliação e legitimação da ação cultural pública. Mas a verdade é que se, por um lado, a cultura nas sociedades modernas nunca suscitou tanta atenção pública e nunca mobilizou tantos recursos, por outro lado, a sua revalorização plural na sociedade contemporânea apresenta muitas fragilidades e muitas contradições, nomeadamente a relação entre valorização simbólica ou cultural e valorização económica da cultura, que estão na origem da insatisfação dos vários agentes culturais. A nova situação da cultura e a nova pluralidade dos seus valores apresentam muitos paradoxos, mas também múltiplos desafios, ocasionados precisamente pela fragmentação dos universos culturais, que caberá às políticas culturais e aos profissionais deste setor enfrentar.

Uma vez que os conceitos de "cultura" e de "identidade" remetem para uma mesma realidade, embora vista de dois ângulos diferentes, não podemos abordar os paradigmas culturais das sociedades pós-modernas sem analisar também a questão da preservação das identidades coletivas. Por conseguinte, debruçar-nos-emos a seguir sobre a questão identitária e, mais precisamente, sobre a formação e o destino das identidades coletivas no mundo global em que vivemos.

Capítulo 3 - O Processo Evolutivo das Identidades Culturais

3.1. Observações em torno do conceito de identidade

Uma vez que o conceito de identidade tem sido apropriado por diversos ramos do conhecimento (História, Sociologia, Antropologia, Psicologia, Direito, Filosofia…), são muitas as definições ao nosso dispor para analisar esta complexa e abrangente noção, amplamente debatida na teoria social. Porém, no âmbito do presente estudo, restringiremos o enfoque do termo à sua interpretação sociológica.

Com a panóplia de propriedades que a compõem, a identidade de uma pessoa é necessariamente plural e seria por isso desapropriado procurar uma pertença mais verdadeira que as demais. Todavia, existe no debate sobre os complexos processos identitários uma conceção essencialista que sugere a existência de uma identidade básica, uma verdade mais autêntica e mais profunda que torna o indivíduo naquilo que é, com alguma imutabilidade, independentemente do seu percurso de vida. Mas essa ideia é erradicada pelo facto de as essências identitárias (sexo, raça, religião, nacionalidade, etc.) serem elas também construídas e, consequentemente, serem produtos contextuais. A verdade é que a identidade nem é determinada à nascença, nem é uma pré-construção essencialista. Do ponto de vista sociológico, toda e qualquer identidade deve ser vista como uma reconstrução permanente, flexível e dinâmica, como resultado de processos temporais, de inserção e interação. Essa construção ao longo da vida vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparelhos de poder e revelações de cunho religioso (Castells, 2003: 4). A identidade de cada um de nós pode ser segmentada em frações relevantes (ex.: etnia, classe social, família, etc.), mas provém também dos múltiplos contextos sociais em que nos encontramos inseridos; isto significa que em cada um de nós coexistem diferentes traços que, unidos, dão lugar a um ser humano único.

Numa aceção generalista do termo, podemos dizer que, mais que um conjunto de estereótipos que condicionam a existência social do indivíduo, a identidade é aquilo que nos identifica e nos determina enquanto seres de uma determinada cultura endógena. Segundo José Portugal (2001), a identidade baseia-se numa cultura viva das pessoas que habitam um território e é o resultado de um processo histórico lento, em permanente mutação e que gera mecanismos de apropriação/rejeição pela comunidade, na sua totalidade ou por grupos. Manuel Castells corrobora a ideia de que cultura e identidade são indissociáveis, entendendo por identidade a fonte de significado e experiência de um povo. No que diz respeito aos atores sociais, define a

identidade como "o processo de construção do significado com base num atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(is) prevalece(m) sobre outras formas de significado" (Castells, 2003: 3). Num mundo de mudanças confusas e incontroladas, as pessoas tendem a reagrupar-se em torno de identidades primárias (religiosas, étnicas, territoriais e nacionais) e a busca de identidade coletiva ou individual, atribuída ou construída, torna-se a fonte básica do significado social (Castells, 2005: 3).

A definição de Anthony Giddens informa-nos que a identidade está relacionada com os entendimentos que as pessoas têm acerca de quem são e do que é importante para elas (2008: 29). O género, a orientação sexual, a classe social, a nacionalidade ou a etnicidade são algumas das principais fontes de identidade. O sociólogo distingue a identidade social (caraterísticas que os outros atribuem a um indivíduo, que indicam quem essa pessoa é e que a posicionam em relação a outros indivíduos com quem partilha os mesmos atributos) e a identidade pessoal (que nos distingue enquanto indivíduos, isto é, que diz respeito ao processo de desenvolvimento pessoal através do qual formulamos uma noção intrínseca de nós próprios e do relacionamento com o mundo à nossa volta). Boaventura de Sousa Santos adotou igualmente a distinção mais ou menos similar à de Giddens que fez Erving Goffman (1982) entre identidade social, identidade pessoal e identidade de ego. A identidade social é constituída por "um cruzamento de atributos pessoais e estruturais, uma categorização derivada dos contextos sociais onde decorre a interacção social" (Santos, 2005: 495), sendo que dentro desta categoria se pode distinguir ainda a identidade social virtual (exigências e caraterísticas que atribuímos aos indivíduos) e a identidade social real (atributos que os indivíduos realmente possuem e as categorias reais a que pertencem). A identidade pessoal baseia-se nas caraterísticas pessoais e mais ou menos constantes do indivíduo (impressões digitais, nome, etc.). Quanto à identidade de ego, é uma questão subjetiva e reflexiva que tem de ser sentida pelo indivíduo, o qual constrói a imagem que tem de si a partir daquilo que os outros veem nele, mas com uma margem de liberdade significativa. O autor fala ainda em identidades primárias, que partem das relações sociais diretas e que são construídas socialmente, isto é, no sexo, nos amigos, no local de trabalho, na comunidade local, etc., e em identidades secundárias, ou identidades categoriais, que assentam em relações sociais indiretas, ainda que reais, como por exemplo as identificações relacionadas com a região, a nação, a classe social, a categoria profissional, etc. (*Ibid.*: 497-498). No vaivém permanente entre identidade pessoal e identidades sociais, a representação identitária inscreve a pessoa no coletivo, no mítico, ou seja, em identidades secundárias.

Na sua obra *Para uma Inversa Navegação. O Discurso da Identidade*, Moisés de Lemos Martins (1996) analisa as dimensões institucional, existencial e simbólica da identidade. Relativamente à dimensão institucional, cita Michel Oriol (1979) que distingue uma "identidade produzida", referente a um processo histórico de atividades coletivas, e uma "identidade instituída" que, como o nome indica, é obra da instituição e se refere aos dados objetivos da identidade. Neste contexto, a identidade produzida constituiria a "base material" da identidade, enquanto a identidade instituída representaria a "ideologia" da identidade. Ao refletir sobre a dimensão existencial da identidade, Moisés de Lemos Martins convoca Bourdieu (1989) para determinar que a identidade é "representação" e "vontade": representação porque é "um ser percebido, e percebido como distinto, que existe fundamentalmente pelo reconhecimento dos outros" (Martins, 1996: 24), e vontade por tratar-se de um "acto de adesão pessoal, permanentemente reiterado a uma comunidade, a qual se espelha numa estrutura simbólica, que incessantemente inspira práticas significantes" (*Ibid.*: 25). Apoiando-se em Michel Oriol (1985), Martins averba que é função do simbolismo organizar os grupos humanos e a relação de cada indivíduo ao grupo, isto é, organizar a identidade. No âmbito desta dimensão simbólica, realça a relação com os outros, apresentando um paradigma segundo o qual a questão da identidade é, no fundo, "a relação do mesmo e do outro" (*Ibid*.). Fundamentando a sua reflexão na teoria de Lévi-Strauss (1974 [1958]), o autor argumenta que este espaço simbólico é ao mesmo tempo um espaço conflitual mas também um mediador de tensões: "Pela coexistência de contrários que o carateriza, o espaço simbólico indica que 'o mesmo nasce do mesmo *e também* do outro', operando deste modo uma 'mediação entre a vida e a morte' " (*Ibid*.). Falar de uma identidade simbólica é portanto indicar "aquilo sobre que se age", para melhor constituir ou fazer reconhecer o grupo como unidade. O indivíduo interpreta a estrutura simbólica do grupo (língua comum, partilha dos traços de cultura e das mentalidades, etc.) como "a ordenação da sua própria vida", sendo que é essa mesma dimensão simbólica que assegura a reprodução do grupo (*Ibid.*: 26).

Stuart Hall (1992), que amplamente se debruçou sobre a noção de identidade, qualifica o conceito de complexo, pouco desenvolvido e mal compreendido nas Ciências Sociais, e enumera três conceções distintas da identidade: uma conceção individualista do sujeito e da sua identidade, que carateriza o *sujeito do iluminismo* e que interpreta a pessoa como um ser de razão, de consciência e de ação, um indivíduo totalmente centrado e unificado; uma conceção interativa da identidade e do *eu*, que determina o *sujeito sociológico* como um ser cuja

identidade é formada na interação entre o "eu" e a sociedade, o "interior" e o "exterior", ou ainda entre o mundo pessoal e o mundo público; a fragmentação e o colapso das identidades unificadas e estáveis conduzem à terceira conceção de identidade que produz o *sujeito pós-moderno,* o qual não possui identidade fixa, essencial ou permanente; a identidade torna-se uma "celebração móvel", em constante transformação em relação às formas pelas quais o indivíduo é representado nos sistemas culturais que o rodeiam. O sujeito assume identidades diferentes e por vezes contraditórias em diferentes momentos, que não são unificadas em redor de um "eu" coerente e que fazem com que as suas identificações sejam continuamente deslocadas (Hall, 1992: 10-13).

Deduzimos das diferentes interpretações concetuais até aqui esboçadas que as identidades sociais, para além da sua natureza controversa, implicam uma dimensão coletiva[23], que determina as formas pelas quais os indivíduos se "assemelham" uns aos outros. Hall (1992) fala em "identidades partilhadas", que decorrem de um conjunto de objetivos, valores e experiências comuns a um grupo. Embora analiticamente distintas, estas formas de identidade estão intimamente relacionadas. Qualquer identidade se define em relação ao outro, independentemente dos sentidos que tradicionalmente lhe foram conferindo as diversas correntes sociológicas. É necessário partir dessas significações usuais para entender a noção mais recente da identidade coletiva. Ora vejamos o que diz José Carlos Venâncio:

> Identidade implica o seu contrário, a diferenciação. É pelo confronto com o Outro, forçosamente diferente, que nos encontramos, que passamos a conhecermo-nos a nós mesmos, num processo que leva geralmente uma boa parte da nossa vida. Se isto é válido para o plano pessoal, para o domínio do psicológico, também o é para o colectivo, quer se trate do processo identitário de um grupo social, quer de uma nação. (Venâncio, 1992 : 95)

Fatores como a raça, a língua, a cultura e o modo de vida contribuem para a formação de uma identidade coletiva, ainda que não exista uma consciência de grupo ou de povo em todas as sociedades. Esta consciência, que encontra a sua expressão máxima na formação do Estado e da nação, leva à construção de identidades mais complexas como o económico, o cultural, o político, etc., sendo que o fator cultural é, de todos, aquele que pode levar mais longe a ideia de nação, pois tanto desempenha um papel normativo e racional, como encerra a força anímica que garante a sobrevivência das comunidades.

[23] Segundo Michel Oriol, citado por Moisés de Lemos Martins, a identidade coletiva é "o produto de dinâmicas que tendem a circunscrever grupos", ou seja, atos de totalização efetuados por instituições ou por sujeitos individuais, que determinam a identidade como um conjunto de coisas reais, portanto naturalmente evidentes e objeto de crença social. (Martins, 1996: 22)

Segundo Julien Freund (1979), existe na noção de identidade coletiva uma simultânea procura e exclusão do outro, o que torna difícil uma análise concetual rigorosa. Nalguns dos seus aspetos, a identidade coletiva implica a aspiração a uma identidade pelo menos parcial no seio de um agrupamento, através da partilha de estilos de vida ou de maneiras de estar. Noutros aspetos, ao contrário, subentende uma separação dos outros, e por vezes mesmo da sociedade quando as normas ou os modos de vida não se coadunam com a nova esperança:

> Nela encontramos portanto um desejo do mesmo, no seio da qual cada um poderia reconhecer-se no sentimento comum da uma nova vida uníssona, e a rejeição do outro na medida em que permanece estranho, ou até mesmo hostil, a este novo impulso. (Freund, 1979: 67-68)

Para Augusto Santos Silva, é na vida quotidiana que se estrutura plenamente a ação do poder simbólico e que se formam as identidades de grupo:

> Os níveis de língua, as formas de tratamento, as regras de civilidade, o vestuário e a apresentação, os hábitos alimentares, o uso do espaço, a observação dos outros, etc., tudo isto configura rotinas quotidianas socialmente diferenciadas, que caracterizam os sujeitos em relação com os seus grupos de origem, pertença e referência, contribuem para formar e reproduzir identidades e comportamentos grupais e estruturam as relações de interacção. (Silva, 2010: 292-293)

São estas maneiras de ser e agir no quotidiano que conferem unidade e coerência, primeiro à personalidade de cada um, e depois em círculos cada vez mais alargados (grupos socioprofissionais, geracionais, de género e orientação, de estilo de vida, de raiz étnica ou regional, religiosa, linguística, nacional…).

Portanto, apesar da complexidade e da amplitude do conceito, parece haver consenso, dentro da esfera das Ciências Sociais, no sentido de defender que nem o indivíduo existe como tal, isolado do contexto social, nem a sociedade se constitui como um todo exterior ou alheio aos indivíduos e às especificidades dos seus trajetos. A identidade surge da dialética entre o indivíduo e a sociedade, e não é, por conseguinte, entendível fora do seu contexto social. Pelo menos desde o teórico americano George Herbert Mead (1967 [1934]) que se afirma que o "eu" de cada um se define pelo exercício da alteridade, pela interação com e pelo reconhecimento do outro. Assim, a própria identidade pessoal constitui-se como objeto das Ciências Sociais, e mais precisamente da Sociologia. A conceção clássica de socialização finita no tempo, vista como um processo definidor da personalidade e integrador no espaço social, foi substituída por uma noção de socialização permanente, que acompanha o percurso de vida e que se adapta a novos contextos. Na ótica de Anthony Giddens, o conceito moderno de

identidade foi saudando os valores do individualismo mas, paralelamente, retirou-lhe a segurança das identidades grupais estáveis e duradouras (família, estrato social, grupo profissional, comunidade local...). Mas ainda que a modernidade tenha exaltado o indivíduo, tal não significa que se tenham descurado as identidades coletivas. Pelo contrário, os sucessivos percursos de socialização marcaram a inserção em grupos sociais diversificados, como veremos logo a seguir.

As sociedades pós-modernas são alvo de grandes mudanças estruturais, desde o final do século XX, que vão fragmentando as paisagens culturais de classes, género, sexo, etnia, raça e nacionalidade que, no passado, nos haviam fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão a mudar também as nossas identidades pessoais, subvertendo a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados. Existe, de facto, uma linha comum nas diversas abordagens teóricas sobre a mudança nas sociedades pós-modernas, que dá ênfase à descontinuidade, à fragmentação, à rutura e ao deslocamento. Muitos autores versaram sobre esta "pós-modernidade", distinta da modernidade "clássica" que a antecedeu (Rosa, 2010: 260). Estas análises sugerem uma maior flexibilidade das instituições da modernidade clássica, consideradas durante muito tempo como inabaláveis, e vaticinam o fim das identidades individuais e coletivas estáveis. A perceção desta rutura na evolução da sociedade moderna, nos finais do século XX, é partilhada por uma série de autores que, em vez de falarem em pós-modernidade, preferem utilizar noções como "hipermodernidade", "sobremodernidade", "segunda modernidade", "modernidade avançada" ou "modernidade reflexiva". Zygmunt Bauman (2001) determina que a definição mais justa da época em que vivemos é a "modernidade líquida", na qual se conjugam a flexibilidade das instituições e a perda de importância das referências espaciais. Para o sociólogo polaco, o ponto essencial do debate assenta na passagem da modernidade sólida (de modelos hegemónicos de conduta, instituições fortes, individualismo, fronteiras, territorialidade, formatação dos Estados-nação) para a fase líquida da modernidade (de poderes fluídos, Estados desregulamentados, esbatimento de fronteiras, desterritorialização, fragilidade dos laços afectivos e nacionais). Deste modo, Bauman prefere falar em passagem do que em rutura. A modernidade líquida é um tempo de novidades e uniformização, de contrastes e de tentativas de consolidação de modos de vida.

Citado por Hall, David Harvey (1989) assevera que a modernidade significa um rompimento com o passado e que constitui um processo ininterrupto de cisões e fragmentações internas. Quanto a Ernest Laclau (1990), evoca o conceito de "deslocamento" das sociedades modernas, interpretadas como estruturas cujo centro é substituído por uma pluralidade de centros de poder. Da mesma forma, Stuart Hall considera que as velhas identidades que conferiam estabilidade ao mundo social estão em declínio, fazendo emergir novas identidades "descentradas", que fragmentam as paisagens culturais assim como o indivíduo moderno, o qual deixa de ser um sujeito unificado e começa a assumir novas identidades pessoais:

> Esta perda de um "sentido de si" estável é chamada, algumas vezes, de deslocamento ou descentração do sujeito. Esse duplo deslocamento – descentração dos indivíduos tanto de seu lugar no mundo social e cultural quanto de si mesmos – constitui uma "crise de identidade" para o indivíduo. Como observa o crítico cultural Kobena Mercer, "a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza". (Hall, 1992: 9)

Stuart Hall mapeia cinco descentramentos na teoria social e nas ciências humanas – tradições do pensamento marxista, descoberta do inconsciente por Freud, trabalho do linguista estrutural Ferdinand de Saussure, trabalho do filósofo e historiador Michel Foucault e impacto do feminismo e consequente nascimento histórico da "política de identidade" –, ocorridos no período da modernidade tardia, isto é, na segunda metade do século XX, que marcam mudanças concetuais através das quais o *sujeito do Iluminismo*, visto como tendo uma identidade fixa e estável, é descentrado, tendo como resultado novas identidades abertas, contraditórias, inacabadas, fragmentadas. Esta perda de um "sentido de si" estável, definida pelo autor como "deslocamento" ou "descentração" (de si e do seu lugar no mundo social e cultural), constitui uma "crise de identidade" para o indivíduo. Em vez de falar em identidade como algo completo e finito, Hall prefere falar em "identificação" como processo em construção permanente:

> Assim, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo "imaginário" ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre "em processo", sempre "sendo formada". (…) Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de *identificação*, e vê-la como um processo em andamento. A identidade surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de *uma falta* de inteireza que é "preenchida" a partir do nosso *exterior*, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por *outros*. (*Ibid.*: 38-39)

O processo de identificação através do qual nos projetamos nas nossas identidades culturais tornou-se mais provisório, variável e problemático e produz o sujeito pós-moderno, que carece de identidade fixa ou permanente. A identidade está sempre em contínua transformação e em

permanente processo de construção. Alimenta-se do olhar dos outros sobre nós, o qual inevitavelmente provoca um sentido de incompletude e de falta de integridade. É portanto fantasioso evocar uma identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente. O sujeito previamente dotado de uma identidade unificada e estável está a ficar fragmentado e composto não de uma, mas de identidades múltiplas e cruzadas (Silva, 2010: 299), por vezes contraditórias ou não resolvidas, que fazem com que as nossas identificações sejam continuamente deslocadas. Os discursos sobre o Eu e o Outro, sobre o indivíduo e a sociedade, ou sobre o sujeito e o objeto, que se baseavam, há umas décadas atrás, numa lógica da identidade cuja finalidade era garantir-nos uma certa segurança ontológica, estão hoje em dia obsoletos (Hall, 2013: 55). Apesar do aparente caos, das ruturas e das descontinuidades da história, as teorias defendiam que existia uma certa estabilidade, que evoluía lentamente. Porém, tal estabilidade parece hoje em dia posta em causa pelos grandes descentramentos do pensamento moderno. A modernidade assolou a continuidade da noção de sujeito e da estabilidade da identidade proporcionada pelos longos processos históricos (industrialização, capitalismo, urbanização, mercado mundial, divisão sexual e social do trabalho, identificação da ocidentalização à ideia de modernidade, etc.).

Outros fatores, como o declínio e a erosão do Estado-nação[24] e da autossuficiência das economias nacionais − e por conseguinte a instabilidade das identidades nacionais −, conduziram à fragmentação e ao desgaste das identidades sociais coletivas, outrora homogéneas e unificadas: identidades sociais coletivas da classe, da raça, da nação, do género e do Ocidente. Estas grandes identidades coletivas não desapareceram e continuam, inclusive, a exercer alguma influência no mundo contemporâneo, mas já nenhuma ocupa o lugar que outrora fora o seu; a sua homogeneidade e unidade deram lugar, na atualidade, a diferenças internas, a contradições e à sua fragmentação. Ainda que estejam relacionadas com as nossas identidades culturais e individuais, deixaram de ser forças estruturantes e estabilizantes que nos conferem o mesmo código de identidade que no passado. Isto é, como evidencia Hall, se algum dia preencheram de facto essa função, pois a verdade é que os indivíduos gostam de cultivar a nostalgia histórica e a arte de reconstruir comunidades passadas mais homogéneas, mais unificadas e menos contraditórias que nunca, quando na realidade esses discursos não têm

[24] Segundo Stuart Hall, quando os Estado-nações começam a desmoronar-se sob o efeito da globalização, regridem e dão origem a formas de identidade nacional muito defensivas e perigosas, que se traduzem numa forma extremamente violenta de racismo. (Hall, 2013: 37)

nenhum sustentáculo seguro. A única certeza é que se alguma vez, no passado, essas comunidades unificaram a história, já não é o caso atualmente.

Esta pluralidade de identidades é também evidenciada por Michel Maffesoli que, na sua conferência de 1998[25], evoca uma clara fragilização das identidades nas sociedades pós-modernas, associada à fragmentação das instituições e das ideologias, até aí bastante fixas e duráveis. A lógica identitária herdada do século XIX, que assenta na estabilidade das identidades, deixou lugar a uma multiplicidade de identidades. Maffesoli assegura que hoje em dia, a identidade é embebida pelo "outro", o que se manifesta em vários domínios da experiência, como por exemplo no devir do mundo, na errância afetiva e sexual, na viscosidade da vida e nas relações de proximidade. No entanto, o pensador não considera que estes sinais da pós-modernidade sejam todos nefastos. Ao contrário do século XIX que privilegiou o ocidentalismo, assiste-se hoje a uma "orientalização do mundo", ou seja, à necessidade crescente de mestiçagem e de abertura ao outro: o individualismo deixou lugar a uma lógica comunitária, que se manifesta no desejo – sobretudo nas camadas mais jovens – de "fazer como os outros". Enquanto a modernidade tinha como *leitmotiv* o futuro e outras sociedades privilegiam o passado, a pós-modernidade tem como valor essencial o presente: fruir aqui e agora.

Neste sentido, os sociólogos da pós-modernidade não choram a liquefação do Estado-nação, enquanto estrutura de federação dos indivíduos suscetível de ultrapassar as suas múltiplas divergências, nem receiam a emergência de forças centrífugas, à semelhança das idiossincrasias religiosas, das reivindicações étnicas e dos movimentos de contracultura. Citemos Rabot:

> O que carateriza o surgimento de singularidades no universo padronizado da globalização é a impossibilidade de as poder "federar numa ação histórica de conjunto" [Baudrillard]. O universal abstrato fica enfraquecido sob o efeito da globalização, que desemboca no surgimento de singularidades que adotam contornos étnicos, religiosos, linguísticos e se exibem de forma mais ou menos violenta. (…) O comunitarismo atual é apenas um ressurgimento do desejo de comunidade que percorre a história universal e que reflete a necessidade dos indivíduos e dos grupos em apropriarem-se da sua cultura, com o fim de cultivar a sua identidade. O tribalismo que se manifesta na pós-modernidade é um retorno às antigas estruturas tribais, que constituem um dado inultrapassável da experiência humana. (Rabot, 2006: 104)

[25] Maffesoli, Michel (1998). "Tribus modernes et nomadisme techno. Comprendre notre présent" (Compte-rendu de la conférence prononcée par M. Maffesoli le 20 novembre 1998 au Centre Social de Cosne). (Consulta na Web)

Por conseguinte, concomitantemente com as novas formas de identidade, novas formas de alteridade são produzidas. A relação de dependência identificação/ exclusão – ou ainda identidade/ diferença – provém de um contexto socioeconómico e espácio-temporal pós-moderno que produz novos "outros" e, consequentemente, novos discursos que permitem "normalizar" essas novas identidades emergentes e localizar o indivíduo na sua relação com o outro. Acompanhando o pensamento sociológico de todas as épocas e glosando teóricos como Maffesoli, Elias, Benjamin ou ainda Simmel, Moisés de Lemos Martins analisa as dinâmicas que decorrem do encontro entre identidade e alteridade, dinâmicas essas caraterizadas pela ambivalência:

> Temos uma existência marcada pela mobilidade e pela "errância" (Maffesoli, 1997), e também pela "clivagem interior" (Elias, 1973). A nossa existência é hoje pontuada por múltiplas separações e ambivalências, por múltiplas transições e "passagens" (Benjamin, 1989), no permanente movimento de uma viagem de travessias sem fim, que compreende exílio, solidão e "clandestinidade", e da mesma forma, excitação, efervescência, emoção. (Martins, 2011a: 93)

Esta ambivalência acentua a precariedade das relações, as variações dos sentimentos amorosos ou a "liquidez" das relações humanas (Bauman, 2001), as incoerências ideológicas e as mobilidades pessoais e profissionais. Quer isto dizer que, hoje em dia, se privilegia o desassossego em detrimento do enraizamento, o qual poderia garantir-nos "uma origem, um nome, um fundamento e um território", realidades que nas sociedades atuais não passam de "estilhaços e fragmentos, num tempo acentrado" e que conferem à humanidade um equilíbrio frágil e provisório (Martins, 2011a: 94).

3.2. A formação pluridimensional das identidades culturais

A identidade cultural pode ser definida como um conjunto vivo de relações sociais e de patrimónios simbólicos historicamente compartilhados, como a língua, a religião, o trabalho, as artes, as festas, os costumes, etc., isto é, uma forma de identidade coletiva que estabelece a comunhão de determinados valores entre os membros de uma sociedade. A identidade cultural não é "natural" nem inerente ao indivíduo – é preexistente a ele –, e à semelhança da própria cultura que se transforma, tampouco é estática ou permanente; é, antes, fluida, móvel, construída, manipulada e política, como veremos mais à frente. Trata-se, em suma, de um processo dinâmico, em permanente construção, e que se alimenta de várias fontes no tempo e no espaço. De facto, a identidade coletiva de um povo está intimamente ligada à sua memória, mas não pode ser vista como um conjunto de valores fixos e imutáveis que definem o indivíduo

e a coletividade à qual ele pertence. Faz parte do processo de sobrevivência das sociedades a incorporação de elementos novos, fazendo com que se mantenham ao longo do tempo.

Não sendo nosso propósito mapear as diversas conceções da noção de identidade cultural ao longo do tempo, limitar-nos-emos a precisar que foi nos Estados-Unidos, nos anos 50, que nasceu e se fixou o conceito de identidade cultural, que determinaria o comportamento dos indivíduos. Mais tarde, surgiram outras conceções mais dinâmicas que deixaram de interpretar a identidade como um dado independente do contexto relacional, e que demonstraram que não há identidade em si, nem sequer unicamente para si; a identidade é sempre, como vimos anteriormente, uma relação com o outro e mantém, por conseguinte, uma ligação dialética com a alteridade. A identidade cultural de um dado grupo não se pode compreender a não ser pelo estudo das suas relações com os grupos vizinhos; nenhuma cultura pode sobreviver sem o contacto com os outros (Augé, 1999).

Denys Cuche fala numa "moda identitária" que não é mais, no seu entender, do que o prolongamento do fenómeno de exaltação da diferença que surgiu nos anos 70 por movimentos ideológicos que, ora promoveram uma sociedade multicultural, ora, pelo contrário, apoiaram o "cada um no seu lugar próprio para continuar a ser ele próprio" (1999: 135). Conforme salienta o autor, a questão da identidade cultural remete logicamente, num primeiro tempo, para a questão mais ampla da identidade social, vista como o conjunto das pertenças de um indivíduo no sistema social: pertença a uma classe sexual, a uma classe etária, a uma classe social, a uma nação, etc. A identidade permite ao indivíduo localizar-se no sistema social e ser ele próprio localizado socialmente. Mas a identidade social não se refere exclusivamente aos indivíduos. Qualquer grupo é dotado de uma identidade que corresponde à sua definição social, que permite situá-lo no conjunto social. A identidade social é, ao mesmo tempo, inclusão e exclusão: identifica o grupo e distingue-o dos outros grupos. Nesta perspetiva, a identidade cultural aparece como uma modalidade de categorização da distinção nós/eles, assente na diferença cultural.

Mas antes deste despertar para a questão da identidade cultural, o fenómeno não foi devidamente problematizado no domínio das ciências humanas por não se verificar grande contacto entre culturas diferentes. Neste campo, o conceito de identidade cultural define-se pelo seu caráter polissémico, multifacetado e fluido (Cuche, 1999; Giddens, 1991, 2008). Os

conceitos de cultura e de identidade remetem para uma mesma realidade, embora vista sob dois prismas diferentes. Têm destinos associados, sendo que hoje em dia as grandes questões sobre a identidade derivam frequentemente para a questão da cultura − daí que as crises culturais possam ser interpretadas como crises identitárias −, mas não se devem confundir os dois conceitos. Cuche ajuíza que não existe identidade cultural em si, definível de uma vez por todas, e por isso considera que a análise científica deve renunciar a pretender descobrir a verdadeira definição das identidades particulares que estuda. Se a cultura releva em grande parte de processos inconscientes, a identidade, por seu lado, remete para "uma norma de pertença, necessariamente consciente, porque assente em oposições simbólicas" (Cuche, 1999: 136). Giddens (1991), para quem a modernidade é inerentemente globalizante, afirma por sua vez que se antigamente a identidade das pessoas era em grande medida determinada pela sua pertença a grupos sociais vastos, delimitados pela classe ou pela nacionalidade, hoje em dia é mais multifacetada e instável. Os processos de crescimento urbano e a industrialização, entre outros fatores, enfraqueceram o impacto das regras herdadas. Os indivíduos passaram a ter mais mobilidade social e geográfica, e começaram a libertar-se das comunidades unitárias e assaz homogéneas do passado, onde os padrões eram transmitidos de uma forma rígida de geração em geração. Estas mudanças deram lugar a que outras formas de sentido, como o género e a orientação sexual, desempenhassem um papel mais importante na noção de identidade das pessoas. No mundo atual, os seres humanos têm a oportunidade de decidir a sua vida e de criar e recriar as suas identidades a todo o momento (Giddens, 2008: 30). Os contextos culturais nos quais se movem durante a sua existência e que influenciam os seus comportamentos não são suficientes para lhes negar individualidade ou livre arbítrio; a interação com os outros desde o nascer até à morte condiciona as personalidades, os valores e os comportamentos individuais. E esta socialização está na origem da liberdade e individualidade do ser humano. Ao longo da vida, cada indivíduo desenvolve um sentido de identidade e capacidade para pensar e agir de forma própria.

Com a época moderna desponta, portanto, uma nova e decisiva forma de "individualismo", no centro do qual se erigiu uma nova conceção do sujeito individual e da sua identidade. Para Stuart Hall (1992), o que distingue fundamentalmente as sociedades "tradicionais" das sociedades "modernas" é a mudança constante, rápida e permanente que carateriza estas últimas. As transformações nas sociedades modernas são muito mais profundas que nas sociedades tradicionais e libertam o indivíduo dos apoios estáveis e das estruturas que antes se

pensavam divinamente estabelecidas e fixas, fazendo emergir uma conceção mais social do sujeito: o indivíduo passa então a ser visto como mais localizado e definido no interior das grandes estruturas que sustentam a sociedade moderna. Estas mudanças estão associadas ao processo de globalização e refletem-se necessariamente nas identidades culturais. Com o desenvolvimento das sociedades modernas e a intensificação das tecnologias da informação, as identidades culturais começaram a carecer de contornos nítidos e a ficar inseridas numa dinâmica cultural fluida e móvel. Hall evoca uma "crise de identidade", na modernidade tardia, como consequência das constantes mudanças decorrentes do processo de globalização, que de certa forma descaraterizaram os grupos populacionais e abalaram os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. Os mapas culturais deixaram de coincidir com as fronteiras nacionais e os grandes conceitos que suportavam a construção das identidades culturais – como a nação, o território, o povo, a comunidade, etc. – perderam vigor a favor de conceitos mais flexíveis. As identidades, que eram achadas ou outorgadas, passaram a ser construídas, e de definitivas tornaram-se temporárias.

Falar de pertenças identitárias em permanente reconstrução leva-nos a abordar o fenómeno do sincretismo. A mestiçagem das culturas que resulta das diversas migrações ocorridas ao longo do tempo, assim como o politeísmo que carateriza a pós-modernidade são, segundo Jean-Martin Rabot (2008a: 179), elementos indispensáveis para apreender o fenómeno universal do "sincretismo", que se aplica a este consequente pluralismo de pertenças identitárias. O sincretismo não se resume somente a uma manifestação eclética dos diversos domínios da experiência da vida quotidiana (na música, na arquitetura, nos estilos de vida, etc.), mas foi reatualizado pela pós-modernidade. O significado do conceito evoluiu ao longo do tempo e a antropologia aplicou-o, mais recentemente, à resistência simbólica das religiões autóctones, às religiões dominantes e "universalistas". Nenhuma religião ou cultura pode sobreviver, na sua forma original, sem a contribuição e a fusão de elementos novos e diversificados; são, pelo contrário, sujeitas à mudança e à reatualização permanente. Se qualquer cultura é o produto de mestiçagens diversas, é ilusório querer salvaguardar ou recobrar a sua pureza. Hoje em dia, o sincretismo aplica-se essencialmente às sociedades que estão na tutela da dominação colonial e a quem foi imposta uma religião oficial, e representa "o meio pelo qual uma cultura dominada se mantém e se reproduz reconstruindo o seu próprio espaço mental num contexto alógeno e modificado, a partir da existência de uma memória coletiva, de mitologias que se estruturam no vivo" (*Ibid.*: 183). O sincretismo é, portanto, uma fusão de elementos culturais diferentes, ou

até antagónicos, num só elemento, mantendo percetíveis alguns traços originários; Rabot averba que é a "coincidência dos opostos" (*Ibid.*: 189).

A diversidade cultural que o mundo apresenta hoje, a multiplicidade de identidades em processo contínuo de construção, a defesa do fragmentário, das parcialidades e das diferenças trouxeram uma volatilidade das identidades que passam a inscrever-se numa lógica de identificação. Para Boaventura de Sousa Santos (2005), a modernidade nasce *de* uma preocupação com a questão da identidade mas também *com* ela. As identidades culturais são resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação e nem mesmo as identidades aparentemente mais fortes resistem aos constantes processos de transformação social: da estabilidade e segurança garantidas pelas identidades rígidas passa-se à mutabilidade e fluidez da identificação. No seu artigo "Modernidade, identidade e a cultura de fronteira" (1993), Boaventura de Sousa Santos afirma que as identificações, além de plurais, são dominadas pela obsessão da diferença e pela hierarquia das distinções, daí que a questão da identidade seja "semi-fictícia e semi-necessária": "Quem pergunta pela sua identidade questiona as referências hegemónicas mas, ao fazê-lo, coloca-se na posição do outro e, simultaneamente, numa situação de carência e, por isso, de subordinação." Do multiculturalismo decorrente da globalização irrompem novas identidades partilhadas, de âmbito mais vasto, cujos referenciais não podem mais ser os de um passado eventualmente remoto, mas antes os de um presente conscientemente construído como projeto de futuro.

3.3. O destino das identidades no processo de globalização

3.3.1. Breve reflexão sobre a formação da identidade nacional em Portugal

Pensar a questão da cartografia identitária portuguesa implica considerar um trajeto que vai da sua construção imaginária à sua expansão para além dos limites geográficos e culturais europeus. Retraçar tal percurso implicaria a edificação de um trabalho laborioso e complexo, pelo que nos cingiremos, no quadro deste estudo, à observação de alguns tópicos precípuos no processo de consciencialização e de construção identitária nacional.

A construção das identidades coletivas inscreve-se num processo histórico a partir do qual os indivíduos reedificam o passado para manter e criar as suas próprias identidades. A história surge como suporte basilar desta construção identitária, permitindo a afirmação e a

reatualização do passado, e procurando um sentido social para o presente, sendo que este edificado assenta sobre a oposição entre o "nós" e os "outros", o "eu" e o "outro". Edgar Morin salienta, precisamente, que a identidade se funda na diferença para afirmar a sua especificidade: "A nação permite esta diferenciação radical do "nós" e dos "outros" (Morin, 1998: 134). Este acudir aos tempos passados representa a expressão de uma cultura na qual muitas das vezes o indivíduo se confunde com o grupo e o passado, apresentando-se como um modelo moral e cultural numa entidade una e coesa.

A identidade nacional na história ocidental nasceu em primeiro lugar em França e em Inglaterra, como resultado de uma mistura de etnias diversas em que se formou uma unidade cultural fortemente vivida como étnica. Fatores como a religião, a língua ou ainda a pertença étnica podem estar na base da identidade nacional mas não são absolutamente decisivos e são extremamente discutíveis (Morin, 1998). Por outro lado, partindo da ideia de que a cultura vive e se alimenta de símbolos, metáforas e mitos através dos quais se exprimem os desejos, aspirações e esperanças que encorpam os sentidos múltiplos de toda a produção cultural (Baptista, 2008b: 172), também parece compreensível que a identidade nacional se forme, como salientaram Stuart Hall (1992) e José Eduardo Franco (2000, 2004)[26], a partir de um processo de mitificação das origens. De facto, a origem dos povos e a fundação das nações, à semelhança dos dois outros conjuntos míticos - a alimentação e da sexualidade -, nunca pode prescindir totalmente dos seus fundamentos míticos e simbólicos. Todavia, esta edificação foi, durante a modernidade, ameaçada pela vasta empresa de racionalização e secularização da modernidade, cujo momento central se pode situar no século XVIII. Ainda assim, no ato de fundação das formas nacionais modernas, que se articulam em torno do indivíduo e do território, a dimensão mítica permanece importante (Legros; Monneyron; Renard; Tacussel, 2006: 172). Como no-lo diz ainda Rabot, o religioso não desapareceu com a progressiva secularização da sociedade, assume apenas formas novas: "A pós-modernidade corresponde bem à perda da crença na redenção celestial ou terrestre. Mas a queda das grandes narrativas não significa o fim da capacidade de mitificação do homem" (Rabot, 2009a: 87).

Como comunidade simbólica, ou "imaginada" Stuart Hall diz que a nação moderna é formada a partir de cinco ideias: a *narrativa da nação* (contada nas histórias e literaturas nacionais dos

[26] Franco, José Eduardo (2000, 2004). "Mitificação das Origens da Nacionalidade". (Consulta na Web)

média e na cultura popular); um *destino nacional* (ao qual estão associadas as nossas vidas quotidianas e que é pré-existente a nós); a ênfase nas *origens*, na *continuidade*, na *tradição* e na *intemporalidade* (os elementos essenciais do caráter nacional são imutáveis e eternos, apesar das vicissitudes da história); a *invenção da tradição* (as tradições que parecem antigas são muitas vezes bastante recentes e por vezes inventadas, entendendo-se por tradições inventadas um conjunto de práticas que procuram incutir valores e normas de comportamentos através da repetição e, por conseguinte, da continuidade com um passado histórico); *o mito fundacional* (mitos de origens, estórias que localizam a origem da nação num passado longínquo e nebuloso), um *povo* ou *folk puro*, *original* (Hall, 1992: 52-56). Feitas estas observações, o teórico conclui que o discurso da cultura nacional não é tão moderno como aparenta ser, mas que constrói identidades que circulam, de forma ambígua, entre passado e futuro. As culturas nacionais equilibram-se entre a tentação por retornar as glórias passadas (elemento *regressivo* e *anacrónico* da cultura nacional) e o impulso por avançar ainda mais em direção à modernidade.

José Eduardo Franco (2000, 2004) elencou também alguns dos atributos essenciais na construção de uma cultura nacional. Tal como na definição de Stuart Hall, identifica um processo de mitificação/idealização pelo menos quadridimensional: as origens da cultura nacional; a configuração e exaltação de uma idade de ouro; o cantar de uma epopeia que normalmente está na base dessa referida idade de ouro mitificada; a projeção de uma destinação utópica assente numa determinada ideia de missão coletiva da nação, enquanto comunidade humana inscrita no tempo e na história da humanidade.

Augusto Santos Silva dá destaque às tradições nacionais que identifica como componentes essenciais da abordagem do poder cultural:

> (…) as constelações de mitos, eventos e heróis fundadores e os marcos que os actualizam e adequam ao longo de uma certa história; os cânones literários e artísticos, que seleccionam, acumulam e cristalizam uma cultura patrimonial, a qual destaca e transmite obras e autores referenciais para a formação e a representação da identidade colectiva. (Silva, 2010: 290)

Estes lugares de identidade são lugares de poder que sustentam várias dinâmicas: processos históricos de constituição e transformação de imaginários e identidades nacionais; socialização e integração das populações no imaginário; movimentos de afirmação identitária em demarcação a comunidades nacionais "externas", isto é, a relação com os *outros*; dinâmica nacional de configuração coletiva por referência a um território politicamente unificado e

regulado num Estado e dinâmica de globalização, com a sua projeção planetária, para além das nações, de outras raízes e representações.

No caso concreto de Portugal, a reflexão sobre o percurso construtivo da identidade nacional – processo em construção permanente e em mudança contínua – não se aprofundou como noutras nações europeias. Mas nem por isso deixou de estar presente na historiografia – a função social da história desempenhou um papel fundamental na formação da consciência nacional – e na literatura. O abundante acervo literário, de que fazem parte obras como *Os Lusíadas* de Camões, *Peregrinação* de Fernão Mendes Pinto, *História Trágico-marítima* compilada por Bernardo Gomes de Brito, é de facto o espelho de uma história feita de glórias mas também de desventuras.

Autores mais contemporâneos, como Eduardo Lourenço, Boaventura Sousa Santos, José Mattoso ou ainda Margarida Calafate Ribeiro, demonstraram claramente o papel que o Portugal imperial desempenhou enquanto nação pioneira no conhecimento geográfico e cultural do mundo, assim como a sua importância na construção de uma cultura universalista. De facto, o processo de glorificação dos primórdios da nação portuguesa nutre-se da releitura da história do reino no tempo deslumbrante das Descobertas Portuguesas e na decadência dos desígnios providencialistas de Portugal. O caso da mitificação das origens da identidade portuguesa é um caso paradigmático no âmbito da produção cultural europeia dos mitos de origem das nacionalidades; exemplos inspirados na história nacional não faltam para comprová-lo. Gilbert Durand (1993) arrisca-se, inclusivamente, a afirmar que Portugal possui em abundância todos os mitos da Europa. A partir do século XVI, desenvolve-se em Portugal um "mercado europeu" dos imaginários ou das mitologias nacionais. É através das suas matrizes míticas que Portugal desperta e é com o seu adormecimento que se torna decadente e esquece a sua missão providencial, anunciada por Cristo em Ourique a D. Afonso Henriques, fundador da nacionalidade. A história de Inês de Castro permitiu a Portugal ganhar fé num destino do tamanho do mundo, porque só o amor dá aos homens e às nações o sentido da liberdade e da aventura; mas foi com D. Sebastião que Portugal percebeu que o seu destino além, de grande, era também imortal, uma eterna criança.

O processo de engrandecimento dos primórdios da nação portuguesa é, portanto, despoletado pela reinterpretação da história do reino no tempo exuberante das Descobertas Portuguesas e

acentuado com a consciência da fragilidade, da ruína e do incumprimento dos desígnios providencialistas de Portugal, consubstanciada na perda da independência em favor de Castela no período da chamada União Dual. Mitógrafos, cronistas, historiadores, filósofos, romancistas, teólogos operam uma releitura reconstitutiva do passado do reino, recortando-lhe uma idade de ouro primordial e exaltando uma idade de ouro intermédia, a da gesta das viagens marítimas portuguesas, que seriam o prelúdio de uma glorificação maior do reino realizada teleologicamente na concretização utópica do Quinto Império do Mundo. André de Resende, João de Barros, Amador Arrais, Luís de Camões, Fernando Oliveira, Frei Bernardo de Brito, D. João de Castro, Gabriel Pereira de Castro, Sousa de Macedo, Frei Sebastião de Paiva, Padre António Vieira, entre outros, procuraram reler a história passada, aprofundando-lhe e dignificando-lhes as origens de forma a cimentar a identidade portuguesa em alicerces prestigiantes. Uns fizeram remontar o reino de Portugal ao tempo dos patriarcas bíblicos, outros ao tempo do navegador grego Ulisses, outros ainda à brava tribo dos Lusitanos, opositora poderosa da expansão romana na Península Ibérica. Este esforço de valorização das raízes primeiras orienta-se em vista ora da disputa de uma determinada primazia portuguesa, ora de uma re-projeção do futuro para a superação da decadência presente.

Após a queda do Império, em 1974-75, a reflexão sobre a construção das identidades nacionais desenvolveu-se em múltiplas direções, por vezes contraditórias mas fundamentalmente complementares. Comparativamente com outros Estados-nação, Portugal destacou-se no panorama europeu pelo seu peculiar sentido de unidade nacional. Podemos arriscar algumas explicações para esta situação, como por exemplo o fraco peso das minorias étnicas, religiosas e linguísticas no território nacional, de um modo geral nele integradas sem problemas, ou ainda a escassez de revoltas e rebeliões regionais e locais. Em tal contexto de relativa homogeneidade, de períodos de relativa estabilidade política e social (1851-1868; 1871-1890; 1932-1958) e de difusão de ideários nacionalistas, não surpreende que a história tenha sobretudo vincado um sentido da unidade nacional. Eduardo Lourenço afirma a este respeito que Portugal é um país "excessivamente uno" (1990: 19), centrado em si mesmo e que goza de um profundo sentimento de coesão histórica.

A reflexão atual sobre a identidade portuguesa coloca a tónica na sua organização dicotómica entre dois espaços, Portugal e os outros países ("cá e lá") conduzindo, por isso, à consideração da cultura portuguesa como uma "cultura de fronteira" apoiada na sua realidade geográfica

periférica ou semi-periférica, como defenderam Boaventura Sousa Santos (1993) e José Mattoso (1998). Mas o termo "fronteira" já é por si só ambíguo dada a sua polissemia, como refere Celsa Batista:

> E que nexo há entre identidade e fronteira? Primeiramente, temos que atender a que o termo *fronteira* é polissémico, o que faz com que a sua compreensão seja considerada como toda a situação de contacto social, cultural, político e económico, ou seja, toda a problemática humana configura-se, assim, numa situação de fronteira. Deste modo, a identidade está sempre numa condição de fronteira, processando novos elementos para a sua reconstituição. Contudo, numa situação de fronteira geográfica, este processo é facilmente facilitado, ocorrendo uma articulação entre as fronteiras da identidade com a fronteira geográfica, em especial nas práticas e nas vivências sociais onde e/ou quando se podem intercambiar conhecimentos, relacionamentos e vivências da cultura de dois países fronteiriços com as culturas de povos que se deslocaram das diferentes regiões ou áreas para as fronteiras. (Batista, 2008: 49-50)

Eduardo Lourenço (2004) minora a importância do espaço no seu artigo intitulado " 'Lá fora' e 'Cá dentro' ou o fim de uma obsessão", considerando essa forma de colocar o problema como uma falsa questão. De facto, na sua opinião, só a expressão "Cá dentro" é portadora de sentido devido a um certo sentimento de insularidade por parte dos portugueses, que se sentem "*cercados de mundo*, que visto e sentido do interior da ilha que somos, ou da nossa *interioridade* simbólica, é um "Lá fora" que, em última análise, nada altera o sentimento de intimidade, de conforto, de plenitude que nos confere a ideia de *cá dentro*" (Lourenço, 2004: 163). Quanto a Margarida Calafate Ribeiro (2004), fala da crise do espaço português contemporâneo e evoca o dilema de um "Portugal-centro-periferia". Convoca, entre outros, o conceito de "imaginação do centro" de Boaventura de Sousa Santos e defende que a dimensão simbólica da política portuguesa que conduz à elaboração de uma imagem de Portugal como centro se realizou através do império, encobrindo uma imagem portuguesa ligada à sua realidade vivencial de periferia que "imagina o centro" (Ribeiro, 2004: 12). Essa imagem terá tido origem no período dos Descobrimentos, de que *Os Lusíadas*[27] são o espelho textual e que, no imaginário português, "se expande e transfere do Índico para o Atlântico e para as visões do Quinto Império do Padre António Vieira" (*Ibid*.). A investigadora utilizou e adaptou a expressão "imaginação do centro" e rebatizou-a como "império como imaginação do centro", sendo esse o conceito-chave da sua obra. Parece manifesto, portanto, que os discursos apresentados se complementam e convergem para a ideia de um Portugal gerador de uma "identidade de nação pluricontinental sedimentada num sentimento de diferença relativamente a outros europeus, e de sentido único na relação com outros povos, motivado pelo contacto pioneiro que os Descobrimentos tinham

[27] *Os Lusíadas* são assumidos pela autora como "o discurso fundador da identidade de uma pátria em expansão" e o símbolo da "gloriosa voz onde a imagem nacional e a imagem imperial se fundem" (Ribeiro, 2004: 40).

proporcionado" (*Ibid.*: 32), o que explica o discurso fundador de uma identidade que assenta no papel preponderante de Portugal no conhecimento do novo mundo.

Atentemos agora nas palavras de Boaventura Sousa Santos, que se debruçou demoradamente sobre a questão das identidades e dos discursos identitários em Portugal. O autor defende que existe "uma unidade inquestionável do espaço português" (Santos, 2005: 511) que dificulta a emergência de movimentos ou sentimentos regionalistas. Parece não haver consciência regional em Portugal – muito embora se consiga perceber uma certa identificação com as antigas províncias –, mas há, ao invés, uma forte identificação cultural de âmbito nacional, assim como a preponderância dos espaços locais nos processos de identificação (forte localismo identitário com a terra ou a cidade). No entanto, Santos vale-se da teoria de Bourdieu (1989) para esclarecer que:

> (…) as unidades sociais primárias, as localidades, as regiões e as nações não são entidades fixas e homogéneas, mas [que] são sujeitas à história, à heterogeneidade cultural, às lutas sociais, económicas, políticas e simbólicas entre as classes e fracções de classe e ao papel da hegemonia na construção de uniformidades. (Santos, 2005: 512)

O autor acrescenta a esta afirmação que a cultura portuguesa acêntrica e cosmopolita, como forma cultural de fronteira nunca se conseguiu diferenciar totalmente perante as culturas exteriores (défice de identidade pela diferenciação), tendo mantido também uma enorme heterogeneidade interna (défice de identidade pela homogeneidade). Segundo o teórico, o local e o transnacional sempre foram mais fortes que o nacional.

No seu artigo intitulado "*Modernidade, identidade e cultura de fronteira*", Boaventura de Sousa Santos reitera o seu ceticismo quanto ao discurso identitário e quanto àquilo a que chama de "excesso de interpretação mítica" (1993: 46). No seu entendimento, se Portugal sempre questionou a sua identidade, fê-lo "com um certo distanciamento e nunca como expressão de qualquer crise profunda que só os mitos desvendam" *(Ibid.).* É com alguma veemência que denuncia a dominação da crítica da razão, geradora de mitos e esquecimentos com que os portugueses teceram os seus desacertos com a história, aditando que o desconhecimento de Portugal é, antes de mais, um auto-desconhecimento: "O Encoberto é a imagem da ignorância dos portugueses a respeito de si próprios refletida num espelho complacente" *(Ibid.).* Para Boaventura de Sousa Santos, existem outras vias para explicar o estatuto identitário de Portugal sem ter que recorrer a uma interpretação mitológica excessiva. É neste contexto que surge o uso da metáfora "cultura de fronteira": a cultura portuguesa não tem conteúdo, tem apenas

forma, e essa forma é a fronteira, ou "zona fronteiriça". As culturas nacionais, enquanto substâncias, não passam de uma criação do século XIX e de produtos históricos geridos pelas tensões entre universalismos e particularismos. Os Estados desempenham um papel dúplice ao promoverem, por um lado, a diferenciação da cultura nacional face ao exterior e, por outro, ao fomentarem a homogeneidade cultural no interior do território nacional. Porém, Santos averba que Portugal não se enquadra nesta lógica, uma vez que o Estado português nunca desempenhou nenhum desses papéis, o que explica ainda que "as espácio-temporalidades culturais local e transnacional [tenham] sido sempre mais fortes do que a espácio-temporalidade nacional" (*Ibid.*: 47). De facto, o autor evoca uma matriz "intermédia" e "semiperiférica" da cultura portuguesa, na qual os espaços locais e transnacionais foram sempre muito ricos, enquanto o espaço intermédio, nacional, foi e permanece deficitário:

> Isto significa que, enquanto identidade nacional, Portugal nunca foi, nem suficientemente semelhante às identificações culturais positivas que eram as culturas europeias, nem suficientemente diferente das identificações negativas que eram, desde o século XV, os outros, os não europeus. (Santos, 1993: 48)

Boaventura de Sousa Santos explica esta matriz intermédia da cultura portuguesa pelo facto de os Portugueses terem sido, a partir do século XVII, o único povo que, ao mesmo tempo que considerava as suas colónias como primitivas e selvagens, era ele próprio observado por viajantes e estudiosos como primitivo e selvagem, mas também pelo facto de, para além de terem sido colonizadores, também terem sido emigrantes nas suas próprias colónias:

> Em termos simbólicos, Portugal estava demasiado próximo das suas colônias para ser plenamente europeu e, perante estas, estava demasiado longe da Europa para poder ser um colonizador consequente. Enquanto cultura europeia, a cultura portuguesa foi uma periferia que, como tal, assumiu mal o papel de centro nas periferias não-europeias da Europa. Daí o acentrismo caraterístico da cultura portuguesa que se traduz numa dificuldade de identificação no interior de si mesma. (*Ibid*.)

Perante o exterior, o "acentrismo" de que fala Santos traduz-se na intemperança das apropriações e incorporações, no sincretismo e na capacidade de se mover entre o local e o transnacional sem passar pelo nacional. É por todas estas razões que o autor evoca a "cultura de fronteira", isto é, como já referimos, uma cultura híbrida, na qual são imensas as possibilidades de identificação e de criação cultural, mas que confere também à cultura portuguesa uma grande caraterística cosmopolita, "um universalismo sem universo feito da multiplicação infinita dos localismos", como explica mais adiante:

> Tanto o centro como a periferia têm sido impostos de fora à cultura portuguesa. Durante séculos, a cultura portuguesa sentiu-se num centro apenas porque tinha uma periferia (as suas colônias). Hoje, sente-se periferia apenas porque lhe é imposto ou recomendado um centro

> (a Europa). Para uma cultura que verdadeiramente nunca coube num espaço único, as identificações culturais que daí derivam tendem a auto-canibalizar-se. (*Ibid*.: 49)

Como nota final, Boaventura de Sousa Santos esclarece que não é a cultura portuguesa que está em causa, mas sim as políticas culturais adotadas pelo Estado português, que acusa de arrogância por querer fechar as suas fronteiras aos brasileiros e africanos, leia-se, à sua história, ao mesmo tempo que, contraditoriamente, o país se vai transformando numa região, numa localidade periférica da Europa.

3.3.2. A pluralização das identidades culturais

A sociedade atual é, como já vimos, fortemente marcada pelo fenómeno da globalização, cuja natureza é contestável e paradoxal. Stuart Hall (1992) foi um dos teóricos que demonstrou claramente o profundo enraizamento da tendência à autonomia nacional e, paralelamente, da tendência à globalização na modernidade. O autor aponta os anos 70 como a década em que a integração global disparou, acelerando os fluxos e os laços entre as nações e tendo como três possíveis consequências a desintegração das identidades nacionais – como resultado do crescimento da homogeneização cultural e do "pós-moderno" global –, a resistência à globalização por parte das identidades nacionais e outras identidades "locais" ou particularistas e, finalmente, o declínio das identidades nacionais e a sua substituição por novas identidades híbridas.

Um dos fenómenos provocados pela globalização foi a consolidação das identidades culturais e uma explosão identitária com muitos rostos (identidade de género, etária, nacional, regional, local, étnica, religiosa, etc.). Se todas as identidades têm em comum símbolos, gestos, rituais, formas de reconhecimento e de socialização, algumas – como a identidade nacional – estão em declínio, ao passo que outras – como as identidades étnica e de género – estão em alta, pois são revitalizações da singularidade cultural em tempos globais. Neste contexto global, a circulação de pessoas, mensagens e símbolos tem estimulado a afirmação de identidades pós-nacionais, ou identidades transnacionais constituídas com base em referências étnicas ou religiosas; identidades nacionais transportas e adequadas às sociedades que acolhem os migrantes deles originárias; identidades híbridas, mestiças, misturadas; identidades cosmopolitas, que contrapõem à vinculação nacional outras referências ideológicas, profissionais, de estilos de vida, etc. Daí que Silva afirme que não se trata apenas de identidades nacionais cristalizadas como tradições instituídas e institucionais, ritualizadas e transmitidas, mas também, como

salienta Appadurai (2004: 43-92), de "etnopaisagens" construídas na desunião entre economia, cultura e política, associadas à globalização, e que funcionam como "paisagens de identidade" coletiva de milhões de migrantes do mundo atual. Os lugares de identidade figuram hoje, por conseguinte, entre os temas e processos mais críticos para o domínio político e simbólico (Silva, 2010: 291). Tal cenário atesta que as identidades não são eternas, como já referimos anteriormente, mas que são mutantes e históricas. Embora seja fundamentalmente económica, a globalização reveste outras dimensões – comunicativa, cultural, informática, demográfica, ecológica, etc. – e incide nos estilos de vida das populações, nos imaginários e identidades, não só pessoais como também coletivos. Isto explica a importância do tema das identidades regionais ou locais e dos problemas e desafios que coloca no âmbito da globalização.

Perante esta realidade nebulosa, parece legítimo questionar se o contexto global representa ameaças ou, pelo contrário, se apresenta oportunidades para a experiência local. O imbricamento dos desenvolvimentos planetários e locais é rico em consequências teóricas e políticas para a questão da identidade cultural, sendo que as alterações estruturais introduzidas pela transnacionalização dos fluxos mediáticos representam sérias ameaças para a autonomia e a integridade das identidades nacionais (Ang, 2008: 269). Mas se a globalização representa uma certa forma de interconexão entre nações, regiões e comunidades locais, também se faz acompanhar por uma crescente procura da singularidade, da diferença e do local. Apesar da aparente homogeneização que implica o processo de globalização, assiste-se ao aumento dos movimentos de retorno ao passado e de reconstrução ou de invenção de identidades coletivas.

Para haver consciência da nação, isto é, um sentimento de pertença a um mesmo grupo, a uma mesma cultura nacional e tornar possível uma identificação nacional, têm de existir, como já vimos, processos conscientes e estratégicos de representação da nação. Neste sentido, a língua, a raça e a história, enquanto narrativas homogeneizadoras, foram e são essenciais para a constituição das identidades e das culturas nacionais, assim como para a formação de uma consciência nacional. Porém, o filósofo e historiador francês Ernest Renan demonstra num ensaio sobre o conceito de nação que é redutivo definir uma nação baseando-se exclusivamente nos conceitos de raça, língua, interesses, religião ou geografia. Para o pensador, uma nação é muito mais: é "uma alma, um princípio espiritual", ou seja, é a partilha coletiva de memórias passadas e o desejo, no presente, de viver em conjunto e de perpetuar essas heranças do passado (Renan, 1992: 54). A nação é "uma grande solidariedade" que pressupõe um passado mas que

se resume no presente pela vontade de continuar a vida comum (*Ibid.*: 54-55). É, em suma, uma "consciência moral" que exige sacrifícios e abdicação dos indivíduos em proveito de uma comunidade. Mesmo que no futuro as nações estejam condenadas a perecer, uma vez que não são eternas, no presente a sua existência não só é salutar, como também é necessária e portadora de liberdade.

No mundo moderno, as culturas nacionais em que nascemos constituem uma das nossas principais fontes de identidade cultural; não nascemos com as identidades nacionais mas essas são formadas e transformadas no interior da *representação* cultural da nação. Stuart Hall (1992) entende por nação, para além de uma entidade política – o Estado –, uma fonte de significados culturais, um foco de identificações e um sistema de representação. Para o autor, as culturas nacionais são um conceito distintivamente moderno:

> A lealdade e a identificação que, numa era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais, eram dadas à tribo, ao povo, à religião e à região, foram transferidas, gradualmente, nas sociedades ocidentais, à cultura *nacional.* (Hall, 1992: 49)

As culturas nacionais contribuem assim para criar padrões de alfabetização universais, para generalizar uma única língua vernacular como meio dominante de comunicação, para criar uma cultura homogénea e para manter instituições culturais nacionais. Convocando as palavras de Hall, podemos dizer que uma cultura nacional é um "discurso", isto é, "um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a conceção que temos de nós mesmos" (*Ibid.*: 50). Ao produzir sentidos sobre a "nação" com os quais nos podemos identificar, constroem-se identidades que navegam entre o passado e o futuro. Esses sentidos estão contidos em estórias, memórias e imagens que servem de referências para a constituição de uma identidade da nação.

Certos autores defendem que não há globalização sem valorização da identidade. É o caso de Dominique Wolton (2007, 2010), para quem o tema das identidades/alteridades ganha especial relevância no mundo contemporâneo, sujeito a uma tríplice crise: da identidade, da alteridade e do sentido. O teórico debruçou-se sobre a questão da coabitação do global e do local, no atual processo de globalização, que passa pela existência de um estádio intermédio: a identidade nacional. No entendimento do autor, a identidade é sempre uma identidade cultural, sendo a primeira a língua, seguida da religião, da filosofia, do património, da política e da história. A cultura e a memória são os lugares que permitem resistir ao impacto da globalização. A cultura,

a identidade e a comunicação são a tríade que constituem o "triângulo infernal" – uma vez que hoje em dia as indústrias culturais são inseparáveis das indústrias da comunicação – que define o êxito ou o fracasso deste processo, ou seja a guerra ou a paz entre as nações. Para Wolton, fica claro que pode existir uma economia global e mesmo uma cultura económica, mas que não existe nem uma identidade, nem uma cultura mundial. No melhor dos casos, se houver paz entre as nações, poderá haver coabitação cultural a nível mundial. Nem a comunicação, nem a identidade são impedimentos para a globalização; o que pode surgir como obstáculo é a condição dessa comunicação. À semelhança de Canclini, Wolton estima que a grande ideia dos anos 2000 é o *Glocal*, isto é, não se pode viver com duas escalas completamente diferentes – o local e o global; necessita-se de um espaço intermédio e de uma identidade nacional, não no sentido do nacionalismo, mas no sentido em que não se pode ser cidadão do mundo sem antes ser-se cidadão de um país. Quanto maior for a homogeneização e quantas mais semelhanças culturais houver, mais importantes serão as diferenças.

As consequências da coabitação entre o global e o local parecem reunir consenso por parte de vários autores. Para Moisés de Lemos Martins (1996), a nossa experiência da identidade não espelha uma realidade fixa, estável e permanente, mas sim uma construção do mundo determinada pela sua oscilação, pluralidade, fragmentação e erosão, ou seja, uma realidade heterogénea e específica, ao mesmo tempo que homogénea e global. Segundo Stuart Hall e Canclini, as negociações entre o movimento globalizante e o movimento de localização da cultura implicam novas identidades híbridas, sendo que tal conceito de cultura híbrida designa "as misturas interculturais propriamente modernas, entre outras, aquelas geradas pelas integrações dos Estados nacionais, os populismos políticos e as indústrias culturais" (Canclini, 2003: 30).

Stuart Hall (1992) procura saber se as culturas nacionais e as identidades nacionais que elas constroem são realmente unificadas, baseando-se para tal nos três princípios de unidade de uma nação como comunidade imaginada enunciados por Renan (as memórias do passado, o desejo de viver em conjunto e a perpetuação da herança). Uma vez que as culturas nacionais nunca foram um simples ponto de lealdade, união e identificação simbólica e que se formaram – muitas vezes de forma violenta – ao longo da história, o estudioso considera que, mais do que pensá-las como unificadas, devem ser vistas como "um *dispositivo discursivo* que representa a diferença como unidade ou identidade" (Hall, 1992: 62). Apesar das diferenças e divisões

internas que as caraterizam, continuam a ser representadas como unificadas, quando na realidade apenas o são através do exercício de diversas formas de poder cultural. Existem formas de unificar as culturas nacionais, como por exemplo restringi-las à cultura de um povo único – a etnia seria um modelo dessa unificação – mas, na realidade, isso acaba por ser muito improvável uma vez que na Europa ocidental "as nações modernas são, todas, híbridos culturais" (*Ibid.*). Como tal, é impossível unificar culturas nacionais em torno do conceito de etnia e muito menos do conceito de raça, sendo essa uma categoria discursiva (isto é, representações e discursos pouco esclarecedores que convocam caraterísticas físicas e corporais como marcas simbólicas para distinguir socialmente um grupo do outro), e não uma categoria biológica, sem qualquer caráter científico. Para alguns teóricos, o efeito geral dos processos de globalização é o enfraquecimento das formas nacionais de identidade cultural: as identificações globais apagam, por vezes, as identidades nacionais. Hall fala de "identidades partilhadas", explicando que quanto mais as culturas nacionais ficam expostas a influências exteriores, mais difícil se torna conservar intactas as identidades culturais ou impedir que sejam enfraquecidas pelo bombardeamento e pela infiltração cultural. Perante a crescente mediação do mercado global, das imagens dos média e dos sistemas de comunicação globalmente interligados, as identidades tornam-se cada vez mais desvinculadas – "desalojadas" – de tempos, lugares, histórias, tradições específicas, parecendo flutuar livremente. A globalização tem, assim, o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e "fechadas" de uma cultura nacional, tendo como resultado a pluralização das identidades.

Existe, portanto, uma tensão crescente entre local e global na transformação das identidades. Stuart Hall adita que estão a emergir, por toda a parte, identidades culturais que não são fixas, mas que estão "suspensas" entre diferentes posições. Estas identidades retiram os seus recursos, ao mesmo tempo, de diversas tradições culturais e são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais, cada vez mais comuns no mundo globalizado. Ao lado da homogeneização global brota também um fascínio e um novo interesse local pela diferença, sendo que a globalização, na verdade, explora a diferença local. Ao invés de pensar na globalização como substituto do local, seria mais acertado pensar numa nova articulação entre global e local. De facto, na medida em que o global se alimenta da diferenciação, ele investe sistematicamente o local, o comunitário e o regional. A afirmação, defesa ou contestação das identidades são uma componente integral da lógica da globalização contemporânea. Como afirma Manuel Castells (2003), a globalização permite a reafirmação, a reinvenção e o

surgimento de novas identidades, ou seja, a construção de identidade que legitime, resista ou incorpore as mudanças sociais. Segundo o autor, ambientes locais por si só não induzem a um padrão específico de comportamento ou a uma identidade distintiva. As identidades locais não passam, muitas vezes, de necessárias identidades defensivas e reativas perante o desconhecido e o incontrolável que representa o global: "Subitamente indefesas diante de um turbilhão global, as pessoas agarram-se a si mesmas: qualquer coisa que possuíssem, e o quer que fossem, transformou-se na sua identidade" (Castells, 2003: 73). O grande desafio de uma teoria da mudança social na era da informação é transformar a resistência local em novos sujeitos de mudança. A globalização não implica portanto o fim das referências locais, mas sim a sua redefinição num contexto global e a reavaliação das relações entre o geral e o particular, o universal e o singular. A crítica aos universalismos modernos não significa uma recusa do universalismo, mas uma localização do universalismo (Robertson, 1991; Laclau, 1996).

Estudar as identidades locais leva-nos, por fim, a evocar, ainda que sumariamente, os conceitos de região e de identidade regional. Sobre este assunto, citemos Moisés de Lemos Martins, que encetou um discurso sobre as regiões como modelo *periférico*, por oposição ao *centro*, muitas vezes marcado pela estigmatização e pela privação. Para o autor, a região não é uma totalidade observável como tal, mas sim "um produto, um acto de totalização, que deve constituir como fechado e perfeitamente separado um campo de significações, cujos limites não se impõem nunca por si mesmos." (Martins, 1996: 26). Abordar o discurso ambíguo da regionalização significa, portanto, evocar o discurso sobre a identidade regional e local como resultado do fracasso do modelo urbano e industrial, pois é sobretudo nas regiões periféricas que surgem reivindicações de identidade:

> Em razão da polarização da urbanização e do crescimento económico, estas regiões esvaziaram-se da sua substância demográfica, económica financeira. Por outro lado, a sua dependência política e institucional não tem deixado de aumentar. E enquanto isto, a sua cultura é abandonada, uma vez posta a ridículo, ou então converte-se em folclore, para consumo turístico. (Martins, 1996: 31)

Neste sentido, a região é definida, de forma abstrata, como o resultado das práticas de comunidades singulares, que contribuem para produzir e evidenciar a opinião coletiva de que as regiões são uma realidade natural. O teórico atribui uma dimensão objetiva e uma dimensão subjetiva ao discurso da regionalização, na medida em que "tanto pode enunciar uma representação institucional que exprime a vontade da instituição como enunciar uma representação que simplesmente manifesta os sentimentos e a vontade específicos de uma

comunidade singular" (*Ibid*.: 35). A identidade regional é, de facto, a expressão de comunidades regionais e locais, mas também não existe sem a ação do Estado e dos aparelhos institucionais. À luz da história cultural de Portugal, Moisés de Lemos Martins afirma que hoje em dia dificilmente nos podemos ver como mais do que uma região, mas sim como uma única região:

> A fronteira regional, linha plena e contínua, que marca a oposição entre um interior e um exterior, é substituída pelos limites imprecisamente especializáveis da *tradição* e do *destino* colectivos, isto é, da história cultural, que assinala a co-presença do mesmo e do outro. (*Ibid.*: 37)

Saber se o discurso da regionalização responde à tradição cultural portuguesa ou se, ao contrário, resulta da nossa acomodação ao processo de globalização cultural que nos é imposto pelos grandes centros de decisão política, económica e cultural, é um dos questionamentos levantados por Martins. É com algum ceticismo que se refere às políticas de combate aos estigmas da interioridade e da desertificação, na expetativa de que os discursos de revitalização e de desenvolvimento regional devolvam verdadeiramente ao interior a substância demográfica, económica e financeira que a crescente urbanização lhe retirou:

> É que, de resto, reconstituir o típico de um lugar, devolver-lhe "son génie", protegê-lo pela criação de museus, pela reabilitação da arquitectura local, pela edição de obras históricas e etnográficas, pelo reconhecimento das festas locais, pela conservação da paisagem, etc., nem sempre corresponde ao reconhecimento de uma comunidade que tenha no futuro, ainda segundo as palavras de Eduardo Lourenço, o projecto ou o impulso que a funde. Quase sempre, a sua consequência é reconvertê-lo numa *vasta reserva*, onde o passado connosco coabita como se presente fora. (*Ibid.*: 38-39)

Viver o passado como se presente fosse: eis a fórmula que, segundo o autor, liberta uma nação da ameaçadora aceleração do tempo e do progresso que mina as sociedades modernas.

Sumário

Existe na pós-modernidade uma rutura na conceção do sujeito previamente visto como tendo uma identidade unificada e estável, pois o momento atual requer que se rompa com paradigmas antigos. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente não passa de uma utopia e de uma fantasia, uma vez que se fundamenta e se constrói na diferença e na divisão, na busca da totalidade. As sociedades da modernidade tardia não são um todo unificado e bem delimitado; são, pelo contrário, caraterizadas pela diferença e por antagonismos sociais que produzem, por sua vez, identidades múltiplas nos sujeitos. Para um indivíduo, ou ainda um ator coletivo, é possível haver identidades múltiplas. Esta pluralidade das identidades sociais parece

um dado adquirido por grande parte dos teóricos. Pode ser fonte de tensões e conflitos[28], mas espelha as múltiplas dimensões de vida de uma pessoa, organiza o sentido e a experiência da vida à volta de uma identidade principal que é relativamente contínua no tempo e no espaço. Em outros termos, a visão dialética ou dualista do mundo não tem lugar de ser numa perspetiva multicultural, já que os espaços não são áreas delimitadas e homogéneas, mas são espaços de interação nos quais as identidades e os sentimentos de pertença são formados com recursos materiais e simbólicos de origem local, nacional e transnacional.

Toda a abordagem efetuada até aqui às noções de cultura, de globalização e de identidade leva-nos, daqui para a frente, à questão-chave deste estudo, isto é, à concetualização e contextualização da noção de cultura digital, assim como à análise dos seus impactos nas vivências dos indivíduos e nas suas respetivas identidades sociais.

[28] No contexto moderno caraterizado pela suspensão das identidades, o indivíduo em busca de uma identidade coletiva perdida pode reivindicá-la por vezes com fanatismo e violência. Esta tensão entre universalismo e particularismo pode revelar a vontade de reencontrar uma identidade pessoal e fugir ao anonimato coletivo que asfixia esta necessidade identitária. (Freund, 1979: 85-86)

Capítulo 4 - Os Paradoxos da Cultura Digital

4.1. Cultura digital: uma viagem em contramão?

Se a cultura popular, pela sua evolução histórica e pelo seu crescente peso na sociedade, é reconhecida como uma cultura de parte inteira, ainda que com alguns contornos polémicos e discutíveis, poder-se-á dizer o mesmo da "cultura digital"? Admitindo a legitimidade dessa cultura, é possível questionar a existência e a circunscrição das fronteiras que afastam ou avizinham a cultura popular e a cultura digital, assim como a sua convivência no mundo atual.

Ao longo das últimas duas décadas, assistimos ao desenvolvimento excecional da informação, do *know-how* e do saber, a tal ponto que se tornou um lugar-comum dizer que vivemos numa "Sociedade da Informação" ou numa "Sociedade do Conhecimento". Esta Sociedade da Informação é caraterizada pelo desenvolvimento explosivo e ininterrupto das Tecnologias da Informação e da Comunicação (TIC), que introduziram novas formas de produção e, em consequência, novos modos de relacionamento entre as pessoas. A Internet, o *e-mail*, a televisão por satélite, a telefonia móvel, a videoconferência, etc., sedimentaram uma sociedade em rede, marcada pela ambivalência e pela interligação dos fenómenos sociais: intensificação e esvaziamento das relações sociais, aproximação das pessoas distantes e distanciamento das pessoas próximas, encurtamento das distâncias, aceleração do tempo, etc. Os acontecimentos ocorridos num determinado lugar reproduzem inevitavelmente uma série de ecos, reflexos e ressonâncias noutro qualquer ponto do planeta. A proliferação dos meios de comunicação globais veio, por conseguinte, fomentar uma sociedade mais complexa, na qual, paradoxalmente, o caos representa também as nossas esperanças de emancipação. Os jornais, a rádio e a televisão, em particular, contribuíram para a dissolução das "grandes narrativas" e originaram a eclosão de múltiplas culturas, assim como a multiplicação generalizada das visões do mundo (Martins, 1996).

Sobre a questão da relação mais ou menos conflitual entre a tecnologia e a cultura, comecemos por referenciar o sociólogo Manuel Castells que salienta, em dossier publicado pela revista *Telos*[29], a existência de diferentes formas de cultura, na sociedade atual, que dependem das diversas tecnologias de comunicação. Ainda que se desconheça o formato exato da interação entre a cultura e os meios tecnológicos de comunicação, o que é certo é que se tem assistido, nos últimos anos, ao enraizamento cada vez maior das novas tecnologias de comunicação na

[29] Castells, Manuel (2008). "Creativity, Innovation and Digital Culture. A Map of Interactions", in *TELOS. Cuadernos de Comunicación e Innovación*, nº 77, Outubro-Dezembro. (Consulta na Web)

nossa experiência quotidiana e que vivemos, hoje em dia, numa cultura caraterizada pela globalização e pela digitalização.

Quem se debruçou também sobre a relação da cultura e da técnica foi o ensaísta português José Bragança de Miranda, para quem a cultura parece constituir um universal, embora paradoxal, que se manifesta na capacidade que as tecnologias atuais têm de atravessar todas as "esferas" ou "domínios" da experiência:

> Isso deve-se sobretudo à incapacidade para perceber o novo papel da "técnica", que deixou de ser um simples instrumento racional, um "meio", para afectar crescentemente a própria constituição da experiência contemporânea. Praticamente não existe nenhum sector que não esteja a ser mobilizado, ou requisitado, tecnicamente. Público e privado, cultura elevada e cultura popular, real e simulacro, imagem e vida, etc., tendem a convergir sob o impacto deste acontecimento. (Miranda, 2002: 8)

Para além desta transversalidade nos múltiplos domínios da experiência, as novas tecnologias demonstram também a capacidade de atravessar o espaço, o tempo, o sujeito e o objeto, o que se traduz numa linguagem comum de grande maleabilidade técnica, que tende a recobrir o mundo de modo cada vez mais integral. São estas razões que levam Miranda a qualificar a forma atual da universalidade cultural de "globalizante", uma vez que assenta numa rede tecnológica que domina o mundo, que obedece a uma lógica da universalidade e, ao mesmo tempo, do controlo perfeito. À semelhança de Lyotard (2000) que evocou o "fim das grandes narrativas", Miranda fala da "cidade de Deus", da "comunidade humana" e do "fim da história" como finalidade imperativa da humanidade em movimento. Mas a técnica, como *novum* da experiência contemporânea, veio alterar essa teoria; a diferença reside no facto de estarmos em movimento mas sem finalidade concreta, isto por causa da dominação da "máquina universal", ou seja, do computador:

> A razão essencial tem a ver com a repentina aceleração da experiência por efeito das novas tecnologias da informação, estando todas as máquinas e a própria vida a ser integradas nessa "máquina universal" que é o computador. (*Ibid.*)

Sendo a técnica a passagem da oral à escrita e da escrita à tipografia, deduz-se que sempre esteve presente nas nossas vidas – servindo mesmo para nos definir como *Homo faber* e manifestando-se em aparelhos, aparatos, máquinas, instrumentos, ferramentas, etc. – e que, mais do que nunca, é omnipresente no contexto atual. Porém, a técnica tem vindo a perder a sua inscrição milenar de "instrumento" e a imensidade de objetos técnicos em que se materializava tem vindo a sofrer uma espécie de "sublimação" com o surgimento do computador, criando um certo descontrolo no interior da experiência, ao qual se responde,

paradoxalmente, com mais tecnologia. Miranda evidencia os dilemas, os compromissos e os impactos causados pela crescente digitalização da experiência e pela mediação da cultura por máquinas da informação. Não há nada que não possa ser traduzido tecnicamente ou convertido tecnologicamente:

> Tudo surge na sua mudez mais absoluta, imperando o estado-da-imagem sobre o da fala ou do *logos*. Nessa espécie de espelho indefinido, onde as imagens remetem apenas para si por um automatismo estranho, temos de concluir que a tecnologia tende a aparecer como a grande mediadora. E isso altera toda a maneira como modernamente se constitui a "ideia" de cultura. (*Ibid.*: 9-10)

As categorias – e até mesmo as palavras – tradicionais com que se falava da cultura parecem estar a perder o seu significado e a sua capacidade explicativa. No entanto, Miranda recusa qualquer manifestação de alarmismo até porque "não é solução precipitar-se no 'abismo' pós-moderno, que se baseia em algumas afecções simpáticas, nuns hibridismos, e muito 'pluralismo'. Nada que nos salve, nem que nos leve à perdição" (*Ibid.*: 11). A época moderna não é mais assolada por acontecimentos perturbadores que as épocas passadas; é, na verdade, marcada por uma sensação de urgência e pela falta de preparação com a qual nos deparamos. Perante este cenário, parece incontornável e imperiosa a necessidade de interrogar as relações da cultura com a técnica.

Quer José Bragança de Miranda, quer o sociólogo Manuel Castells evocam este espaço de controlo pelas novas tecnologias, onde a técnica impera, como "ciberespaço" ou "espaço de controlo". Miranda explica a convergência de *hardware* e *software*, de *orgware* e de *wetware*, das energias e das máquinas para este espaço comum de controlo por uma progressiva substituição do analógico pelo digital, por uma aceleração do discreto e do analítico, por uma instauração de redes sobre o espaço da experiência e, finalmente, por uma progressiva separação da técnica do *logos*, com a consequente crise das tecnologias (Miranda, 2002: 36). De todos, este último fator será o mais grave: a própria ideia de instrumento depende da possibilidade da "linguagem" humana "controlar" ou de "dar sentido" à técnica, prevenindo o seu automatismo e indiferença absoluta perante o humano. A técnica afeta o conjunto da nossa experiência e surge como o sinal de uma crise que culmina na "modernidade". Trata-se, no fundo, da crise da relação entre a palavra e a técnica, pois a teoria marxista segundo a qual a palavra é o *logos* humano e que pode "controlar" a técnica torna-se cada vez mais insuficiente, sobretudo num momento em que se fala de clonagem, de *cyborgs*, de pós-orgânico e de transumano. Cada vez é mais evidente que a técnica escapa a qualquer determinação

antropológica e que não é uma simples construção humana, apesar de os objetos técnicos serem o produto da "inventividade" humana (*Ibid.*: 39). Quanto a Manuel Castells (2005), fala de uma revolução da tecnologia da informação que leva à formação do que denomina de "espaço de fluxos", entenda-se, uma rede integrada e global. Esses fluxos são essencialmente técnicos, geográficos e sociais. A técnica é claramente determinante e impera como "ciberespaço", cuja melhor tradução será precisamente "espaço de controlo", embora tenha de se ajustar com outros espaços.

Postas estas considerações sobre a relação da cultura e das tecnologias, versemos agora o conceito de cultura digital que, por ser bastante novo, ainda não está consolidado. O surgimento dessa cultura terá ocorrido no pós-guerra, quando teve início o processo de digitalização, materializado no ambiente de processamento de dados, que passa a ser dominado por grandes máquinas de computar. A expressão "cultura digital" define o novo contexto tecnológico das sociedades onde a informática desempenha um papel paradigmático, através de procedimentos regulados segundo a lógica binária. A informação numérica, visual, textual, gráfica, etc., pode ser recolhida, armazenada, processada e transmitida num mesmo formato digital, o que significa uma estandardização perfeita. No dossier publicado pela revista *Telos* (2008), Castells carateriza a cultura digital em seis tópicos: habilidade para comunicar ou incorporar qualquer produto baseado numa linguagem comum digital; habilidade para comunicar desde o local até o global em tempo real e vice-versa, para poder diluir o processo de interação; existência de múltiplas modalidades de comunicação; interconexão de todas as redes digitalizadas de bases de dados ou realização do sonho do hipertexto de Nelson com o sistema de armazenamento e recuperação de dados, batizado como Xanadú, em 1965; capacidade de reconfigurar todas as configurações, criando um novo sentido nas diferentes camadas dos processo de comunicação; constituição gradual da mente coletiva pelo trabalho em rede, mediante um conjunto de cérebros sem limite algum. Pode concluir-se peremptoriamente, portanto, que não há tecnologia tão nova e que tenha revolucionado o modo de vida de tantas pessoas como a Internet.

A envolvência da sociedade pelo fenómeno da informação, motivada pela revolução tecnológica a partir de meados do século XX e acelerada depois da "invenção" da Internet, fez surgir expressões como "sociedade da informação", "sociedade digital", "sociedade em rede", "sociedade bit", "cibercultura", "revolução digital" ou ainda "era digital", entre outras. Cada um destes conceitos, adotado por determinados autores, pensadores e ativistas, assinala esta

época na qual as relações humanas são fortemente mediadas por tecnologias e comunicações digitais. Citemos, a título de exemplo, o filósofo da informação Pierre Lévy (2000), que caraterizou a cibercultura como um movimento que oferece novas formas de comunicação, particularmente atrativas para as franjas mais novas das populações, ou ainda André Lemos que, no seu artigo "Cibercultura. Alguns pontos para compreender a nossa época"[30], se debruçou especificamente sobre o conceito de cibercultura, definindo-o como "a forma sociocultural que emerge da relação simbiótica entre a sociedade, a cultura e as novas tecnologias de base micro-eletrônica que surgiram com a convergência das telecomunicações com a informática na década de 70" (2003: 1). Mais do que uma cultura governada pela tecnologia, o autor entende a cibercultura como o resultado da sinergia entre as novas formas sociais emergentes na década de 60 (a sociabilidade pós-moderna) e as novas tecnologias digitais. De facto, essa década marca uma viragem crucial no desenvolvimento tecnológico, graças ao surgimento de novas formas de sociabilidade que vão transformar, desviar e criar relações invulgares do homem com as tecnologias de comunicação e informação. Ao atingir a esfera da comunicação, as tecnologias vão libertar o sujeito dos diversos constrangimentos espácio-temporais que lhe eram inerentes até então. Lemos defende que cada transformação mediática altera a nossa relação e a nossa perceção do espaço e do tempo, ao ponto de experimentarmos, na contemporaneidade, uma sensação de tempo real e imediato, e de abolição do espaço físico-geográfico:

> (…) o tempo real parece aniquilar, no sentido inverso à modernidade, o espaço de lugar, criando espaços de fluxos, redes planetárias pulsando no tempo real, em caminho para a desmaterialização dos espaços de lugar. Assim, na cibercultura podemos estar aqui e agir à distância. A forma técnica da cibercultura permite a ampliação das formas de acção e comunicação sobre o mundo. (Lemos, 2003: 3)

Neste contexto, a convergência da informática com as telecomunicações vai dar origem à chamada Sociedade da Informação ou Informacional, evocada por Manuel Castells, que continua a ser uma expressão comumente utilizada nos dias de hoje. Essa Sociedade da Informação é caraterizada pela ubiquidade e pela instantaneidade, provenientes da conetividade generalizada. Da mesma forma que Gianni Vattimo define a nossa sociedade moderna, na sua atual fase de desenvolvimento, como uma "sociedade da comunicação generalizada" (1991: 12), Castells declara que vivemos um período caraterizado pela transformação da nossa "cultura material", devido a um novo paradigma que envolve as tecnologias da informação, e fala de

[30] Lemos, André (2003). "Cibercultura. Alguns pontos para compreender a nossa época", in Lemos, André; Cunha, Paulo (orgs.) (2003). *Olhares sobre a Cibercultura*. Sulina: Porto Alegre, pp. 11-23.(Consulta na Web)

economia informacional, global e em rede. O sociólogo utiliza a metáfora da "rede", uma vez que as novas condições históricas levaram ao estabelecimento da produtividade e da competitividade e ao desenvolvimento de uma rede global de interações entre redes comerciais (Castells, 2005: 95). A era da informação (ou "era da conexão", como lhe prefere chamar Lemos) está a introduzir uma nova forma urbana: a cidade informacional. As funções e os processos dominantes, nessa era, organizam-se cada vez mais em torno de redes, que representam o auge de uma tendência histórica. A rede é, neste contexto, definida como "um conjunto de nós interligados", sendo que um nó é "o ponto no qual uma curva se intercepta" (*Ibid.*: 606). As redes são multidiversificadas e a sua topologia determina que "a distância (ou intensidade e frequência de interacção) entre dois pontos (ou posições sociais) é menor (ou mais frequente ou mais intensa) se ambos os pontos forem nós de uma rede do que se não lhe pertencerem" (*Ibid.*). Acrescenta-se que são, ainda, estruturas abertas, capazes de se expandir de forma ilimitada, integrando novos nós desde que consigam comunicar dentro da rede e que partilhem os mesmos códigos de comunicação. Revelam-se instrumentos adequados à economia capitalista alicerçada na inovação, na globalização e na concentração descentralizada. Todavia, devido a esta nova sociedade baseada no conhecimento, organizada à volta de redes, a cidade informacional não é uma forma, mas sim um processo, caraterizado pelo predomínio estrutural do espaço de fluxos.

No artigo intitulado "Comunicação móvel e sociedade. Uma perspectiva global" (2010), escrito por um coletivo de autores, torna-se evidente, na opinião particular de Castells, que a tecnologia deve ser estudada como uma construção social em que os elementos tecnológicos em si não merecem uma análise autónoma. Esta visão do construtivismo social parece contudo estar a ser revista quando nos aparecem algumas considerações que apontam para novas vias de reflexão sobre a relação entre o humano e a tecnologia. Desta forma, muitos autores sugerem uma teorização da tecnologia que contemple a interpenetração do social, do psicológico e do biológico. Como expositor de toda e qualquer informação geral e pessoal, o ecrã pode mudar a própria experiência do mundo e, em certa medida, a forma como comunicamos uns com os outros (Castells; Fernández-Ardèvol; Qiu; Sey, 2010: 258).

Ímpar na história da humanidade, esta nova dinâmica técnico-social da cultura digital permite a qualquer indivíduo emitir e receber informação em tempo real, sob diversas formas (escrita, imagética e sonora) em qualquer lugar do mundo. Das suas inúmeras práticas comunicacionais,

podemos dar destaque, no quotidiano, ao *e-mail*, que revolucionou as correspondências pessoais e profissionais, aos *chats*, com as suas diversas salas de conversa sem oralidade nem presença física, aos *Weblogs*, novo fenómeno de apresentação do "eu" no dia a dia, ou ainda à transformação e à reconfiguração das formas tradicionais de comunicação, que dão lugar, por exemplo, ao jornalismo *online*, às rádios *online*, às televisões *online*, às revistas *online* e aos múltiplos sítios da Internet espalhados pelo mundo. André Lemos (2003) é da opinião que a Internet não pertence à categoria dos *mass media*, uma vez que não existe um fluxo um-todos e que as práticas não estão vinculadas a uma ação específica. O usuário da Internet pode estar a fazer várias coisas ao mesmo tempo (ouvir rádio, enviar *e-mails*, ver televisão, etc.), sendo que não se verifica um vínculo entre o instrumento e a prática. Por isso, o autor carateriza a Internet como "um ambiente, uma incubadora de instrumentos de comunicação", muito mais que um *mass media*, no sentido usual do termo.

A cultura digital é, portanto, repleta de novas formas de se relacionar com os outros e com o mundo. Não se trata de substituir as formas habituais de relação social como o frente-a-frente, o telefone, a correspondência escrita, o espaço público físico, etc. Partilhando a mesma postura tranquilizadora de José Bragança de Miranda (2002), outros teóricos como Pierre Lévy (2000) e Edgar Morin (2002)[31] não acreditam no desaparecimento das formas de comunicação tradicionais. Lévy afiança que nesta nova era as vozes não se apagarão, pois contrariamente às sociedades orais e escritas onde os legados podem ser apagados a qualquer momento, as inúmeras vozes que ecoam no ciberespaço continuarão a fazer ouvir-se e a gerar respostas. No entanto, é incontestável o surgimento de novas relações mediadas no quotidiano do indivíduo pós-moderno, as quais têm sido tema de reflexão de inúmeros estudos e debates. Algumas das críticas mais recorrentes dessas novas práticas sociais têm a ver com o anonimato, a ausência de referência física, o perigo e a dificuldade de se estabelecerem relações de confiança nas comunicações *online*. Todavia, há quem defenda que as diferenças devem ser matizadas, uma vez que essas novas formas sociais não diferem totalmente das práticas e dos papéis que desempenhamos no dia-a-dia, fora da rede. As relações frente-a-frente mantêm similitudes com as relações *online* e as diferenças existentes são inevitáveis, uma vez que desempenhamos todos papéis distintos em diferentes situações sociais e que, neste sentido, a relação com o outro é sempre complexa e problemática, dentro e fora da rede. Glosando Rimbaud ("*Je est un autre*") e Sartre ("*L'enfer, c'est l'autre*"), André Lemos explica, no seu artigo intitulado "Alguns pontos

[31] Conferência de Abertura do Seminário Internacional de Educação e Cultura, realizado em São Paulo, 2002. (Consulta na Web)

para compreender a nossa época" (2003), que todo o conflito está na contradição entre sermos nós próprios em função do outro. Nos dias de hoje, o maior uso da Internet vai no sentido da procura da conexão social (*e-mails, blogs,* fóruns, *chats*, etc.), estando este fenómeno associado a uma "nova forma de religiosidade social" despoletada pelas tecnologias digitais:

> Assim, ver o outro e ser visto, trocar mensagens e entrar em fóruns de discussão é, de alguma forma, buscar o sentimento de re-ligação. A cibercultura instaura novas formas de exercício dessa religiosidade ambiente. Busca-se assim, fazer da vida uma obra de arte, a arte da vida, como forma de apropriação e de liberalização do pólo da emissão. As práticas comunicacionais pessoais atuais da cibercultura mostram a pregnância social para além da assepsia ou simples robotização. (Lemos, 2003: 6)

O imaginário do século XXI, construído no século anterior, firmava-se num certo fascínio por máquinas e robôs e alertava para os perigos do controle da máquina sobre o humano, assim como para a perda das relações sociais autênticas. A cibercultura encarna esse imaginário e os problemas então denunciados estão, em maior ou menor grau, presentes nos dias de hoje. Porém, Lemos não prognostica a desumanização nem o fim das formas de relacionamento social mais tradicionais:

> (…) o nosso futuro do presente é mais humano do que o futuro do passado pensado pelas utopias e distopias do século XX. Assim, longe de um mundo de Jetsons (limpo, feliz, asséptico, robotizado) ou mesmo de um total deserto do real de 1984, a sociedade contemporânea está viva no que o humano tem de mais radical, um presente caótico, violento. (*Ibid*.)

O que parece primordial é adotar uma atitude serena mas preventiva perante a cultura digital: devemos estar recetivos às potencialidades das tecnologias da cibercultura, sem deixar, contudo, de ficar atentos aos seus perigos. Para garantir a nossa sobrevivência cultural, estética, social e política, é necessário procurar entender a vida como ela é e, ao mesmo tempo, compreender e apoderarmo-nos dos meios tecnológicos da cultura digital. Lemos conclui afirmando que, para além da artificialização do mundo, "ainda há vida na técnica e não o deserto técnico do real". A mesma postura tem Pierre Lévy (2000), cuja proposta vai no sentido de não nos posicionarmos nem contra, nem a favor das formas atuais de comunicação, mas sim de permanecermos abertos às novidades e às mudanças. As técnicas não ditam nem a salvação, nem a perdição do homem; está em seu poder a escolha das suas ações. Reutilizando a metáfora deste filósofo da informação, podemos avalizar que nesta era de dilúvio informacional, o melhor a fazer é ensinar os nossos filhos a nadar, a flutuar e talvez a navegar, pois só assim seremos capazes de desenvolver novas tecnologias dentro de uma perspetiva humanista.

4.2. A revolução das Tecnologias da Informação e da Comunicação

4.2.1. Emergência e desenvolvimento dos *mass media*

Foram vários os momentos que, ao longo da história, determinaram uma série de infra-estruturas da comunicação e do ciberespaço e marcaram diferentes etapas até à contemporaneidade. O século XIX testemunha a produção de novas máquinas e o início de formas de "escrita a distância" (telégrafo e, mais tarde, telefone). Por outro lado, o filme foi o primeiro meio audiovisual que envolveu conceitos de armazenamento e distribuição. Neste contexto, a teoria da informação de Claude Shannon (1948), os trabalhos de cibernética de Norbert Wiener (1950) e os trabalhos de programação de Grace Hopper (nas décadas de 40 e 50), acompanhados por vários outros acontecimentos sociais, políticos, artísticos e culturais, foram componentes essenciais para a emergência de uma cultura dominantemente digital. Muitas das ideias e conceitos que estão por detrás dos novos *media* desenvolveram-se ao longo de vários anos, mas foi preciso esperar pelos anos oitenta para que os avanços nas tecnologias da comunicação e dos computadores permitissem que essas teorias se concretizassem. O progresso da ligação que o homem foi estabelecendo com a máquina trouxe consigo várias alterações no modo como, consequentemente, se relaciona com a informação e com o conhecimento.

O conceito de cultura digital parte da ideia que a revolução das tecnologias é, em essência, cultural, o que implica uma mudança de comportamentos. De facto, como refere o sociólogo britânico Anthony Giddens, "vivemos numa era marcada pela interconexão, na qual as pessoas de todo o mundo participam num única ordem de informação, o que decorre, em grande parte, do âmbito internacional das comunicações modernas" (2008: 456). Este fenómeno subentende a convergência de comportamentos no que respeita à produção, à distribuição e ao consumo de informação. As diversas formas de comunicação que no passado eram bastante independentes têm vindo a entrelaçar-se substancialmente, motivando mudanças profundas causadas pelos avanços tecnológicos e pela rápida disseminação da Internet. Esta revolução das comunicações leva Giddens a abordar as transformações que afetam os *mass media* e as comunicações como parte da globalização. Os *mass media* – ou em português "meios de comunicação de massa" – incluem várias formas de comunicação, tais como a televisão, os jornais, as revistas, a rádio, a publicidade, os jogos de vídeo, os CDs, etc., e abrangem um grande número de pessoas. A globalização dos *media* conduziu a formas "horizontais" de comunicação, que contrastam com

as formas tradicionais que asseguravam uma comunicação "vertical". Significa isto que, para além de as pessoas comunicarem a um nível básico, os produtos *media* são amplamente disseminados para lá das fronteiras de cada país. Contudo, os *media* não se resumem aos meios de comunicação anteriormente elencados. Um dos seus aspetos mais importantes diz respeito à própria infraestrutura através da qual a informação é comunicada e transmitida. Neste sentido, Giddens destaca a transformação vertiginosa das telecomunicações – a comunicação da informação, sons ou imagens à distância –, durante a segunda metade do século XX, originada pelos importantes avanços tecnológicos, e elenca quatro tendências que contribuíram para esse imparável desenvolvimento: o aperfeiçoamento constante dos computadores e a diminuição dos preços, a digitalização da informação, o desenvolvimento das comunicações por satélite e as fibras óticas (*Ibid.*: 470).

No caso concreto de Portugal, as mudanças ocorridas na comunicação em geral, e no panorama dos *media*, em particular, nas últimas décadas, fizeram com que se passasse de uma "*utopia da comunicação*", que é, na verdade, uma "*utopia de comunidade*", a uma "*comunicação sem utopia*", isto é, a uma "*simulacro de comunidade*" (Martins, 2011a: 95). Destaca-se nas sociedades cosmopolitas e industriais dos anos 80 e 90 um fulgurante desenvolvimento das indústrias culturais, não só nos produtos culturais de massa, como também no multimédia; é o caso, por exemplo, da presença maciça do computador na cultura portuguesa. O Portugal moderno e cosmopolita tem no centro do espaço doméstico a televisão − cada vez mais integrada com o vídeo, o telefone e o computador −, no centro do consumo a publicidade, no centro de lazer a animação urbana, no centro da expressão juvenil a música, a dança e o concerto, no centro da apresentação de si a moda, no centro da evasão simbólica o turismo e as férias e no centro da relação de comunicação a Internet, que realiza, para utilizar uma expressão de Alan Turing, o computador como "máquina universal" (*Ibid.*: 97). Estes processos inserem definitivamente Portugal na definição de país moderno, como argumenta Martins:

> Pode dizer-se, sim senhor, que, também em Portugal, o desenvolvimento das indústrias culturais, que incluem os *media*, tornou hegemónica no nosso tempo a cultura mediática. A culminação deste processo fez confluir, num mesmo sentido, a comunicação, o consumo e o lazer, fechando deste modo o ciclo da estruturação de Portugal como sociedade moderna. (Martins, 2011a: 96)

Mas Martins não é o único investigador a evocar esta convergência do consumo, do lazer e da comunicação. Augusto Santos Silva já havia salientado anteriormente que estas realidades fecham o ciclo da modernidade em Portugal, em todos os seus aspetos: no plano das rotinas de

ação, nos ritmos do espaço e do tempo, nos padrões de conhecimento e de reflexividade e nas nossas relações com os outros, isto é, nos valores e nos símbolos que organizam a nossa vida quotidiana (Silva, 2002: 146).

Por conseguinte, abordar a questão dos *media* é, necessariamente, evocar a temática do quotidiano. Como advoga Helena Sousa, todos nós somos, de uma forma ou de outra, consumidores de produtos culturais no nosso dia-a-dia; logo, somos condicionados pelos *media* e, em particular, pelas indústrias culturais em geral, que fazem parte do nosso mundo e de nós. Assim sendo, "a nossa linguagem é marcada por estes conteúdos, a nossa identidade construída à sua medida, os 'outros' lidos a partir deste ambiente simbólico" (Sousa, 2009: 59). Os meios de comunicação social de massa desempenham portanto um papel essencial na sociedade moderna; não proporcionam apenas entretenimento, mas fornecem e moldam também a informação sobre a qual os indivíduos agem no seu quotidiano (Giddens, 2008). Novas possibilidades de interação eletrónica e *wireless* têm vindo a modificar e a intensificar as práticas de convivialidade e de oralidade. Estas práticas verificam-se particularmente no consumo, na apresentação do corpo, na música, ou ainda nas novas tribos urbanas e suburbanas, entenda-se, nas práticas quotidianas (Maffesoli, 1988, 2008a). As dinâmicas da cultura popular *online* ajudam-nos a compreender alguns fatores sociais e comunicacionais frequentes nas diversas tribos contemporâneas. A ficção, na maioria das vezes, antecede a realidade (Maffesoli, 2008a: 87-89). As novas tecnologias (re)inventam por isso o quotidiano, subvertem os quadros de referências tradicionais e apoderam-se do imaginário coletivo, como explica Moisés de Lemos Martins:

> É um facto, as tecnologias em geral, e as novas tecnologias da informação, em particular, subvertem o quadro de conjunto em que se desenrolam as rotinas da acção da vida contemporânea. E, fazendo-o, subvertem e reconstroem, não apenas todo o imaginário infantil, como também o nosso imaginário social. (Martins, 2011a: 97)

O vínculo dos *media* à questão do quotidiano é tão evidente e está tão arreigado no nosso dia-a-dia que acaba por passar desapercebido. Neste sentido, Martins deplora que os meios de comunicação de massa não tenham a capacidade de nos devolver o quotidiano na sua mais eloquente profundidade e que se mostrem descomprometidos com a época e com as ideias que a motivam. Em vez disso, tendem a transformar a notícia em *fait-divers*, ocultando o substrato da história e da atualidade. Ainda que à custa de grandes esforços, os *media* podem abranger o mundo como uma totalidade. Em vez de se esgotar "em novidade, em notícias, em vida que não se vive, mas que apenas se exibe", a atualidade, isto é, a nossa experiência de confronto com as

coisas e com os outros, deve ser vivida também como "promessa de uma 'comunidade a vir' " (*Ibid.*: 125).

4.2.2. Desafios da Internet na Sociedade em Rede

Antes de propor um breve enquadramento histórico da Internet, convém precisar o termo. Dominique Wolton define a Internet como uma "rede constituída por diferentes redes interconectadas à escala mundial. É o precursor das auto-estradas da informação" (2000: 10). Esta definição, de aceção mais técnica, pode obviamente ser contraposta pelo facto de os utilizadores da mesma serem seres sociais que constroem intersubjetividades no seu percurso de navegação, transformando assim esta tecnologia em tecnologia social, a qual, segundo Gustavo Cardoso, "utiliza os mesmos métodos de forma a permitir que indivíduos com interesses similares se encontrem, falem, ouçam e construam um leque de sociabilidades" (1998: 25). A Internet é um conjunto de vários espaços e subespaços (*newsgroups*, *mailing-lists*, *homepages*, etc.), na intersecção dos quais se entrecruzam diversas culturas em viagem. Os cibernautas podem ser vistos como atores sociais em viagem, em migração para outros espaços, outros tempos, outras culturas, transportando consigo a sua própria cultura, pois como escreveu o autor José Saramago "fisicamente, habitamos um espaço, mas, sentimentalmente, somos habitados por uma memória" (1995: 33). Joël de Rosnay define a Internet como uma "tecnologia de integração", uma vez que a escrita, a imagem, o vídeo e a comunicação interativa caraterística do telefone se integram no seio do sistema tecnológico constituído pela rede (2001: 35). Por conseguinte, mais do que falar em "nova tecnologia da informação e da comunicação", deveríamos, segundo o teórico, referir-nos a um "sistema tecnológico complexo" quando evocamos a Web.

Ponto-chave do estudo de Giddens (2008), a Internet surgiu, segundo o autor, de uma forma espontânea, fazendo com que o mundo posterior à queda do muro de Berlim deixasse de estar dividido. Mas é no período da Guerra Fria, antes de 1989, que Giddens situa as origens da Internet, no Pentágono, quartel-general das forças militares americanas. Durante vários anos, a Internet esteve ligada exclusivamente às universidades, tendo sido concebida, inicialmente, como "um sistema local de arquivos para a pesquisa académica" (Johnson, 2001: 70). Porém, depressa se expandiu com a utilização doméstica e empresarial dos computadores, passando a ser um meio de comunicação, a tal ponto que em 1994 as empresas ultrapassavam as universidades como principais utilizadores da rede (Giddens, 2008: 473). Apesar de ter sido

desenvolvida nos anos oitenta, foi apenas em meados da década de noventa que a Internet ficou comercialmente disponível. O acesso em massa à Internet tornou-se simplesmente uma ferramenta indispensável nas mais diversas atividades. O seu sucesso deve-se, principalmente, à variedade das informações disponibilizadas, ao seu baixo custo e à possibilidade de navegar facilmente de um *site* para outro (Rosnay, 2001: 37). Ainda que seja difícil avaliar ao certo quantas pessoas estão ligadas à rede, previa-se que no início do século XXI mais de 700 milhões de pessoas em todo o mundo teriam acesso à Internet, contra 140 milhões de conectados em 1998. No entanto, salienta-se a também a desigualdade no que diz respeito ao acesso à Internet no mundo, sendo que em finais do século XX 88% dos utilizadores se concentravam no mundo desenvolvido.

A Internet é vista por muitos como exemplo de uma nova ordem global surgida no final do século XX. Os seus utilizadores vivem no "ciberespaço", que é, como já vimos, o espaço de interação formado pela rede global dos computadores que compõem a Internet. A este respeito, Giddens evoca Baudrillard ao afirmar que, excetuando nos *e-mails* nos quais os utilizadores se identificam, no ciberespaço "deixamos de ser 'pessoas', passando a ser mensagens nos ecrãs uns dos outros" (2008: 475). Como em todas as frentes do conhecimento, existem posições contrastantes quando se trata de avaliar os benefícios ou os prejuízos da Internet, sendo que cada uma contém uma parte de verdade. Os defensores dos efeitos da Internet na interação social veem o mundo *online* como um espaço de criação de novas formas de relacionamento eletrónico que realçam ou complementam as interações pessoais, como, por exemplo, o encurtamento das distâncias entre os indivíduos, ou ainda a expansão e o enriquecimento das redes sociais das pessoas. Por outro lado, outros teóricos menos entusiastas sublinham o efeito contrário das interações virtuais e criticam o aumento do isolamento social, assim como a consequente fragilização das relações humanas em contexto real. A Internet estará, segundo esses autores, a usurpar a vida doméstica, uma vez que são ténues as fronteiras entre o trabalho e a casa. Apesar de reconhecer as extraordinárias vantagens da Internet e os seus impactos no dia-a-dia dos indivíduos, o próprio Giddens não deixa de apontar algumas das ameaças que apresenta, como por exemplo a deterioração das relações humanas:

> A Internet está a transformar os contornos do quotidiano, esbatendo as fronteiras entre o global e local, apresentando novos canais para comunicação e interacção, e permitindo cada vez mais a execução de tarefas quotidianas *online*. Porém, ao mesmo tempo que fornece novas e excitantes oportunidades para explorar o mundo social, a Internet também ameaça minar as relações humanas e as comunidades. Embora a "era da informação" ainda esteja a dar os primeiros passos, muitos sociólogos debatem as complexas implicações da Internet para as sociedades de modernidade tardia. (Giddens, 2008: 475)

Apesar das apreciações divergentes evocadas ao reconhecer as oportunidades ímpares que pode oferecer a Internet, mas também os desafios e os riscos que representa, Giddens não acredita que irá transformar totalmente a sociedade num domínio fragmentado e impessoal ou que irá aniquilar a capacidade de comunicar dos seres humanos.

Nicholas Negroponte, um visionário, referiu pela primeira vez em 1995 o impacto que as TIC iam ter nas nossas vidas e alertou para a criação de um fosso terrível entre os que tinham acesso à tecnologia e aos seus benefícios e os que a ela não tinham acesso (*"have and have not"*). Um ano depois, em 1996, Umberto Eco reproduziu as suas apreensões ao antecipar as desigualdades que iria produzir, num futuro próximo, o uso das TIC, numa conferência da Academia Italiana para os Estudos Superiores, na América[32]:

> Penso frequentemente que as nossas sociedades irão, em breve, dividir-se (ou já estão divididas) em dois tipos de cidadãos: os que apenas assistem à televisão, que receberão imagens pré-fabricadas e, portanto, definições pré-fabricadas do mundo, sem nenhum poder de escolher criticamente o tipo de informação que recebem, e os que sabem trabalhar com o computador e que serão capazes de seleccionar e elaborar informação. (Eco, 1996: 11)

A enorme quantidade de informação disponibilizada pelas novas tecnologias traz à superfície o problema do "ruído" – denunciado por Morin (1981) – provocado pela superabundância de informação, que se prende não tanto com a aquisição, mas mais com a seleção e a produção da mesma, conforme salientado por Umberto Eco e, mais tarde, pela UNESCO, que adverte que "as diferenças se estabelecerão entre as sociedades capazes de produzir conteúdos e as que se limitarão a receber informações" (UNESCO, 1998: 57).

Por falar em excessos, lembremos Marc Augé (1996: 138) que evoca uma tripla experiência, fruto do progresso e da abertura progressiva das fronteiras físicas, mentais e culturais que caraterizam as sociedades atuais: a experiência da aceleração da história, a experiência do estreitamento do espaço e a experiência da individualização dos destinos. De facto, a nossa época está dominada pelo excesso de tempo, de espaço e de individualidade. A superabundância de informações aliada à superabundância de acontecimentos provoca um excesso de tempo. A história acelera-se e aproxima-se, parecendo não ter sentido para o homem, pois nessa superabundância de factos mediatizados relacionados com a nossa história e com a dos outros

[32] Eco, Umberto (1996). *From Internet to Gutenberg*. (Consulta na Web)

"nos é tanto mais difícil de se achar um fio condutor, porque é o sentido de nossa vida intelectual que ela coloca simultaneamente em questão" (Augé, 1999: 142). Os meios eletrónicos que assumem aqui um papel central fazem-no também quanto ao excesso de espaço, provocando, como já vimos, o estreitamento do mundo. Sentimos que os acontecimentos difundidos pela rádio, pela televisão ou acessíveis através da Internet nos dizem pessoal e individualmente respeito e conduzem a um excesso de individualização. Eis o que leva Augé a considerar o paradoxo do mundo contemporâneo: os excessos referidos "abrem cada indivíduo à presença dos outros" e paradoxalmente "reduzem o indivíduo a ele mesmo" (*Ibid.*: 44). Os recursos tecnológicos complicam a nossa relação com a alteridade quando esta última está no centro da atividade cultural. A imagem isola o indivíduo e afasta-o da atividade de negociação com o outro. Num processo de globalização em que a transmissão de imagens através de todo o globo se tornou habitual, estamos todos em contacto regular com outros que pensam e vivem de maneira diferente (Giddens, 2000: 18). No entanto, verificamos aquilo a que Castells (2005) chama a "oposição bipolar entre a Rede e o Ser" e que Augé (1996) define como o paradoxo da "sobremodernidade": se os fenómenos são globais, as suas implicações são eminentemente locais e refletem-se nas vivências individuais. Apesar dessas considerações, o antropólogo francês alerta para o facto de que denunciar a alienação das tecnologias de comunicação não significa ignorar a dimensão inalienável da globalização ou defender uma visão passada da cultura. É certo que o património e a história são elementos essenciais de qualquer cultura, mas abrir-se ao futuro, hoje em dia, é segundo o autor integrar ao património cultural e à cultura de cada um as aprendizagens das tecnologias da informação e dos conhecimentos científicos.

4.2.3. Domínio da imagem, simulacro da realidade

A palavra é, por excelência, o grande mito da civilização ocidental. Quer na tradição greco-latina, quer na tradição judaico-cristã, a nossa razão é essencialmente discursiva: "Ou seja, a palavra é o caminho do encontro e o outro é o nosso destino" (Martins, 2011b: 129). Mas se, na sequência da tradição judaico-cristã, a modernidade foi essencialmente iconoclasta e a razão instrumental, assiste-se a um regresso em força das imagens nas nossas sociedades atuais: imagem publicitária, imagem televisiva, imagem virtual, etc., tudo se dá a ver. Um dos aspetos mais marcantes do substrato epistemológico da pós-modernidade é por isso a importância das imagens na constituição do sujeito e da própria sociedade. A multiplicidade de imagens veiculadas pelos *media*, a que Max Weber (1965) chamou de "politeísmo dos valores", permite uma experiência estética, isto é, uma experiência na imaginação de formas de existência e de

modos de vida que diferem daqueles a que estamos limitados no nosso quotidiano. Passou-se, no espaço de algumas décadas, da palavra ao reino da imagem tecnológica digital.

> No entanto, na civilização ocidental, a deslocação da palavra para a imagem começou há mais de um século. Desde a fotografia, por meados do século XIX, até às redes cibernéticas e aos ambientes virtuais, passando pela imagem do cinema e da televisão, a imagem não tem parado de seguir o caminho da separação da palavra, tornando-se autotélica. Quer dizer, com a revolução tecnológica das máquinas ópticas, a imagem separa-se imediatamente do mundo e do outro. (Martins, 2011b: 130)

O relativismo cultural[33], atitude ideal-típica que acompanha esta experiência estética, proporciona a possibilidade de abertura ao mundo das culturas, e pela mesma via de emancipação cultural (Martins, 1996: 52).

Numa óptica weberiana, Maffesoli arrisca-se a afirmar que é possível apreender o real a partir do irreal, ou daquilo que é considerado enquanto tal. Se, durante a modernidade, o desenvolvimento tecnológico havia duravelmente desencantado o mundo, na pós-modernidade nascente, a própria tecnologia favorece um verdadeiro "*reencantamento do mundo*" (Maffesoli, 2010a: 24). O autor fala do "(re)nascimento de um 'mundo imaginal' ", ou seja, de uma maneira de ser e de pensar inteiramente atravessada pela imagem, o imaginário, o simbólico e o imaterial. Este "imaginal", que se exprime através do lúdico, do virtual ou do onírico, está presente não só a nível individual mas sobretudo como elemento de um "estar junto" fundamental. Isto leva Maffesoli a afirmar que "o social se alastra em socialidade, integrando, de uma forma holística, parâmetros humanos que o racionalismo moderno deixou de lado" (*Ibid.*). Quando o homem adere às imagens estereotipadas das imagens publicitárias, ele reconhece os arquétipos do "mundo imaginal", enraizado no imaginário de nossa existência coletiva, sendo a aparência um conjunto de realidades que pode ser verificada. A preocupação com a aparência inscreve-se num jogo simbólico, o cuidado com o corpo[34] e com o vestuário está na origem do comércio e a moda marca uma época – "tempo social", a moda permite a participação mágica e valoriza a teatralidade global; é a moda de todos, do grupo. Assim, o indivíduo coloca a sua máscara e faz parte do conjunto da sociedade. Os "ritos piaculares", que já haviam sido evocados por Durkheim (1989), estão na base do "estar junto" e sedimentam o

[33] Moisés de Lemos Martins interpreta o "relativismo cultural" – realçando os seus efeitos libertadores e emancipadores – como a consciência aguda da historicidade, da contingência e da limitação dos sistemas de valores (religiosos, políticos, étnicos, éticos), provocada pela identificação do sujeito a uma comunidade específica e a esse mesmo sistema de valores.

[34] As transformações sociais e culturais operadas na pós-modernidade são vistas como uma nova socialidade comunitária, emocional, teatral e trágica. Esta socialidade expressa-se, entre outras formas, num "corporeismo" intenso (indumentárias tribais, fenómenos de moda, exacerbação das imagens do corpo: tatuagens, "piercing", etc.) e produz uma "comunicação existencial", que fundamenta uma religação do indivíduo com a natureza, com a vida e com o humano.

sentimento coletivo: é necessário, regularmente, chorar juntos, manifestar tristeza, revolta, etc. Estas grandes manifestações coletivas restituem energia ao grupo (sociedade, pequena tribo, estrutura familiar, etc.) e reforçam as suas bases. Nas sociedades pós-modernas, o poder dos *media* e, sobretudo, das imagens televisivas favorecem esta "correspondência mágica" e ilustram com particular clareza esta comunhão partilhada e vivenciada, ao mesmo tempo, em todo o mundo (Maffesoli, 1992: 162-164).

Jean-Martin Rabot debruçou-se também nas ideias desenvolvidas anteriormente por Michel Maffesoli. A depreciação da imagem, na modernidade, é, na opinião de alguns críticos, paralela à depreciação do quotidiano, uma vez que este quotidiano nada mais seria que o produto de uma sociedade "organizada" ou de "consumo dirigido". Prevaleceu, na modernidade, a supremacia da razão instrumental e a ideia de progresso ilimitado, estando a técnica associada ao imaginário. Foi através do mito que o progresso, como objeto de crença, foi concebido como progresso técnico (Rabot, 2011b: 94), o qual havia sido considerado por Marx como a condição fundamental para o homem aceder à consciência da sua exploração, à consciência de si próprio e à consciência da inexorabilidade da mudança. A modernidade deixou lugar, na pós-modernidade, a outro mundo: o dos sonhos, dos mitos, dos mistérios e dos arquétipos, no qual prevalece a imagem (Rabot, 2007: 19-20). A imagem é aquilo que conduz ao sagrado e que atesta a vitalidade do politeísmo. A sua difusão adquire uma importância acrescida e simboliza a intensificação das comunhões humanas:

> A sociologia dos objetos e das imagens já não concebe os avanços da técnica como uma força corruptiva do imaginário, mas sim como uma fonte de agregação, um regresso aos valores comunitários de antes. (…) Se é legítimo encarar as novas tecnologias como uma forma de imposição ao homem de um meio que se coloca a ele como o seu único horizonte de vida possível, determinando e coagindo assim de maneira panótica o seu modo de pensar e de agir, não é menos legítimo pensar que agem também no sentido de uma intensificação das interações entre os homens. (Rabot, 2007: 29)

A interpretação da história como o desenvolvimento de um progresso contínuo com vocação universal está portanto ultrapassada e deu lugar, na pós-modernidade, à construção da história como uma aliança de estilos e tradições heteróclitas, ou seja, como uma "colagem" (Rabot, 2008a: 184). Há, no entanto, autores que vêm na técnica uma subversão da realidade. A este respeito, Rabot evoca Moisés de Lemos Martins, segundo o qual o homem, hoje em dia, tende a afastar-se irremediavelmente do mundo da realidade devido à pressão das tecnologias da informação e, mais especificamente, da tecnologia do digital que cada vez menos separa o homem do mundo e que cada vez mais se impõe como espaço total, que nos acolhe, nós e o

mundo (Rabot, 2007: 30). A imagem continua a conduzir-nos ao sagrado pelo facto de estruturar os grupos a partir de sentimentos e de emoções partilhadas. À semelhança das imagens tradicionais, as imagens de síntese não são vividas com base numa oposição do real e do não real.

Os princípios de separação entre o mundo objetivo da cultura e o mundo subjetivo das pessoas, analisados por Simmel, foram abandonados na pós-modernidade e substituídos pela ideia de que a técnica consolida o sentimento de pertença tribal, como no-lo explica Jean-Martin Rabot:

> Por mais individual que possa parecer a cibercultura, ela reveste-se, mesmo assim, de um significado colectivo. Não existe incompatibilidade entre a desinibição individual e a busca de relacionamentos, entre a lógica de um mercado ávido em comercializar as mercadorias oníricas e as lógicas hedonistas que resultam da utilização dos videojogos. A multiplicidade de conexões que se desenvolvem por toda a parte em consequência das tecnologias do digital pode ser interpretada como uma forma de substancialização da comunidade. (Rabot, 2009b: 438)

De facto, na perspetiva de Rabot, se é legítimo ver na técnica um simples instrumento que aliena o homem e o separa do mundo real e de si próprio, ou pensar que se apresenta como único horizonte de vida para o indivíduo, podemos também opinar que essa mesma técnica reforça a interação entre os homens. É graças às redes de comunicação que se organizam as redes sociais e que se multiplicam as relações de proximidade (Rabot, 2007: 29). Assim, as novas tecnologias, longe de separar os indivíduos, unem-nos em torno de experiências vividas e partilhadas de forma emocional, reatualizando permanentemente o ideário comunitário que lhes pré-existe:

> Diremos que, do ponto de vista de uma história que se manifesta de forma cíclica, não existem mudanças absolutas, mas apenas um ressurgimento de estruturas e formas constantes e invariáveis na vida dos homens, a que os fundadores da sociologia deram nomes diferentes: o motivo em Weber, as grandes formas em Simmel, as formas elementares em Durkheim, os arquétipos em Jung, as estruturas elementares em Lévi-Strauss, etc. O bom senso popular costuma afirmar que não há nada de novo debaixo do sol. Este princípio vale também para o estilo de vida que a pós-modernidade propiciou. (Rabot, 2010: 262)

Quer para Maffesoli, quer para Rabot, as imagens e os objetos que resultam dos progressos técnicos devem ser contemplados na sua função de religação/ conexão ("*reliance*"). Numa conferência de 1998[35], Maffesoli dá o exemplo do telemóvel, instrumento tecnológico ambíguo que permite a ligação permanente com os outros e, ao mesmo tempo, a possibilidade de se isolar. Para o autor, o telemóvel é, de forma simbólica, um objeto muito caraterístico da pós-

[35] Ata da Conferência pronunciada por Michel Maffesoli, em 20 de Novembro de 1998, no Centro Social de Cosne. (Consulta na Web)

modernidade: uma sinergia entre o desenvolvimento tecnológico e o regresso aos arcaísmos comunitários, um desejo de estar "colado" e "ligado" ao outro através da técnica. O cruzamento entre ficção e realidade que subjaz, mais precisamente, à sociologia das imagens e dos objetos é precisamente o que Maffesoli denomina, como já vimos, "o paradoxal 'reencantamento' do mundo que faz da técnica o motor do ambiente místico" (Maffesoli, 2004: 100). As tecnologias da informação e da comunicação acabaram com a separação entre os sujeitos e os objetos. Jean-Martin Rabot concorda em dizer que o que domina, hoje em dia, é "a empatia generalizada com os objetos, uma empatia que nos remete infalivelmente para a intersubjetividade, a intercorporalidade, a interatividade" (Rabot, 2011b: 99).

Richard Stivers (2001) utilizou a metáfora da magia para se referir ao uso da tecnologia, evidenciando o caráter de socialização e de divinização dos computadores, que criam um universo de informações e promovem, ao mesmo tempo, uma identificação mística com eles próprios. Na pós-modernidade, as novas tecnologias remetem para a mística e podem ser entendidas como uma "estilização estética do social" (Rabot, 2011b: 101). A utilização diária da Internet e outras ferramentas tecnológicas/virtuais inscrevem-se num ambiente comunicacional propício à criação de tempo e de territórios simbólicos nos quais se reflete a socialidade. Significa, por um lado, um encerramento sobre si e um corte com mundo e, por outro lado, uma recomposição parcial da relação social com base numa afirmação ou numa reivindicação da pertença a uma marca global. Para Rabot, a importância atual da Internet é sintomática da pós-modernidade, na medida em que reflete uma clara intensificação das comunhões humanas e uma fusão dos seres baseada na partilha de emoções. A propagação mediática das imagens veiculada pelos meios tecnológicos interativos contribui para uma híper-conexão generalizada quando, na verdade, o mundo da técnica se carateriza por uma suposta neutralidade e objetividade. Todas estas ligações que consagram a instantaneidade e a simultaneidade fazem com que o homem perca a consciência da sua inscrição no tempo e no espaço, por um lado, mas permitem um aprofundamento das relações de proximidade, por outro lado.

Todavia, Jean-Martin Rabot afirma que existem autores, como Andrew Feenberg (2004), que sublinharam os desvios das novas tecnologias, nos dias de hoje, para finalidades outras que aquelas – mais instrumentais – para as quais estavam inicialmente voltadas. Atualmente, estes meios de comunicação já não se limitam a distribuir informação, mas abraçam uma

problemática muito mais ampla: a comunicação humana a nível planetário. Os instrumentos de comunicação modernos favorecem a criação de grupos − as tais "tribos" de que fala Michel Maffesoli −, como recorda Rabot:

> Os meios de comunicação atuais constituem precisamente o crisol a partir do qual os grupos se formam, se consolidam e se separam mutuamente. Grupos que têm sempre contornos diferentes, objetivos diversos, estilos de vida variados. Grupos que podem ser duradouros ou efémeros, abertos ou fechados, alargados ou restritos. Grupos esses que nos recordam a horda de Fourier, a estrutura de clã ou totémica de Durkheim, a tribo de Maffesoli. Grupos esses que são unidos e interligados por afinidades eletivas e seletivas. (Rabot, 2011b: 100)

Esta comunicação generalizada é, segundo os críticos, uma das razões que explica a crise do humano e a passagem, na civilização ocidental, da palavra para a imagem. Na sociedade *ultra-tech* atual, como já havia referido José Bragança de Miranda, tudo está ligado: as coisas, as imagens, os objetos, os corpos e as máquinas. Paul Virilio (2009) denuncia a dependência compulsiva à Internet e à proliferação de imagens, que corresponde a um esquecimento do tempo histórico. O cibernético vive de instantes efémeros e fúteis, fugindo por conseguinte ao sentido histórico.

Neste contexto, Rabot ajuíza que é mais judicioso concentrarmo-nos nos efeitos do festivo, do imaginário e do onírico coletivo, que estão em via de se tornarem as normas do ciberespaço, do que propriamente nos prejuízos da aceleração do tempo, da mobilização permanente do indivíduo e da fabricação comercial das emoções. Para tal, o teórico utiliza a metáfora da circum-navegação na tela ou na rede, um termo que lhe permite propor uma analogia entre os sítios da Internet e as *matriochkas*, isto é, as bonecas russas que se encaixam umas nas outras, para evocar o armazenamento sem limites de informações interligadas. Encontramos nesta definição a metáfora barroca das dobraduras que se estendem infinitamente naquilo a que Manuel Castells (2005) chama a "cultura da virtualidade real". Na interpretação que o sociólogo faz da cultura, não há separação entre "realidade" e "representação simbólica". Em todas as sociedades, ao longo do tempo, a humanidade tem existido e atuado num ambiente simbólico. Hoje em dia, a experiência que se apresenta a nós é mediatizada por um conjunto de códigos e de símbolos. A novidade trazida pelo novo sistema de comunicação, definido pela integração eletrónica de todos os meios de comunicação, "não é induzir à realidade virtual, mas sim a de construir a virtualidade real" (Castells, 2005: 489). De facto, o teórico distingue o virtual, que é aquilo "que existe na prática, embora não estrita ou nominalmente", e o real, que é aquilo "que existe de facto", e conclui que a realidade, como é vivida, sempre foi virtual uma vez que é sempre interpretada por via de símbolos que formam a prática:

> Todas as realidades são comunicadas através de símbolos. E, na comunicação humana interactiva, independentemente do meio, todos os símbolos são, de certa forma, deslocados em relação ao sentido semântico que lhes é atribuído. De certo modo, toda a realidade é percebida virtualmente. (Castells, 2005: 489)

A realidade, ou seja, a existência material e simbólica das pessoas, é portanto totalmente absorvida por um quadro de imagens virtuais, num universo de simulacros no qual as aparências deixam de se situar exclusivamente no ecrã e passam a ser a própria experiência. Relembremos Pierre Lévy (1996), ainda a respeito da diferenciação entre real e virtual, que alerta para a oposição fácil e enganosa das duas noções. A palavra virtual é oriunda do latim medieval *virtualis*, que provém por sua vez de *virtus*, que significa força, potência. Na filosofia escolástica, é virtual o que existe em potência e não em ato. O virtual tende a atualizar-se, sem ter passado no entanto à concretização efetiva ou formal. Como tal, Lévy ajuíza que "em termos rigorosamente filosóficos, o virtual não se opõe ao real mas ao atual: virtualidade e atualidade são apenas duas maneiras de ser diferentes" (1996: 15).

Voltando a Jean-Martin Rabot (2011b: 103), o autor enfatiza que é o conjunto da experiência humana que é apreendida e, de seguida, representada e simbolizada pelos *media* interativos. Daí que seja legítimo questionar a eventual substituição da experiência pela imagem ou ainda da comunicação tradicional pela comunicação eletrónica. Se Castells parece inclinar para estas possibilidades, Rabot prefere ver no desdobramento da experiência a sua própria unidade: "Talvez seja neste preciso desdobramento da experiência por intermédio das interfaces que devemos apreender o reinvestimento mitológico e o regresso aos valores comunitários na nossa pós-modernidade" (*Ibid.*).

4.3. O desassossego da experiência tecnológica: olhares cruzados

Retomando o exemplo paradigmático da Internet e alargando-o agora para a temática genérica dos *mass media*, é possível averbar que, se para alguns autores os meios de comunicação globais representam uma inegável fonte de informação e de conhecimento, para outros são mais evidentes os seus efeitos perniciosos. Mas, no geral, a maioria dos teóricos não adota uma postura rígida, reconhecendo concomitantemente vícios e virtudes a este fenómeno que, pela sua complexidade e controvérsia, oferece os mais variados e plausíveis argumentos aos seus defensores e opositores. Neste capítulo, abordaremos com particular atenção as perspetivas contrastadas de três autores: Moisés de Lemos Martins, Anthony Giddens e Edgar Morin.

Uma das críticas mais veementes feitas à imposição mediática global provém de Moisés de Lemos Martins, que vê no mundo tecnológico uma forte desumanização e uma subversão das crenças tradicionais, que conduziram inevitavelmente a uma crise da cultura. O autor culpa o mundo das tecnologias por ter adulterado o *logos* instituído pelas tradições greco-latina e cristã, o qual se tornou o símbolo maior da nossa cultura ocidental, orientando-a para a unidade e a harmonia e para uma identidade que confere ao indivíduo uma "inteireza indivisa" (Martins, 2011a: 17). No entanto, tal cenário alterou-se com a irrupção da "civilização do ecrã", que contém a *virtus* da separação, uma vez que a virtualidade aponta para a força intrínseca de um mundo separado. Glosando o filósofo francês Paul Virilio (2001), Moisés de Lemos Martins observa que os ecrãs são ligações frias, que nos desligam do calor dos corpos e que procuram sensações artificiais e maquinadas. Acusando a tecnologia de desumanização, o teórico utiliza a metáfora da "circum-navegação", da autoria do investigador Stéphane Hugon (2010), para definir a experiência tecnológica contemporânea, sendo que a definição do humano ocorre no confronto com a tecnologia informática:

> A circum-navegação é, pois, uma boa metáfora para caracterizar a actual experiência tecnológica. Na circum-navegação clássica houve o sextante, o astrolábio e a esfera armilar. Mas havia sobretudo as estrelas para nos conduzir na noite. Paul Virilio que nos fala da cultura do ecrã como a expressão de uma sociedade fria, mostrou bem, com uma imagem, o que tão radicalmente distingue a circum-navegação clássica da circum-navegação do ciberespaço. Deixámos de olhar para as estrelas e passámos a olhar para os ecrãs, assinala Virilio (2001: 135). Ou seja, da história de sentido em que se inscreviam as estrelas, o Ocidente abriu caminho para os ecrãs. (Martins, 2011a: 19)

Ao serem de produção numérica (informática), os ecrãs produzem mais informação do que significação e mais emoção do que narrativa. Como tal, originam "uma retracção das ideias e uma exacerbação dos sentimentos", e permitem que sejamos "*personae*" (máscaras em sentido etimológico), isto é, que passemos do uno para o múltiplo e que nos dividamos em permanência, de acordo com a proliferação de imagens que diariamente nos assaltam:

> A imagem tecnológica é uma legião de duplos – ela é plural. Quer isto dizer que se opõe à unidade, ao monoteísmo, e sugere a idolatria. Ou seja, a imagem tecnológica é uma linguagem que perdeu o sentido do uno, fragmentando-se numa legião de imagens. E ao perder, por esta via, o sentido da comunidade histórica, o seu destino é o da sua multiplicação em tribos. (Martins, 2011b: 132)

Martins explica ainda que hoje em dia a técnica terá deixado de ser simplesmente instrumental. A "crise do humano" acentua-se à medida que a técnica passa de um instrumento construído pelo humano à "causa do próprio homem"; ou seja, "à medida que passamos a falar de vida artificial, de fertilização *in vitro*, de "barrigas de aluguer", de clonagem, replicantes e *cyborgs*,

de adeus ao corpo e à carne, de pós-orgânico e de trans-humano" (Martins, 2011a: 20). A experiência tecnológica cria uma espécie de híbrido humano, entenda-se, uma hibridez de humano e inumano, do homem e da máquina. O teórico assevera que as tecnologias da informação e da comunicação exprimem a crise da experiência contemporânea, ou seja, a crise de um quotidiano acentrado, sem fundamento, que vive mais das emoções do que das ideias, num tempo de "mobilização total" (Jünger), ou "infinita" (Sloterdijk) marcado pela velocidade. O afundamento das crenças tradicionais e a aceleração tecnológica são, na perspetiva de Martins, outras formas da "vertigem do fim" provocada pela crise do humano: "fim das grandes narrativas" (Lyotard), "fim das ideologias" (Bell), "fim da verdade" (Heidegger), "adeus ao corpo" (Le Breton) e "advento do último homem" (Fukuyama)" (*Ibid.*: 90). Esta crise da cultura é a crise da razão histórica, do sentido, enfim, do próprio humano que, como escreveu Baudrillard (1970), configura a morte do real, ou, conforme salientou Zizec (2006), "o deserto do real":

> Tendo deixado de poder apoiar-se em "rocha, cabo ou cais" (Sophia de Mello Breyner), que nos garantiam um fundamento sólido, um território conhecido e uma identidade estável, e desequilibrados pelo vórtice da velocidade, os nossos passos são hoje incertos, ambivalentes e desassossegados, figurando a condição humana como enigma e labirinto, no permanente movimento de um sonho de comunidade, de que se alimenta a interacção que estabelecemos uns com os outros. (Martins, 2011a: 89-90)

Readaptando a metáfora de Simmel, Martins afirma que o " 'rei clandestino' da nossa época é o pensamento do mercado global e o pensamento da técnica" (*Ibid.*: 27). Dito por outras palavras, a nossa época resume-se apenas a duas ideias: o mercado global e as tecnologias, sobretudo as tecnologias da informação. Estas últimas aceleraram o tempo histórico e criaram o mercado global, provocando a crise do pensamento humano na cultura contemporânea. À semelhança daquilo que demonstraram José Bragança de Miranda e Manuel Castells, Martins assegura que a informação tecnológica não pode deixar de confrontar-se com a lógica da dominação e do controle:

> Entretanto, por meados do século XX, com a cibernética e o computador, as máquinas passam a alucinar o humano: interagir com a máquina pode constituir uma actividade expressiva, poética e gozosa; mas não será por isso que a máquina não deixará de mobilizar os indivíduos para o mercado, alargando o espaço do controle e da dominação. (*Ibid*.: 86)

Uma crítica menos virulenta e mais mitigada é tecida ao encontro dos *media* pelo sociólogo Edgar Morin (1981). Para o pensador francês, os *media* constituem o melhor sistema de informação que se possa conceber, uma vez que os acontecimentos à escala global são captados e transmitidos de forma instantânea e que podemos ter diariamente conhecimento da história

que se faz. No entanto, Morin arbitra que as vantagens desta comunicação globalizada rapidamente se podem transformar nos seus pontos fracos. O planeta em que vivemos surge-nos envolto "em nuvens informacionais" e sofremos simultaneamente, nas palavras do autor, de "subinformação" e de "sobreinformação", isto é, de falta e de excesso de informação:

> É surpreendente que se possa deplorar uma superabundância de informações. E contudo o excesso abafa a informação quando somos submetidos a vagas ininterruptas de acontecimentos sobre os quais é impossível meditar porque são imediatamente afastados por outros acontecimentos. Assim, em vez de vermos e distinguirmos os contornos e as arestas do que suscita os fenómenos, somos como cegos no meio de uma nuvem informacional. (Morin, 1981: 19-20)

A informação de que se fala pode ser um acontecimento que se reproduz regularmente e que pode ser previsto com alguma certeza, mas que não traz nenhuma informação (como, por exemplo, o nascer do sol quotidiano). O que depende do já sabido, do já conhecido, do já garantido é, segundo o termo da teoria da informação shannoniana[36], "*redundância"*. Existem, portanto, informações "fracas", que fornecem confirmação do previsível e do provável e, ao invés, informações que podem ser não só fortes mas também ricas, que contêm algo novo ou inesperado e põem termo a uma incerteza: "Assim, as informações fortes e ricas são proporcionadas pelos acontecimentos extraordinários, que nos parecem impossíveis antes de se darem" (*Ibid.*: 28). Morin remata com uma nota um tanto cética quando se refere ao progresso dos *media* que acarretam, paradoxalmente, um aumento da insipiência nas sociedades modernas:

> O aparecimento e o desenvolvimento dos media estendeu sobre o planeta uma rede de informações que aumentou extraordinariamente as possibilidades de conhecimento do mundo e do seu futuro. É estranho que tenha sido o progresso da informação e do conhecimento que tenha provocado o progresso da deturpação e da ignorância. (*Ibid.*: 38)

Abordando a questão numa perspetiva menos pessimista, citemos finalmente o sociólogo britânico Anthony Giddens (2008) que, apesar de ter identificado as ameaças que representa o ritmo acelerado das alterações provocadas pela globalização, não cultiva o alarmismo e mantém uma posição bastante serena quanto ao devir do mundo globalizado. Para o autor, longe de se verificar o temido colapso que alguns teóricos haviam previsto, a globalização até teve o mérito de promover a descentralização e o individualismo. Se é certo, à partida, que nunca teremos o

[36] Claude Shannon (1916-2001) é conhecido como "o pai da teoria da informação". A sua teoria foi a primeira a considerar a comunicação como um problema matemático rigorosamente baseado na estatística e deu aos engenheiros da comunicação um modo de determinar a capacidade de um canal de comunicação em termos de ocorrência de bits. A teoria não se preocupa com a semântica dos dados, mas pode envolver aspetos relacionados com a perda de informação na compressão e na transmissão de mensagens com ruído no canal (in *Wikipédia*, consultado em maio de 2012).

inteiro domínio da nossa história, podemos e devemos ser capazes de encontrar meios de tomar as rédeas do nosso mundo em descontrolo. Apesar da importância que assumem as novas tecnologias na sociedade moderna, é pouco provável que venham a desaparecer os meios de comunicação "pré-eletrónicos". Na opinião de Anthony Giddens, apesar do poder e do alcance inegáveis dos meios de comunicação globais, cada país tem os recursos necessários para travar a investida dos *media* a favor das tradições e das culturas locais. Quer a religião e as tradições populares, quer os regulamentos locais e as instituições de comunicação nacionais constituem fortes entraves à globalização dos *media* (Giddens, 2008: 484-488).

4.4. O papel das novas tecnologias na inclusão social: uma visão fraturante

Na sociedade atual, o surgimento das novas Tecnologias de Informação e Comunicação provocou mudanças significativas nas relações económicas, políticas, sociais e culturais, e deu origem à chamada Sociedade da Informação. Ao mesmo tempo que foram construídas pontes informacionais, ligando mercados, capitais, interesses e pessoas a uma velocidade vertiginosa, criaram-se abismos, deixando de lado aquelas pessoas que não têm acesso e recursos para a utilização efetiva das tecnologias. De facto, no mundo hiperconectado no qual vivemos hoje – estima-se que estejam ligados em rede cerca de dois bilhões de pessoas no século XXI –, um indivíduo que não use as TIC como uma ferramenta para agregar conhecimentos e pessoas, otimizar as comunicações, facilitar tarefas diárias e ampliar redes, é visto como um excluído digital. É caso para dizer que as tecnologias proporcionam, por um lado, a inclusão das pessoas na Sociedade do Conhecimento, mas que também favorecem, paradoxalmente, a sua exclusão. Com efeito, os meios tecnológicos viabilizam a interação entre os indivíduos, mas o ritmo acelerado da evolução tecnológica pode igualmente agravar a exclusão social, tornando a sociedade cada vez mais heterogénea. Porém, não sendo possível balizar as TIC dentro de uma única categoria, veremos a seguir os argumentos daqueles que acreditam mais nas suas capacidades integradoras, assim como exploraremos também a perspetiva contrária.

Os contextos sociais e tecnológicos da nova era digital provocaram mudanças ao nível dos serviços de informação e dos comportamentos dos produtores/ utilizadores de informação. As TIC constituem, hoje em dia, ferramentas fundamentais para a produção, organização, apresentação e disseminação da informação. O uso pleno da Internet e do *software* livre cria ainda fantásticas possibilidades de democratizar os acessos à informação e ao conhecimento, de maximizar as potencialidades dos bens e serviços culturais, de ampliar os valores que

formam o nosso repertório comum e, portanto, a nossa cultura. Permite também estimular a produção cultural, criando inclusive novas formas de arte.

A inclusão digital – ou se quisermos usar o neologismo "infoinclusão", que está mais na moda, ou ainda a expressão "e-inclusão" – confere uma dimensão social e política ao papel da tecnologia dentro da sociedade. Surge como a democratização do acesso às novas tecnologias da comunicação, de forma igualitária, minimizando o movimento maior de exclusão social. É, portanto, um dos maiores desafios impostos pelas atuais tendências globais, já que pressupõe a superação das limitações humanas por meio da tecnologia. O acesso à cultura através de suportes digitais favorece o acesso ao conhecimento e a inclusão na Sociedade do Conhecimento, sobretudo para quem vive longe dos grandes centros culturais. Ferramentas como *e-books*, jornais *online*, *websites* institucionais e corporativos, blogues, bibliotecas digitais, arquivos digitais, ou, mais recentemente, repositórios digitais, são de facto exemplos paradigmáticos para a compreensão deste fenómeno social e têm vindo a impor-se, de há uns anos a esta parte, para designar realidades novas em que a Web é o lugar privilegiado de armazenamento e de acesso à informação. Consequentemente, a Internet impôs novas noções de tempo e de espaço, com implicações colossais. Globalizando a informação, situada agora no ciberespaço, e "desterritorializando a biblioteca" (Lévy, 2000), libertou o conhecimento da materialidade caraterística dos objetos culturais, ao mesmo tempo que acelerou o tempo de acesso a essa informação. A dinâmica dos serviços de informação alterou-se radicalmente e a mudança do físico para o virtual introduziu novas perspetivas, novos desafios e também novos problemas. Por exemplo, a generalização dos serviços de informação por via da Web levou a repensar o papel e a função dos serviços tradicionais, os quais se debatem como uma fortíssima concorrência por parte dos serviços *online*. As facilidades no acesso à informação disponibilizada pela Internet fizeram também surgir novas necessidades e novas competências ao nível da literacia informacional[37], sem as quais, ao invés de se promover um acesso cada mais global, incorre-se o risco de se criar um setor de cidadãos infoexcluídos.

O conceito de inclusão digital, essencial e abrangente, está intimamente ligado ao de inclusão social; trata-se de se incluir socialmente por via da apropriação do instrumento tecnológico e

[37] A literacia digital e a literacia da informação são conceitos-chave da sociedade em rede, pois cada cidadão deve possuir competências a esses níveis. A literacia digital pode ser definida como a capacidade que uma pessoa tem para desempenhar, de forma efetiva, tarefas em ambientes digitais - incluindo a capacidade para ler e interpretar os *media*, para reproduzir dados e imagens através de manipulação digital, e avaliar e aplicar novos conhecimentos adquiridos em ambientes digitais (Jones-Kavalier; Flannigan, 2006). A literacia da informação "abrange o conhecimento das próprias necessidades e problemas com a informação, e a capacidade para identificar, localizar, avaliar, organizar e criar, utilizar e comunicar com eficácia a informação para resolver problemas ou questões apresentadas" (Declaração de Praga, 2003).

da construção de conhecimento. O computador surge então como um meio de acesso à educação, ao trabalho, ao contacto e troca com a comunidade, ao pensamento crítico e ao exercício pleno da cidadania. As tecnologias possuem, de facto, um enorme potencial de inclusão das pessoas no seu meio. São, por definição, um prolongamento do indivíduo na sua relação com o meio físico e social no qual se insere, e o sucesso desta relação constitui desde sempre a principal motivação da descoberta tecnológica. No entanto, a tecnologia não deve ser um fim em si. A infoinclusão não se deve restringir ao acesso à tecnologia, à abertura de espaços, à instalação de máquinas e à conexão em rede. Existem outras componentes neste processo que não se podem perder de vista, como sejam a educação para o uso efetivo das TIC – é essencial formar pessoas capazes de usar essas tecnologias para a transformação social, económica, política e cultural – ou ainda a participação das comunidades e das organizações da sociedade civil na gestão dos espaços públicos para acesso à Internet. Estes dois pontos são essenciais para viabilizar a democratização da informação, a apropriação da Internet ao cidadão e o exercício da cidadania na Web, através de conteúdos e serviços que supram as necessidades e os interesses das populações locais. O processo de inclusão digital assemelha-se, em suma, à ideia de alfabetização digital[38], focando aqueles que também se encontram em contexto de exclusão social e acrescentando a tecnologia digital para atenuar essa carência. O cidadão passa então a ser ator na rede mundial de computadores e produtor de conteúdo local, e não um mero consumidor de informação produzidas por outras instâncias de conhecimento e poder.

Pese embora as TIC sejam, definitivamente, o expoente da modernidade e da inclusão social, ao falar em tecnologias, fica subjacente, inevitavelmente, o conceito oposto de exclusão social – ou infoexclusão –, pois na verdade cada tecnologia atual apresenta dificuldades previsíveis e imprevisíveis de utilização e dificulta o acesso a um grande número de potenciais beneficiários. O conceito de exclusão social, nascido em França, remete globalmente para dificuldades ou problemas sociais que levam ao isolamento e até à discriminação de um determinado grupo de uma determinada sociedade. A exclusão digital envolve todo um contexto que impede a maioria das pessoas de participar dos benefícios das novas tecnologias da informação. Acentua a desigualdade tecnológica e o acesso ao conhecimento, e aumenta o fosso entre ricos e pobres; a nível mundial, estima-se que 79% da população se encontram infoexcluídos. E não são apenas os formalmente considerados cidadãos com necessidades especiais que não têm acesso aos

[38] A alfabetização digital refere-se à iniciação ao uso e à compreensão dos recursos da informática, sendo imprescindível aos programas de inclusão digital.

recursos e às oportunidades da Sociedade da Informação; a pobreza, a interioridade e as minorias étnicas são outros fatores de ostracização que é preciso ter em conta.

Segundo Augusto Santos Silva (2010), as redes e os meios de informação e conhecimento, tal como se institucionalizam e tal como penetram na vida quotidiana, são hoje também lugares centrais e processos de poder. Analisar a cultura com a ajuda da teoria do poder não se limita a constatar a desigualdade do acesso e uso da informática e dos meios de comunicação. É necessário ir mais além na explicação e compreender que tudo está em jogo, do ponto de vista dos sujeitos, sobretudo dos mais carenciados, física e simbolicamente, na relação com a comunicação:

> Se a chamada inforexclusão significa hoje um dos factores mais geradores de desapossamento social, é também porque ela envolve a globalidade dos recursos e capacidades dos sujeitos – da relação propriamente física com o seu corpo e as suas técnicas até aos elementos psicológicos e psico-sociais da confrontação com os instrumentos, os aparelhos e os micromecanismos, da desadequação das formas de pensar e comunicar consolidadas geração a geração face a gramáticas simbólicas "imateriais", que confundem as velhas referências de tempo, espaço e distância, até à rapidez com que as tecnologias de informação se tornaram condições, por assim dizer, prévias do trabalho, da inserção social e da relação com a administração, atirando para fora da vida social aqueles que manifestam dificuldades na sua utilização. (Silva, 2010: 289)

Existem mais definições da exclusão social que transpõem o simples discurso do isolamento ou da desigualdade. À semelhança de Augusto Santos Silva que fala em "desapossamento social", o sociólogo francês Robert Castel (1995) vê a exclusão social como o ponto máximo atingível no decurso da marginalização, sendo este um processo no qual o indivíduo se vai progressivamente afastando da sociedade através de ruturas consecutivas com a mesma. E é precisamente em Robert Castel, mas também em Serge Paugam (1994) que Paula Morais se baseia para definir a exclusão social como uma quebra nas ligações sociais que unem um indivíduo à sociedade, ou ainda em Graham Room (1999) que vê a exclusão social como a negação ou a não concretização dos direitos sociais (Morais, 2004: 129). Os grupos excluídos precisam de uma estratégia ou de uma política de inserção de modo a que se possam integrar e sejam aceites pela sociedade que os rodeia. Neste sentido, Morais salienta o papel fundamental da educação, e mais precisamente do ensino em regime de *e-learning* (ensino a distância), na luta contra a exclusão social e, por extensão, contra a exclusão digital:

> O *e-learning* desempenha um papel fundamental para efectivar a Inclusão Digital de todos os que não têm acesso ao conhecimento de outra maneira e potenciar o conhecimento existente, através da criação de redes de aprendizagem e de partilha. (Morais, 2004: 137)

Ao procurar a melhoria das habilitações literárias e dos conhecimentos dos cidadãos, contribui-se para o aumento dos seus rendimentos e promove-se o combate à exclusão social. No caso concreto de Portugal, a tecnologia assumiu um papel-chave quer nas universidades, quer nas empresas, deixando de ser um mero instrumento para se tornar o objetivo *per si*. No entanto, Paula Morais epiloga que apenas se poderá falar em "economia do conhecimento" quando o acesso ao conhecimento for uma realidade para todos.

Face ao exposto anteriormente, conclui-se que num mundo em que as transformações tecnológicas ocorrem a uma velocidade fenomenal, os excluídos sociais vão ficando cada vez mais distantes da informação e do conhecimento. No entanto, há que ressalvar que não existe uma relação direta entre a exclusão social e a exclusão digital, conforme demonstraram várias investigações. Nem todos os excluídos digitalmente são excluídos economicamente. O que se pode afirmar é que a exclusão económica pode acarretar a exclusão digital, e que o indivíduo economicamente incluído também pode ser um excluído digital. Por isso, não se pode reduzir o problema ao fator financeiro; existem outras formas de exclusão que devem ser abordadas de forma sistémica, numa política de infoinclusão. Para tal, a Sociedade da Informação deve ser, antes de mais, uma "sociedade para todos", na qual todos os cidadãos deveriam ter, idealmente, as mesmas oportunidades que as TIC oferecem para a sua plena integração na sociedade. Acompanhar este desenvolvimento vertiginoso parece um desafio enorme quando se pensa que as tecnologias têm a capacidade de se reinventar constantemente e que, por essa razão, vão ostracizando cada vez mais aqueles que vão ficando para trás. Nesta fase de transformação digital que está a terminar mas cujo crescimento permanente e veloz irá perdurar, regista-se não só uma alteração significativa das noções de tempo e de espaço, mas também uma maior proximidade, ou até mesmo uma fusão, entre a tecnologia e o ser humano. É caso para dizer que as nossas vidas estão a ser cada vez mais administradas por dispositivos automatizados. Ainda que não se possa falar da supremacia da máquina sobre o homem, ou do virtual sobre o real, é indiscutível que o futuro passa por uma cada vez maior dependência e delegação das nossas ações e das nossas decisões aos dispositivos tecnológicos. Já se fala, inclusive, do corpo como uma interface, com o desenvolvimento, por exemplo, da "realidade aumentada": são as tecnologias que vão ao encontro do homem, e não o contrário.

Perante esta realidade, parece inevitável que, no futuro, o ritmo da evolução tecnológica possa agravar o fosso e as desigualdades entre excluídos e incluídos se não forem tomadas medidas

compensatórias e se as políticas públicas não souberem aproveitar as novas tecnologias para melhorar as condições de vida da população e, em particular, dos mais pobres. Esta luta contra a exclusão digital passa sobretudo por encontrar caminhos que diminuam o seu impacto negativo sobre a distribuição de riqueza e oportunidades. De tudo isto resulta a certeza de que a tecnologia, por muito inovadora que seja, só é eficaz quando passa a fazer parte integrante da cultura e da sociedade, e isto só ocorre quando uma tecnologia é capaz de exercer uma interação "amigável" com o ser humano, e não quando se apresenta como intrusa e ameaçadora. Daí que seja importante, igualmente, que coexistam na Sociedade da Informação um leque heterogéneo de tecnologias, umas mais recentes que outras, umas mais acessíveis que outras, umas mais específicas que outras, sem que se caia jamais na tentação consumista de excluir umas tecnologias a favor de outras, sob o pretexto de que, por serem menos "modernas" por exemplo, não respondam eficazmente às necessidades quotidianas dos seus utilizadores.

Sumário

Nunca o progresso técnico foi tão fulgurante como na segunda metade do século XX. Vive-se, hoje, numa era da informação complexa e repleta de paradoxos, onde tudo se está a converter ao formato digital, desde objetos materiais, livros, documentos pessoais, correspondência, etc. As Tecnologias da Informação e da Comunicação tornaram-se ferramentas indispensáveis no quotidiano profissional e pessoal dos indivíduos. O resultado desta nova realidade é uma interconexão geral que une de forma virtual cada ser humano, objeto ou lugar. No entanto, paralelamente a este fenómeno de numerização crescente que está a alterar a nossa civilização, existe outra realidade mais alarmante que se prende com a exclusão e a marginalização de uma parte significativa da população mundial que vive à margem dessa "revolução digital" e que não tem acesso a estes meios de comunicação de forma igualitária. Assim, se a inclusão digital facilita a interação das pessoas e a sua inserção social e lhes proporciona, consequentemente, mais oportunidades de sucesso a nível pessoal e profissional, é urgente que a tecnologia se torne cada vez mais acessível com vista ao desenvolvimento sustentável e à integração do maior número de beneficiários.

Uma vez que esta revolução digital investe todos os setores e todos os aspetos da vida quotidiana, parece legítimo questionarmos o devir do nosso referencial cultural – isto é, das referências culturais que compõem a nossa identidade real –, examinando a dialética que existe entre o passado e o presente num mundo cada vez mais virtualizado. No último capítulo deste

enquadramento teórico, e em jeito de recapitulação/conclusão, versaremos portanto os impactos das novas tecnologias sobre as nossas tradições e sobre as nossas identidades culturais, auscultando os paradigmas da convivência entre a cultura popular e a cultura digital.

Capítulo 5 - Simbioses e Dicotomias Culturais na Pós-Modernidade: o Compromisso entre Tradição e Modernidade

5.1. Apropriação do passado na construção da sociedade cultural atual

Muito se tem escrito sobre a conceção do tempo histórico e sobre a interligação que existe entre o passado, o presente e o futuro, mas também sobre os constantes movimentos de retroação e de progressão que caraterizam qualquer época. À semelhança desta relação dialética que acompanha a evolução histórica das sociedades, a dinâmica cultural não pode ser pensada sem ter em conta as tensões existentes entre tradição e inovação ou entre continuidade e rutura. Não sendo um conceito estático, como já aqui foi referido por diversas vezes, a cultura está em constante processo de atualização e os processos de (re)invenção cultural que povoaram o nosso passado transformam o presente e apontam caminhos para o futuro. A reinterpretação e a incorporação de elementos arcaicos nas civilizações tecnicamente mais avançadas são a prova de que não é possível nunca prescindir do passado. Foi esse, precisamente, o intuito do pai fundador da sociologia, Auguste Comte. Glosando sobre este autor, Jean-Martin Rabot mostrou que o positivismo, na sua vertente religiosa, representava uma forma de primazia da sociabilidade sobre a inteligência e do sentimento sobre a razão universal, primazia que encontramos em todos os tipos de socialização comunitários. É o apego à comunidade, de essência universal, que explica o fundamento religioso de toda a comunidade e a obstinada permanência dos cultos e dos ritos, cuja função primária consiste em reger a vida dos homens e em religa-los, mesmo em sociedades fortemente secularizadas. Por outras palavras, a dinâmica social fica irremediavelmente condicionada pela estática social:

> A religião positivista representa assim a integração dos indivíduos no colectivo, ou seja, a subordinação dos destinos individuais ao destino comum da humanidade. O positivismo comtiano não é mais do que uma lenta aprendizagem desta dupla sujeição de uns em relação aos outros e das partes em relação ao todo. Mas este acorrentamento não representa uma obediência condicionada pelo medo e pelo uso da força. A submissão não significa de forma nenhuma opressão, até porque é mediada pelo "viver realmente para outrem" e porque resulta "do concurso habitual entre uma necessidade sentida e uma simpatia livre" [Comte, 1970: 15]. É precisamente em termos de livre arbítrio e de aceitação do destino que devemos interpretar a submissão das gerações presentes às gerações passadas e futuras e interpretar a famosa ideia de Comte de que são os mortos que governam os vivos. (Rabot, 2012 : 249).

É na base desta necessária reciprocidade entre o passado e o presente, entre os mortos e os vivos, na terminologia de Comte, que os sociólogos Hoggart, Morin e Maffesoli se interrogaram sobre a sobrevivência da cultura popular nos dias de hoje.

Em 1970, Richard Hoggart denunciava a ausência de um "sentimento seguro do passado" nas classes populares, excetuando para as camadas mais jovens que já haviam usufruído de um

maior nível de escolarização e, por conseguinte, de conhecimentos históricos mais consistentes (Hoggart, 1970: 244). De acordo com o académico, a memória da gente do povo raramente alcança épocas anteriores às dos seus avós; para lá dessa época, o que existe é uma zona obscura de onde podem emergir alguns factos geralmente isentos de cronologia ou de substrato histórico. Da mesma forma, as classes populares tampouco têm uma visão esclarecida do futuro, sendo que o futuro familiar se limita ao nascimento dos netos ou, no máximo, dos bisnetos; isto explica que vivam preferencialmente no presente, o que pode proporcionar uma vida isenta de sensibilidade ao tempo e às mudanças. No entanto, Hoggart ajuíza que acontece precisamente o contrário: viver o presente – com o sentimento de pressa própria da noção moderna de tempo – requer uma busca permanente da novidade. O presente transforma-se velozmente e qualquer novidade é sinónima de benefício e de melhoria. As transformações sociais apresentam um risco incontestável para as tradições na medida em que o ritmo acelerado do tempo faz com que tudo se desatualize rapidamente, nomeadamente para as gerações mais jovens:

> Quando se parte do princípio que, num mundo em constante movimento, o futuro é automaticamente superior àquilo que substitui, o passado torna-se rapidamente estranho e ridículo; estar fora de moda é o grande dilema. (Hoggart, 1970: 245)

Hoggart associa esta condenação do passado ao culto da juventude, que procura na novidade uma constante melhoria da vida. Apesar da busca da novidade, verifica-se uma certa desconfiança das classes populares em relação à ciência: para o povo, o progresso é bom desde que "os outros" – aqueles que o impõem – saibam definir os seus limites. Fugindo a um discurso alarmista, o autor acautela que existem sempre exceções, isto é, valores tradicionais que resistem ao progresso.

A uma conceção simplista, edificada nos anos 60, que assegura que o passado e o presente são conhecidos e que o futuro é predizível, alguns autores preferem uma visão mais complexa. Entre eles está Edgar Morin (1981), segundo o qual o grande progresso proporcionado pela década de 70 é precisamente o reconhecimento da incerteza. O autor admite que há sempre um jogo retroativo entre passado e presente, em que o passado contribui para o conhecimento do presente e em que as experiências do presente contribuem para o conhecimento do passado e por isso o transformam: "O passado é construído a partir do presente, que selecciona o que, a seus olhos, é histórico, isto é, precisamente o que no passado se desenvolveu para produzir o presente" (Morin, 1981: 234). Sendo assim, a retrospetiva faz de prospetiva e o passado adquire o seu sentido a partir da análise posterior que lhe dá o sentido da história. Uma vez que o

presente está sujeito a alterações constantes e que as experiências se sucedem, testemunhamos em cada novo presente "uma refocalização que modifica o passado" (*Ibid*.). Por conseguinte, o conhecimento do presente necessita do conhecimento do passado e que o passado necessita do conhecimento do presente. E quem não conhecer o presente terá dificuldade em pensar o futuro que dele deriva, isto porque o futuro é "um *cocktail* desconhecido entre o previsível e o imprevisível" (*Ibid.*: 235). Esta certeza leva o autor, mais uma vez, a rematar que o conhecimento do presente é necessário ao conhecimento do futuro e que o futuro é necessário ao conhecimento do presente. Em suma, o conhecimento do passado, do presente e do futuro são lacunares e ao mesmo tempo interdependentes. Estas teorias têm consequências sobre a noção de evolução, a qual não obedece nem a leis, nem a um determinismo preponderante: " (…) as invenções e as inovações, as criações técnicas, culturais e ideológicas, surgem e modificam a evolução, e até a revolucionam, e fazem desde então evoluir os princípios da evolução" (*Ibid.*: 237). Assim sendo, a evolução não é nem linear nem regular; é, antes, deriva, desvio e criação, mas também ruturas, perturbações e crises. Morin conclui ainda sobre a incerteza inabalável que afeta o futuro, que é por natureza o domínio do incerto e do improvável. Numa época de aceleradas mudanças como a que vivemos, o autor confia na experiência passada para declarar que a evolução só é evolução quando não segue o processo provável.

Numa perspetiva comparativa, Michel Maffesoli (2003) considera que as sociedades tradicionais privilegiam o passado, ao passo que as sociedades modernas, como todas as épocas progressistas, dão maior relevo ao futuro. No seu artigo intitulado "Pós-modernidade", o autor expõe que se a modernidade foi visitada por grandes temas como o Estado-nação, a instituição ou ainda o sistema ideológico, a pós-modernidade é explicada, por sua vez, pelo regresso ao local, pela importância da tribo e pela *bricolage* mitológica (Maffesoli, 2010a: 21). As "grandes narrativas de referência" particularizam-se e circundam-se à dimensão de um determinado território, o que favorece as práticas linguísticas juvenis, o regresso dos dialectos locais ou ainda o aumento dos diversos sincretismos filosóficos ou religiosos. Cada território, real ou simbólico, possui o seu próprio modo de representação e a sua própria prática linguística. O que está em causa não é tanto a importância da globalização – pois são inegáveis as uniformizações mundiais, a nível económico, musical, de consumo, etc. –, mas sim o seu verdadeiro alcance e domínio. O local é, de acordo com Maffesoli, o principal vetor da heterogeneização crescente das nossas sociedades. Concomitantemente com o conceito de local, regressam termos como "país", "território", "espaço", que realçam um sentimento de

pertença reforçado e uma partilha emocional, o que levou à ideia de que o local estabelece uma ligação que, longe de ser abstrata ou teórica, subentende a partilha de valores comuns e enraizados nas nossas vivências: a língua, os costumes, a cozinha, as posturas corporais, etc. São, portanto, elementos concretos e vividos no quotidiano que, paradoxalmente, incorporam aspetos materiais e espirituais de um povo. Não querendo atribuir a este termo um caráter demasiado rígido, Maffesoli acrescenta que "a pós-modernidade nascente recorda-nos que a modernidade foi uma "pós-medievalidade", ou seja, permitiu uma nova composição do *estar-junto*" (*Ibid.*: 24). O sociólogo define a pós-modernidade como a "sinergia do arcaísmo e do desenvolvimento tecnológico" (Maffesoli, 2003: 13), reconhecendo a esta definição, apesar do seu caráter provisório, o mérito de estar em sintonia com todos os fenómenos musicais, linguísticos, corporais, religiosos, medicinais, etc., que dão à natureza e ao primitivo o seu lugar na sociedade. Nesta época que é a nossa, assiste-se ao regresso daquilo que se pensava ultrapassado, ainda que com algumas modificações; a tónica está posta no presente, privilegiando o que existe, o estado presente.

Comparando o que diz Maffesoli com aquilo que explica Moisés de Lemos Martins, facilmente encontramos pontos comuns mas também algumas divergências nas ideias que ambos expõem. De facto, Martins afirma que "o acento agudo do presente não traz qualquer responsabilidade acrescida sobre o estado do mundo" (Martins, 2011a: 123), mas que impõe, antes pelo contrário, um retorno ao antigo e ao arcaísmo que, paradoxalmente, caminham lado a lado com o desenvolvimento tecnológico. E por arcaísmo, o autor entende:

> (…) uma desconfiança difusa relativamente à cultura científico-tecnológica ocidental, considerada como modo de vida que viola e destrói a autêntica relação do homem consigo próprio e com a natureza, e que está também inelutavelmente ligada ao sistema de exploração capitalista e às suas tendências imperialistas. (Martins, 1996: 50)

A ideia de arcaísmo está associada à preservação de um modo de vida, de um património, de uma paisagem, ou seja, de uma tradição. O académico vê nesse conceito um fenómeno de resistência cultural, que alia resistências de índole política, económica e social, como explica, glosando Bassand:

> Trata-se, com efeito, de cultivar a especificidade cultural e histórica de uma comunidade, o que implica a execução de políticas sistemáticas de protecção do seu património (habitat, festas, costumes, artes populares), património que desempenha múltiplas funções, tanto a nível individual como colectivo: memória, identidade, testemunho, formação e instrução, diversão. (Bassand, 1987: 512, Cit. por Martins, 1996: 50)

Para Moisés de Lemos Martins, a ideia de arcaísmo conjuga-se com a ideia de "narrativa das origens", isto é, de uma narrativa simbólica, uma vez que "encena o acto de fundação de uma comunidade, assim se apropriando da realidade, num gesto que julga recolher o princípio primordial de que tudo depende e que supostamente assegura o controlo dos acontecimentos" (Martins, 1996: 51). Mas se em Maffesoli o tecnológico tem o caráter de um "estabilizador eufórico" e se é o "instrumento que reencanta o mundo", sendo do domínio do festivo, da intensidade e da jubilação, a proposta de Martins vai mais no sentido de "salvar o quotidiano", "salvar a possibilidade de vivermos as nossas vidas" e "salvar a nossa historicidade" a bem da autenticidade.

5.2. A transfiguração da cultura popular na atualidade

Está mais que justificado que todos os processos sociais estão instalados na mudança e que não existe nenhuma sociedade meramente estatística, nem histórias "imóveis". Por conseguinte, as velhas formas culturais não devem ser interpretadas como estruturas imobilizadas e estanques, uma vez que estão sujeitas a processos de mutação, rejeição e acrescentamento em que, ao longo do tempo, se vai reconstruindo o passado em cada momento da sua reprodução. A diferença entre conservação e mudança, ou entre tradição e modernidade, deve ser analisada "para cada caso e de cada ponto de vista, de qualidade, intensidade e orientação das mudanças sociais relativas" (Silva, 2000: 9). Esta diferença é, antes de mais, um instrumento analítico que serve para entendermos processos sociais determinados. De acordo com Augusto Santos Silva, as teorias da mudança social distinguem as pequenas mudanças, de "reajustamento", das mudanças "estruturais", mas não existe uma descontinuidade absoluta entre "pequenas" e "grandes mudanças", uma vez que muitas das transformações ocorridas nas sociedades contemporâneas são o produto de múltiplas modificações, algumas pouco percetíveis, que vão pautando o quotidiano. Por isso, a questão não é tanto a confrontação de um pretenso equilíbrio – o da história ou da tradição – com o incerto desequilíbrio da mudança, mas sim a confrontação de equilíbrios diferentes, ainda que igualmente precários.

Anthony Giddens (2008) evocou o "novo individualismo" produzido pela globalização. Se antigamente a tradição e o costume influenciavam sobremaneira a vida das pessoas, na era atual essas têm, mais que nunca, a possibilidade de moldar as suas vidas. Ao mesmo tempo que se

vão dissolvendo as estruturas tradicionais de identidade, novos padrões de identidade vão irrompendo. A globalização obriga as pessoas a viverem de forma mais aberta e reflexiva, mas também a ajustar-se às mudanças sociais que vão emergindo e que se verificam até nas coisas mais ínfimas do seu quotidiano; devem, por conseguinte, recriar e construir as suas próprias identidades. Longe de se caraterizar pela homogeneidade cultural, a sociedade global atual define-se pela fragmentação de formas culturais, isto é, pela enorme diversidade de culturas que convivem lado a lado. As tradições e os valores estabelecidos estão a perder peso à medida que as comunidades locais interagem com uma nova ordem global. E as tradições locais que permanecem são revisitadas por formas culturais adicionais vindas do exterior, o que oferece às pessoas uma panóplia vertiginosa de estilos de vida. As identidades estabelecidas e os modos de vida fundados nas comunidades e culturas locais estão a reconfigurar, como vimos nos capítulos anteriores, novas formas de "identidade híbrida", constituídas de elementos originários e de formas culturais contrastantes.

Não obstante as alterações provocadas pela globalização nas formas identitárias estabelecidas, vários estudiosos chamam a atenção para a necessária valorização dos esquemas tradicionais na sociedade atual. Edgar Morin (1973) evidenciou o duplo capital da cultura: capital cognitivo, por um lado, que encerra saberes e conhecimentos que podem ser transmitidos a toda e qualquer sociedade, e capital específico, por outro lado, que constitui as caraterísticas da sua identidade original e alimenta uma comunidade singular por referência aos seus antepassados, aos seus mortos e às suas tradições. Ora, este capital específico não deve de maneira alguma ser ignorado ou desvalorizado, como defende Christopher Lasch (2001: 64), já que uma cultura verdadeiramente moderna não pode repudiar os esquemas "tradicionais"; pelo contrário, é da sua resistência e da sua persistência que tira a sua força. A cultura deve ser pensada numa dialética permanente entre tradição e invenção, entre signos locais e globais, isto é, nos cruzamentos entre matrizes muitas vezes milenares e tecnologias de ponta. Também no-lo explica Maria de Lourdes Santos ao afirmar que para muitos estudiosos que se debruçaram sobre a questão, a cultura popular não está confinada a uma conceção restritiva de cultura pré-industrial (antigos jogos e ritos, festas, tradições orais, etc.), mas alarga-se e atualiza-se a práticas culturais ligadas à vida profissional contemporânea, à vida de família, ao uso dos tempos livres, etc. (Santos, 1988: 698). Algumas destas novas formas da cultura popular despontaram cedo, sendo as precursoras da cultura de massas. Neste caso, o estudo das culturas populares terá de acompanhar a sua dinâmica nas novas situações históricas, terá de retirá-las

do tempo mítico em que frequentemente as congelam e terá de tentar analisá-las na sua variedade e conflitualidade entre velhas e novas formas.

Neste contexto, citemos Michel Maffesoli que utiliza a metáfora da "transfiguração" aplicada à política, mas que podemos aproveitar na temática abordada neste estudo. Na sua essência, a transfiguração tem uma explicação religiosa, sendo um dos milagres de Jesus nos Evangelhos. Narra um episódio do Novo Testamento no qual Jesus é transfigurado, ou seja, metamorfoseado, e se torna "radiante" no alto de uma montanha – o "Monte da Transfiguração". Considerado por Tomás de Aquino como o "maior dos milagres", uma vez que mostra a perfeição da vida no céu, a transfiguração é também um dos cinco grandes marcos da vida de Jesus, concomitantemente com o batismo, a crucificação, a ressurreição e a ascensão. Na doutrina cristã, o facto de a Transfiguração ter ocorrido no alto de uma montanha representa o ponto onde a natureza humana se encontra com Deus: o encontro do temporal com o eterno, com o próprio Jesus fazendo o papel de ponte entre o céu e a terra. Socorrendo-nos da interpretação de Maffesoli segundo a qual "a transfiguração se opera quando uma figura se baseia numa figura existente para se transformar noutra coisa" (1992: 240), podemos aplicar esta expressão à cultura popular: a sua incorporação nas novas tecnologias contribui para alterar a sua forma, a sua aparência, mas não a sua essência. A nova ordem pós-moderna vê surgir uma tendência para a vida em comunidade, em grupos, onde prevalece a fruição sobre a razão, o viver o presente, o aqui e agora, e onde se compartilham sentimentos e pequenos prazeres da vida com os outros. As novas tecnologias refletem na perfeição este sentimento comunitário e, ao integrar práticas culturais populares, concorrem para a sua metamorfose, para a sua atualização e para o estabelecimento de uma ligação social, através do forte poder de imaginação. Michel Maffesoli (2010b) fala de "utilização mágica da tecnologia". O irreal sobrevém do imaginário, sendo que este imaginário contemporâneo, o irreal, o lírico e o onírico coletivo renascem sob o epíteto do "realismo mágico". Há no virtual, por conseguinte, uma dimensão religiosa, que deixou de se circunscrever aos lugares miticamente sagrados para passar a refletir-se também na banalidade da vida quotidiana (Rabot, 2009a). A transfiguração da cultura popular pelas novas tecnologias pode ser, por conseguinte, explicada como uma mudança de forma que não subverte o seu substrato e que contribui, ao invés, para a sua sobrevivência, mediante a sua adaptação aos tempos atuais. As redes sociais, em particular, conferem uma nova vida às tradições locais, sendo a cultura popular o fundo comunitário de todas as formas de socialização, que se vai atualizando continuamente no tempo histórico. A

cultura popular não é destruída nem diminuída; pelo contrário, renasce na pós-modernidade sob outras formas e adquire uma nova dinâmica graças à sua transfiguração pelas novas tecnologias. Podemos rematar dizendo que a cultura popular ganha, simplesmente, uma nova figura.

No que diz respeito ao caso concreto de Portugal, o professor de antropologia Armindo dos Santos (2002) advoga, indo ao encontro das grandes linhas de pensamento sobre o assunto, que o nosso país não pode ser considerado como um conservatório de mundos desaparecidos ou em vias de desaparecimento, isto é, de um passado imutável. Como todas as sociedades europeias, Portugal encontra-se em mutação há já muito tempo e a dicotomia entre rural/urbano tem vindo a esbater-se cada vez mais:

> Os mundos rural e urbano constituem cada vez mais, também no nosso país, um todo – sociologicamente difícil de recortar – em cujas características os seus habitantes se reconhecem. Mais rapidamente do que há uma vintena de anos atrás, Portugal acelera a sua plena integração no modelo de sociedade de massa ocidental (de modo desigual segundo as zonas do país, é certo, mas o seu caso não é o único) e é nesta perspectiva dinâmica que deve ser incluído no campo da antropologia, tal como deve ser incluída toda a Europa. (Santos, 2002: 64)

Por conseguinte, o conceito de cultura popular, apesar de persistir, revela-se hoje profundamente limitativo para descrever a própria realidade social dos campos. As comunidades rurais estão impregnadas de valores próprios da cultura de massas, sem no entanto terem abandonado por completo as suas referências culturais. Constituem já uma cultura intermédia em fase de rápida integração na cultura de massas e nos novos meios de comunicação tecnológicos. O advento dos progressos eletrónicos/digitais de produção do conhecimento promove um retorno ao campo das culturas populares e a incorporação dos seus saberes, o que origina um aparente equilíbrio entre a cultura globalizada e as caraterísticas locais/regionais. Obviamente que tal processo não se faz de forma totalmente pacífica e que induz transformações à escala global. A cultura popular é recortada e inserida nos novos meios tecnológicos, sofrendo inevitáveis processos de dicotomia e de hierarquização, podendo mesmo ser utilizada para reforçar a hegemonia dominante e tornar-se numa alegoria de consumo. Isto leva a perguntar de que modo é que os elementos formadores da cultura popular são apropriados pelas novas tecnologias de comunicação e como, apesar desta integração, conseguem recompor os seus códigos e as suas linguagens.

Numa era dominada por meios tecnológicos cada vez mais avançados (sistemas hipertextuais, multimédia, imagem e som de síntese, realidade virtuais, etc.) e em que a sociedade tende a

uniformizar-se, verifica-se – paradoxalmente ou não – um crescente interesse voltado para as tradições, assim como o aumento da procura do valor único e daquilo que é singular. Esta realidade leva-nos a inferir que a crise de identidade que nos atravessa, com o processo de globalização da cultura, nos está a levar de volta em busca das nossas próprias raízes, precisamente no coração das muitas vezes discriminadas culturas populares. As reações culturais são, segundo Marc Augé (2001), marcadas por uma certa ambiguidade, já que, paralelamente à modernidade e aos efeitos da globalização, as diferentes culturas nacionais parecem voltar-se de novo para o passado: redescobrem-se as tradições, as regiões, as minorias, etc. O autor explica a noção de cultura através de três tensões: tensão entre coletividade e individuo; tensão entre interior e exterior; tensão entre passado e presente. Quanto a esta última tensão, a globalização será a responsável do fosso que hoje em dia separa as gerações, sendo que nela se opõem a tradição e a modernidade. O mundo globalizado é, contraditoriamente, um mundo cada vez mais uniforme mas também cada vez mais desigual. A vida da cultura é motivada pela deslocação constante que efetua entre os polos extremos – tradição e modernidade: "Esta deslocação, é a dupla deslocação de si para o outro e do outro para si, sem a qual já não existe nem si nem outro" (Augé, 2001: 303). A verdade é que se está a viver um período excecional, marcado pela forte afirmação das identidades locais e, paralelamente, pelo contacto diário e permanente, através da imagem e da comunicação, com o resto do mundo.

Para Augusto Santos Silva (2000), o confronto entre "sociedades tradicionais" e "sociedades modernas" não faz sentido; trata-se apenas de uma distinção confortável mas sem grande valor substancial. A cultura, que só se diz no plural (Certeau, 1980), é o lugar mais adequado para se pensar a integração das múltiplas dimensões do progresso. O desenvolvimento cultural combate a uniformidade em dois sentidos: contraria a "homogeneização mercantilista" veiculada pelas indústrias culturais, o turismo, a publicidade, a escola, de que a dominação planetária do estereótipo norte-americano é um claro exemplo; e contraria também o tradicionalismo, o encerramento em si mesmo, a idolatria passada do estereótipo cultural autóctone. Mas se o desenvolvimento tem necessariamente a ver com transformação e mudança, não deve ser, porém, concebido por oposição à tradição:

> (…) na mesma medida em que, como já vimos, todos os processos sociais são dinâmicos e implicam uma diversidade ampla de movimentos, ajustamentos, mobilidades, variedade, a tradição não pode ser contraposta à mudança, como a inércia ao movimento, a resistência à acção, ou o passado ao futuro. (Silva, 2000: 11)

Augusto Santos Silva define a tradição como "uma continuidade do passado, uma transmissão ao longo do tempo, um elo entre gerações" e acrescenta que, enquanto constituição de referências trans-temporais e trans-locais, favorece a reprodução social (*Ibid.*: 11-12). Todas as sociedades necessitam, por conseguinte, de criar tradições no seu processo de estruturação e de consolidação ao longo do espaço e do tempo. Se o tempo histórico e o tempo da vida são irreversíveis, o tempo do quotidiano é reversível: é o "tempo do retorno, do mesmo, do ciclo, da rotina cuja entropia parece equilibrada pela segurança da repetição e do automatismo" (*Ibid.*: 12). A tradição é também uma referência para entender e controlar simbolicamente os tempos – tempo longo das estruturas históricas, tempo curto do acontecimento, tempo da vida, etc. – que vão pautando o nosso quotidiano. Esse controlo da temporalidade é precário e lacunar, mas estrutural, pois como tradição, evidencia tudo o que experimenta enraizamento num passado ou numa determinada duração. Serve para pensar o tempo presente, mais precisamente quando este se configura como tempo da rotina, sendo o quotidiano o modo como a longa duração medeia o tempo curto. E sobre a rotina, Silva escreve:

> A rotina é um "*trésor de sagesse*" (Marc Bloch), porque incorpora, prática, tacitamente, um conjunto mais ou menos vasto de respostas passadas e colectivas a situações semelhantes e, sobretudo, um conjunto estruturante de princípios de percepção, avaliação e acção tendencialmente comuns e aplicáveis a diferentes situações equivalentes. (*Ibid.*: 13)

A tradição é, portanto, uma utilização estratégica e calculada do tempo. O passado é aquilo que, no presente, e em função de certos futuros prováveis ou previsíveis, vamos construindo. Daí que a mudança social seja vista pelo autor como uma renovação de tradições. Por isso, enquanto quadro de referência, a tradição é um instrumento cultural básico. Não pode ser interpretada como um obstáculo aos processos de modernização e de desenvolvimento; deve servir, antes pelo contrário, "para apreender, compreender, incorporar e assim controlar, domesticar, agarrar a mudança" (*Ibid.*: 40). A tradição em si não constitui automaticamente um fator de desenvolvimento, pois esse requer muito mais que a simples compreensão e rentabilização da tradição:

> Implica também a sua avaliação, a sua confrontação com outras linhas de estruturação das posições, dos trajectos e dos projectos sociais; e a sua recodificação num quadro de futuro, que não se assuma nem como ruptura instantânea e brutal como ela, nem como continuação mimética fora do tempo. (*Ibid.*)

A recodificação da tradição, de acordo com o sociólogo, só faz sentido como recodificação da modernidade, da mudança e do desenvolvimento. Quem se debruçou também atentamente sobre esta questão do progresso foi Edgar Morin (1981), para quem qualquer processo de

desenvolvimento não é isento de regressões. Sem pretender trocar a ideia de progressão pela de regressão, o teórico examina a complexidade da ideia de progresso. Para tal, propõe a erradicação da ideia de um progresso simples, seguro e irreversível, que substitui pela ideia de um progresso incerto na sua natureza, que comporta retrocessos no seu próprio princípio: "Todo o progresso é parcial, local, provisório, e além disso produz degradação e desorganização, isto é, retrocesso" (Morin, 1981: 246). Tal como na biologia em que todo o organismo vive não só da vida, mas também da morte (a renovação) das suas células, a sociedade alimenta-se da vida e da morte dos seus indivíduos. Assim sendo, não há desenvolvimento técnico isento de riscos ou definitivamente adquirido, o que torna o progresso um dos aspetos – e um aspeto incerto – do devir. Paralelamente, todo e qualquer progresso carrega em si degradação e comporta "um duplo jogo dramático progressão/regressão"; por outras palavras, o desenvolvimento técnico não é única e completamente progressivo, mas produz também regressões, podendo a técnica servir para o melhor como para o pior. É por essas razões que Morin associa à ideia de progresso a noção de "barbárie" produzida pelo progresso da civilização. Tal como o havia previsto Marx no século XIX, assiste-se ao aumento triunfante da barbárie, que se desenvolve sob novas formas – tecnológicas, científicas, etc. À semelhança de Walter Benjamin (1989) que entendeu que qualquer desenvolvimento civilizacional comporta o seu reverso ou fundamento de barbárie, ou ainda Marcuse (1970) que viu que a nossa civilização industrial alimentava em si a sua própria autodestruição, Morin não esconde o receio de que estas novas formas de barbárie – isto é, os poderes do Estado – que hoje podem aniquilar o planeta, possam amanhã manipular a vida, perverter a natureza e escravizar o espírito humano:

> Não é absolutamente certo, mas é provável, que a nossa civilização caminhe para a autodestruição, e se houver autodestruição o papel da política, da ciência, da tecnologia e da ideologia será capital, ao passo que a política, a ciência, a tecnologia e a ideologia, se houvesse tomada de consciência, poderiam salvar-nos do desastre e transformar as condições do problema. (Morin, 1981: 248)

Assim sendo, o desenvolvimento da civilização representa o desenvolvimento de uma barbárie latente e todos os progressos que assomam desenfreadamente no nosso presente conduzirão, se continuarem do mesmo modo, ao desastre, ao terror e à "hiperdominação". A solução para combater essa barbárie passa, de acordo com Morin, por resistir às forças de regressão e morte, lutando contra a barbárie e preparando-nos para novas opressões, isto é, para novas resistências. O futuro passa irremediavelmente pela resistência. Utilizando a metáfora da "itinerância", o sociólogo francês afirma que estamos no devir, o qual comporta passado, presente e futuro:

> Recordemos pela última vez que cada um vive uma pluralidade de vidas, a sua própria vida, a vida dos seus, a vida da sua sociedade, a vida da humanidade, a vida da vida. Cada um vive para conservar o passado vivo, viver o presente, dar vida ao futuro. Há não só em cada um, para cada um, mas também para os outros e para a sociedade uma relação incerta e antagónica entre presente e futuro. (*Ibid.*: 272)

Todavia, Morin não é o único a denunciar o lado mais obscuro do progresso. Relembremos aqui uma das críticas mais inflamadas feitas ao desenvolvimento técnico, da autoria do ensaísta francês Paul Virilio (2005), que vê na aceleração vertiginosa do progresso a causa maior da decadência humana nas sociedades atuais. A evolução desenfreada da história faz com que os incidentes que derivam dos progressos técnicos se vivam à escala global e não se resumam apenas a desastres locais.

Podemos portanto concluir sobre a certeza de que a cultura popular está em permanente renovação e que vai sofrendo inevitáveis processos de regressão – ou de resistência – e de progressão ao longo da sua evolução. Uma vez que as tradições são vivas e dinâmicas, como a cultura, não podemos cair na tentação de as preservar todas e de impedir que evoluam e se transformem. Só através dessas mutações é que podemos alcançar o progresso, já que a civilização apenas evolui com contactos sociais e culturais.

5.3. Processos regressivos na configuração das identidades culturais globais

As fronteiras entre a cultura popular e a cultura digital são, ao contrário daquilo que pode parecer, bastante ténues e permeáveis. Diluem-se, de forma extraordinária, em universos múltiplos e por vezes antagónicos, como por exemplo os mundos da arte e da tecnologia, da cidade e do campo, do cibernético e do bucólico ou ainda da ciência e do trabalho. O constante surgimento de meios tecnológicos cada vez mais aperfeiçoados – sistemas hipertextuais, multimédia, imagem e som de síntese, aventuras no ciberespaço, criações em realidade virtual, etc. – responde a um interesse voltado para a procura de novos conteúdos inovadores para a produção, isto porque o universo ficcional se satura com o desgaste de uma linguagem abusivamente empregada. Será esta crise de identidade que nos atravessa com o processo de globalização cultural que nos leva de volta a procurar as raízes no seio das culturas populares?

Manuel Castells (2003) avaliza que a identidade é o resultado de um processo de construção de significado com base num atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, que prevalecem sobre outras fontes de significado. A construção das identidades

regra-se pela "história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória colectiva e por fantasias pessoais, pelos aparelhos de poder e revelações de cunho religioso" e resulta numa apropriação individual das ideias nacionais (Castells, 2003: 4). A história portuguesa é marcada por uma grande estabilidade territorial, pela uniformidade de costumes mantidos durante largo tempo (folclore, modos de produção), por estruturas de poder autoritárias (monarquia, ditadura fascista) e pela forte religiosidade, que consagrou Portugal como palco do obscurantismo católico, onde nem o Renascimento alastrou, ao contrário da restante Europa. Estes fortes poderes terrestres e celestiais podem ter contribuído para a salvaguarda de tradições bastante arreigadas, nomeadamente as de cariz rural. Luís Cunha (2001: 28) defende que o conhecimento da história funciona como congregação de indivíduos, contribuindo assim para que "o presente se reconheça nesse passado". E assim parece ter sucedido durante largo tempo em Portugal. Nas escolas foi enaltecido o glorioso passado da Nação, de rosto monárquico e inspiração divina. Simultaneamente, eram ensinados aos oprimidos pela aventura ultramarina os temas da metrópole, para que os colonizados entendessem a história portuguesa como sua. A intenção era agregar ao Estado-nação uma "memória nacional" que lhe desse forma e unidade, evitando desse modo memórias divergentes que implicam a não partilha de "experiências e opiniões" (*Ibid.*). Assim, através da educação, o Estado induzia à formação de vínculos socioculturais entre os seus membros, bem como à união de interesses económicos e políticos.

As culturas populares como "artes de ser e fazer", isto é, modos de pensar, sentir e agir, estão desde há muito enraizadas e são constantemente atualizadas e recriadas por grupos no seu território, formando a sua respetiva identidade. São também práticas e obras que resultam da relação entre diferentes grupos populares. Um aspeto fundamental referido por Augusto Santos Silva, e que importa salientar no âmbito do presente estudo, é a relevância da tradição como veículo de afirmação e de identificação dos atores sociais:

> A identidade social supõe alguma continuidade e algum reconhecimento. Alguma continuidade, no trajecto pessoal e grupal de formação de personalidades, de construção do Eu, e algum reconhecimento de si mesmo, por si próprio e pelos outros, em contexto de interacção num grupo, num certo espaço e num certo tempo. A referência à tradição e, sobretudo, a referência a tradições colectivas partilhadas, constitui uma condição, senão necessária, pelo menos favorável à construção social de identidades. (Silva, 2000: 13)

Muitos outros estudiosos demonstraram que a cultura das classes populares é a matéria-prima por excelência da construção das nacionalidades nos Estados gerados nestes últimos 150 anos.

Um desses autores é o etnógrafo João Leal que assegura, na sua obra *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura popular e identidade Nacional*, que a cultura popular está quase sempre associada à formação da identidade de uma sociedade ou de uma região. É, de facto, através da cultura popular que se preservam os valores identitários de uma sociedade, perpetuando tradições e rituais que passam de geração em geração; daí que José Portugal defenda que a identidade se baseia "numa cultura viva de pessoas que habitam um território", ainda que essa identidade seja, com frequência, "uma realidade mal definida, que engloba tradições e costumes, restos de cultura material pré-moderna, dizeres e saberes locais" (Portugal, 2001: 45). Para que os Estados nacionais se legitimem, é preciso que constituam culturalmente os seus povos, homogeneizando o território e universalizando as particularidades locais. A identidade é aquilo que nos identifica enquanto seres de uma determinada cultura endógena e que nos distingue dos outros. Muito mais que um conjunto de estereótipos que condicionam a vida social do indivíduo, as identidades são, segundo José Portugal, "o resultado de um processo histórico lento, sempre em mutação, gerador de mecanismos de apropriação/ rejeição pela comunidade no seu todo ou por grupos que a compõem" (*Ibid.*: 49). E uma vez que as identidades estão em constante evolução, ficam sujeitas às influências dos indivíduos e conduzem a uma constante renovação da cultura popular.

Logo, a cultura popular e a identidade andam lado a lado na evolução local e regional, ao ponto de muitas vezes se confundirem os conceitos, ainda mais no mundo globalizado em que os valores de referência locais se vão desvanecendo. Segundo José Salas (1999: 116), a cultura popular garante autenticidade, singularidade e é própria de uma região, o que lhe permite criar uma identidade social. Na mesma ótica, José Neves (2000: 22) afirma que o indivíduo se vê refletido nas manifestações culturais locais, nestes princípios que circulam de geração em geração através da tradição oral e que desempenham um papel preponderante no desenvolvimento rural. São estas caraterísticas endógenas que têm de ser valorizadas para que as comunidades mais fechadas – que no caso português se situam no interior do país – possam progredir economicamente, muito embora este argumento seja fortemente contrariado pelas tendências capitalistas atuais.

A globalização tem vindo a afetar, incontestavelmente, a identidade nacional. A cultura popular apresenta dois géneros: herdada e adquirida. Neste contexto, a globalização tem levado a uma extinção da cultura herdada (*folk*) na Europa e na América, tendo esta vindo a ser substituída

por um amálgama comercial vendido pelos *media*. Muitos elementos da cultura popular mudaram o seu caráter de tradição herdada para "património" comercializado. De facto, na conjuntura atual dominada pela globalização cultural, os produtos culturais têm obrigatoriamente de ser comercializáveis e adaptados aos modernos meios tecnológicos e informativos para poderem ser rentáveis. Se as culturas tradicionais estão ancoradas num determinado tempo e espaço e se os seus produtos beneficiam de interações diretas, as novas tecnologias alteraram completamente esta conceção espácio-temporal. De acordo com José Salas (1999), a cultura popular não pode ficar completamente alheia a estas influências.

Segundo Stuart Hall (2013), existem duas formas de globalização em permanente estado de luta e tensão: por um lado, uma velha forma de globalização, mais hermética, que se traduz no nacionalismo e numa identidade cultural nacional extremamente defensiva e, por outro lado, uma forma pós-moderna mundial, que tenta aceitar a diferença, ao mesmo tempo que a nega, que a incorpora e que a domina. Quando um Estado-nação começa a enfraquecer, torna-se mais instável e menos poderoso, e tem tendência a caminhar simultaneamente em duas direções opostas: "acima e abaixo dele próprio", isto é, ao nível local e ao nível global. Hall interpreta o global e o local como as duas faces de um mesmo movimento de transição: a transição de uma época da globalização dominada pelos Estado-nação, as economias nacionais e as identidades culturais nacionais para algo de completamente novo. Esta nova espécie de globalização, de origem americana, surge como uma nova cultura de massa global, dominada pelos meios modernos de produção cultural e pela imagem (estilos de publicidade de e para as massas: televisão, cinema, etc.), que atravessa e trespassa as fronteiras linguísticas muito mais rapidamente que antigamente. As artes visuais e as artes gráficas participam direta e ativamente na reconstituição de uma vida popular, do divertimento e dos lazeres.

Facilmente se encontram contradições inerentes aos processos de globalização. Vivemos num mundo fragmentado em dois, no qual as modernas tecnologias – e as suas inevitáveis contradições –, como *avant-garde* dos emissores de imagens, instalam esta nova cultura de massa mundial dentro dos velhos Estados-nação e das velhas culturas nacionais das sociedades europeias. E, como consequência da explosão destas novas formas de comunicação e de representações culturais, as tecnologias criaram um novo campo da própria representação visual (Hall, 2013: 39). Destacam-se duas caraterísticas substanciais desta nova cultura de massa mundial: a primeira reside no facto de que está centralizada no oeste, onde se concentram a

tecnologia ocidental, o capital, as técnicas, o trabalho qualificado, etc., utilizando o inglês como língua internacional, mas um inglês adulterado e contaminado por fatores linguísticos estrangeiros; a segunda prende-se com a forma particular de homogeneização desta nova cultura, por natureza inacabada, que pretende identificar e absorver as diferenças e transferi-las para um âmbito mais alargado e mais globalizante, e que expressa uma maneira americana de perspetivar o mundo. Algumas partes do processo moderno de globalização produzem o pós-moderno mundial que, aplicado à sociedade e à cultura americana, exprime duas realidades antagónicas: por um lado o consumo e o prazer sem limites e, por outro lado, as ideias tradicionalmente conservadoras (*Ibid.*: 44). É nesta globalização contraditória e profundamente desequilibrada, que não produz efeitos homogéneos em todo o mundo, que o teórico acredita.

À margem deste processo central de cultura de massa mundial, o retorno ao local e a emergência de discursos ditos marginais (novos sujeitos, novos géneros, novas etnicidades, novas regiões, novas comunidades, etc.) surgem como uma das respostas mais frequentes à globalização. Assim, pode dizer-se que as formas de oposição e de resistência locais estão em plena mutação. As "histórias escondidas" dos "de baixo" (movimentos nacionalistas coloniais, movimentos feministas…) surgem, da há uns vinte anos a esta parte, para dar voz aos sujeitos do local e das margens. O regresso ao local mais não é senão uma resposta ao medo ou à incapacidade de suportar o mundo impessoal e anónimo das forças globais. No entanto, Hall avisa que o retorno ao local como forma de negação da modernidade ou a reação defensiva das etnicidades marginais à excessiva imposição das forças mundiais da pós-modernidade podem ser tão perigosos quanto o fundamentalismo das etnicidades nacionais. Por conseguinte, questionando-se sobre o conceito do "local" na história do Ocidente e sobre o seu lugar no complexo processo de globalização, Hall mantém uma postura otimista mas preventiva. Se não acredita no apoderamento eminente do local sobre o global, tampouco interpreta a globalização como um processo pacífico ou isento de perigos. A globalização não é, no seu entendimento, um processo que marque o fim da história; ocorre num terreno extremamente contraditório, fazendo jus à velha dialética de dominação e resistência.

Dominique Wolton abordou também a questão das reivindicações locais. Embora sempre tenha existido, a problemática da identidade cultural coletiva não foi tão valorizada, no último meio século, como a questão das identidades individuais. Para Wolton, não se pode falar em homogeneização cultural de forma perentória; pelo contrário, quanto mais os modos de vida se

assemelham, mais se afirma a diversidade cultural (2010: 53). Daí que paralelamente às identidades culturais individuais se assiste, de há uns anos a esta parte, à ressurgência de uma reivindicação cultural coletiva para as línguas, a história, as tradições, etc., como resposta à "fragmentação extrema das nossas sociedades" (*Ibid.*: 57). Este novo interesse pelo local é especialmente reclamado por aqueles que temem, como refere Stuart Hall (1992), que a globalização ameace assolar as identidades e a unidade das culturas nacionais. Mas essa revindicação identitária coletiva tem a particularidade de ser, mais do que antigamente, uma problemática política: se a identidade cultural individual era um "*facto de sociedade"*, a identidade cultural coletiva é diretamente, por sua vez, um "*facto político"* (Wolton, 2010: 58). Segundo Dominique Wolton, a identidade cultural coletiva assume duas caraterísticas fundamentais: i) implica a fusão da cultura, no sentido clássico, do património e a cultura como conjunto de informações e de conhecimentos essenciais para poder estar no mundo contemporâneo; ii) contém uma dimensão coletiva que pretende integrar a heterogeneidade da sociedade. Por isso, a identidade coletiva surge como algo dinâmico, aberto para a modernidade, reivindicativo e cultural, no sentido lato, isto é, algo bem diferente daquilo que antigamente se resumia, *grosso modo*, a questões de nacionalismo. Essa identidade cultural, pela sua natureza coletiva, não se refere a uma cultura de elite, mas sim a uma "cultura média", isto é, à cultura de massa:

> Ela [a identidade cultural coletiva] reúne indivíduos que não são nem marginalizados, nem dominantes, mas que se sentem ao mesmo tempo inscritos na sociedade contemporânea e "esmagados pelo rolo compressor" da modernidade. (Wolton, 2010: 59)

Essa dimensão coletiva é, na opinião do teórico francês, benéfica para a sociedade de massas: se este tipo de sociedade contribuiu para a destruição das tradições, foi também um processo coletivo útil no âmbito da globalização, permitindo a melhoria dos níveis de vida, o aumento dos conhecimentos e a abertura para o mundo exterior; daí que o autor encare a emergência da identidade cultural coletiva como um progresso em relação à problemática das identidades individuais dos últimos quarenta anos.

Na conferência de abertura do Seminário Internacional de Educação e Cultura[39], que teve lugar em 2002, em São Paulo, Edgar Morin afirmou que o século XXI será testemunho do desenvolvimento de processos culturais concorrentes antagónicos, complementares em certos

[39] Morin, Edgar (2002). Conferência de Abertura do Seminário Internacional de Educação e Cultura, realizado no SESC Vila Mariana. (Consulta na Web)

casos, que se manifestaram no século XX, como sejam: a expansão planetária da esfera das artes, literatura e filosofia; a homogeneização, padronização, degradação e perda de diversidades, mas também a dialógica (relação antagonista e complementar) entre produção e criação; o desenvolvimento de um folclore global; o desenvolvimento de grandes ondas transnacionais, encontros, mestiçagens, novas sínteses e novas diversidades; e o retorno às fontes, renovação e regeneração das singularidades (prevê-se uma acentuação dos antagonismos entre as necessidades capitalistas de produção cultural e as necessidades internas de originalidade, singularidade e criatividade do produto cultural). Quanto a este último ponto, o sociólogo ajuíza que ao mesmo tempo que se correm perigos de perda de identidade e de autenticidade, por toda a parte se opera uma volta às origens, sendo isso particularmente notório no campo musical. No entanto, fica a ressalva de que uma cultura rica é uma cultura que, simultaneamente, é preservada e íntegra, aberta e fechada. Tal como os indivíduos, as culturas são imperfeitas, sendo também constituídas por uma mistura de superstições, ficções, fixações, saberes acumulados, erros grosseiros, verdades profundas, etc., pese embora essa mistura não seja discernível à primeira vista. O paradoxo do século XXI será precisamente o de preservar e abrir as culturas; mas Morin autentica que essa contradição nada tem de inovador, uma vez que na fonte de todas as culturas, incluindo as mais singulares, há o encontro, a associação, o sincretismo e a mestiçagem. Todas possuem a capacidade de assimilar aquilo que lhes é inicialmente estrangeiro, pelo menos até um certo limiar, que varia segundo a sua vitalidade, e para lá do qual serão assimiladas e/ou desintegradas. Assim, ajustando-nos à contradição intrínseca das culturas, compete-nos ao mesmo tempo defender as singularidades culturais e promover os hibridismos e as mestiçagens: devemos associar a preservação das identidades e a propagação de uma universalidade mestiça ou cosmopolita, que tende a destruir essas identidades. Como defende Morin, devemos "integrar sem desintegrar", isto é, caminhar para uma sociedade universal fundada sobre o génio da diversidade e não sobre a falta de génio da homogeneidade, o que nos leva a um duplo imperativo, que traz em si a sua contradição, mas que não pode fecundar fora dela: em toda a parte, devemos preservar, estender, cultivar e desenvolver a diversidade.

A humanidade é ao mesmo tempo una e múltipla. A sua riqueza está na diversidade das culturas, mas podemos e devemos comunicar entre nós dentro da mesma identidade terrestre (Morin, 2002). Converter-nos verdadeiramente em cidadãos do mundo e partilhar uma mesma cultura, eis a chave para nos tornarmos observadores vigilantes e respeitadores das heranças culturais.

Esta sentença de Morin vai ao encontro da interpretação do filósofo francês Paul Ricœur (2004) e também de um dos mais populares escritores contemporâneos, o libanês Amin Maalouf (2006). Acerca de Ricœur, Jean-Martin Rabot diz-nos que este inseriu:

> (…) a questão do multiculturalismo numa teoria do reconhecimento que concebe a relação entre as culturas do ponto de vista da reciprocidade, ou seja, do ponto de vista de "exigências de respeito igual, provindo de culturas efetivamente desenvolvidas, no seio de um mesmo quadro institucional" (Ricœur, 2004: 311). (Rabot, 2006: 103)

Amin Maalouf, por sua vez, tratou temas tão atuais quanto os conflitos civilizacionais, as identidades e as culturas nacionais, etc. Afirma que que vivemos numa época fortemente marcada pela convivência em simultâneo da harmonização e da dissonância. Por isso, propõe o "princípio-chave, que é o da reciprocidade" (Maalouf, 2006: 140), que consiste em aceitarmo-nos e respeitarmo-nos uns aos outros, de modo a minimizar os impactos negativos da globalização e impedir a deriva para a violência, o fanatismo e o caos social.

5.4. O contributo da realidade virtual na formação de novas identidades culturais

Glosando Dominique Wolton (2010), podemos arbitrar que a comunicação e a identidade constituem, concomitantemente com a cultura, "o triângulo explosivo do século XX". Na opinião de Moisés de Lemos Martins, o que torna esse triângulo explosivo, são as novas tecnologias (biotecnologias e tecnologias da informação). Com efeito, é fundamental o papel que as tecnologias, incluindo os *media*, têm na redefinição da cultura e, por extensão, na delimitação do humano:

> Penso, de facto, que o *novum* da experiência contemporânea é precisamente este, o de a *techné* se fundir com a *bíos*, acontecendo a completa imersão da técnica na história e nos corpos, com as tecnologias da comunicação e da informação, especificamente a fotografia, o cinema, a televisão, o multimédia, as redes cibernéticas e os ambientes virtuais, a funcionarem em nós como próteses de emoções, como maquinetas que modelam em nós uma sensibilidade puxada à manivela. (Martins, 2011a: 166)

Ao conferir a possibilidade de delimitar o humano, a técnica permite definirmo-nos a nós próprios e contribui para a afirmação da nossa identidade. Mas mais do que um prolongamento do indivíduo, a técnica *é* e investe o próprio indivíduo:

> Mais, a técnica promete produzir-nos por inteiro. Tendo deixado de ser feita à nossa imagem e semelhança, somos nós próprios que somos feitos à imagem e semelhança da técnica. Ela aparelha a vida e os corpos, investindo-os, penetrando-os, atravessando-os, alucinando-os ou então, anestesiando-os. A técnica tanto produz e administra a vida, como produz e administra os corpos. (*Ibid.*)

Esta extensão da máquina com o homem, com os seus sentidos, emoções e sensibilidade, que caraterizam a estética humana, é ao mesmo tempo fascinante e inquietante. Não há dúvidas de que as novas tecnologias provocam mudanças significativas nas relações estabelecidas entre os sujeitos e a sociedade. Com a cultura digital, florescem novas formas de controlo e novas identidades.

De todo o *corpus* que engloba a técnica, destaquemos a Internet, que representa sem dúvida um dos exemplos mais paradigmáticos das consequências da globalização, sendo a expressão acabada da revolução que as novas tecnologias vêm operando no mundo da informação e da comunicação. Intermediada pela máquina que é o computador, a Internet assumiu um papel preponderante na (re)construção do "eu", sendo que a sua disseminação teve grandes impactos não só na comunicação, nas relações sociais ou na economia, mas afetou também, sobremaneira, as identidades do sujeito pós-moderno. De facto, como já foi referido várias vezes ao longo dos últimos capítulos, se na modernidade era possível atribuir ao sujeito uma identidade bastante estável, definida através de elementos, símbolos e práticas comuns a quase todos os indivíduos, tal já não é possível no contexto contemporâneo, pelo menos de forma tão clara e precisa. A identidade atual é bastante mais variada, provisória, inconstante e plural. Num contexto dominado pelas novas tecnologias da informação, pelo encurtamento das distâncias e pela abolição das fronteiras nacionais, a identidade cultural configura-se muito menos fechada, muito menos estável e estática e, principalmente, muito menos "nacional" do que era na época moderna.

A realidade virtual proporciona aos seus usuários o poder de escolha. De acordo com André Lemos (2004), ao entrar nessa realidade, o indivíduo é transposto para outro ambiente, no qual é livre e assume uma identidade inventada por si próprio. Além disso, os usuários de Internet envolvem-se numa relação que permite a observação de duas vertentes: a navegação e a imersão. A navegação permite o deslocamento do internauta para um ambiente onde ele se torna detentor de um poder capaz de modificar o percurso dos acontecimentos. Já a imersão carateriza o sentimento de pertença a uma nova realidade. Deste modo, fica demonstrada a base do conflito identitário do indivíduo inserido na realidade virtual, o qual se posiciona ora como detentor de uma identidade, ora como pertencente a uma identidade volátil. Ainda segundo André Lemos (2002), a cultura contemporânea associada às tecnologias digitais cria uma relação entre a técnica e a vida social, denominada de cibercultura. Como já vimos, a

cibercultura é a cultura que se vive hoje dentro das tecnologias digitais. Trata-se do diálogo homem/ máquina que proporciona ao primeiro a fuga da realidade para o mundo da fantasia, onde tudo é muito rápido e efémero. Ao entrar em contacto com o universo *online*, o internauta sai da sua realidade para pertencer a outro universo. É como se a internet fosse a "porta" que se fecha para a vida real e mantém o sujeito isolado no seu mundo, ao mesmo tempo em que representa a "ponte" que o conduz ao universo do ciberespaço. No ciberespaço, em troca, cada um é potencialmente emissor e recetor num espaço qualitativamente diferenciado, não fixo, disposto pelos participantes e explorável. Não é principalmente pelo seu nome, pela sua posição geográfica ou social que as pessoas se encontram, mas segundo centros de interesses, numa paisagem comum do sentido ou do saber.

Manuel Castells evoca também a dinâmica da identidade nas sociedades em rede que, na sua opinião, deve ser interpretada comparativamente com a caraterização da identidade elaborada por Giddens durante a "modernidade tardia": a autoidentidade não é um traço distintivo apresentado pelo indivíduo, mas reflete o próprio ser apreendido reflexivamente pela pessoa em relação à sua biografia (Castells, 2003: 8). Isto significa que na era pós-tradicional, o indivíduo torna-se um ser reflexivo, definido pelo entendimento do que se está a fazer e do porquê se está a fazer algo. Embora concorde com a caraterização teórica de Giddens da identidade na modernidade tardia, Castells alvitra que o aparecimento da sociedade em rede "traz à superfície os processos de construção de identidade naquele período, induzindo assim novas formas de transformação social" (*Ibid.*: 9). Isto deve-se ao facto, segundo o autor, de a sociedade em rede assentar numa disjunção sistémica entre o local e o global para a maioria dos indivíduos e dos grupos sociais e na separação, em diferentes estruturas de tempo/espaço, entre poder e experiência.

No quotidiano, o desenvolvimento da comunicação eletrónica e dos sistemas de informação proporciona uma crescente dissociação entre a proximidade espacial e o desempenho das funções rotineiras: trabalho, compras, entretenimento, assistência à saúde, educação, serviços públicos, governo, etc. (Castells, 2005: 514). Isto explica que os futurologistas prevejam o fim das cidades tais como elas são atualmente, uma vez que ficarão destituídas da sua necessidade funcional. Exemplos bastante estudados desses processos de transformação espacial encontram-se no eventual aumento do teletrabalho, das televendas, dos serviços de saúde *online*, das escolas e das universidades. No entanto, vários estudos prospetivos demonstram

claramente que a exequibilidade de tais mudanças, a prazo, é bastante discutível. Por exemplo, é inegável que as instituições de ensino deixaram de ser o único lugar de legitimação do saber, devido à sua fragmentação em múltiplos canais de construção do conhecimento. Todavia, regista-se uma posição defensiva, no caso particular das universidades, onde o ensino se mantém fortemente associado às intensidades da interação frente a frente; o que está a emergir em grandes universidades, na realidade, é a combinação do ensino *online* a distância com a educação presencial. Prevê-se portanto que "o futuro sistema de ensino superior não será *on-line*, mas sim em redes, entre nós de informação, *sites* de turmas e páginas eletrónicas individuais de alunos" (*Ibid.*: 519). Castells conclui predizendo que, no futuro, assistir-se-á simultaneamente à dispersão e à concentração espacial, via as tecnologias da informação; por isso escreve que a "centralidade em casa" é uma tendência fundamental da nova sociedade. Isto não significa o fim das cidades, uma vez que os espaços físicos continuarão a existir e que se prevê, inclusive, uma mobilidade crescente, devido à "flexibilidade recém-conquistada pelos sistemas de trabalho e integração social em redes: como o tempo fica mais flexível, os lugares tornam-se mais singulares à medida que as pessoas circulam entre eles num padrão cada vez mais móvel" (*Ibid*.). No entanto, o autor não minimiza o impacto das novas tecnologias de informação no quotidiano das pessoas, nomeadamente nas cidades e no espaço. A transformação não se fará seguindo um modelo uniformizado e universal, mas variará consoantes as realidades históricas, territoriais e institucionais.

É evidente que o desenvolvimento da globalização cultural é inseparável do desenvolvimento mundial das redes mediáticas e da difusão mundial dos modos de reprodução, assim como se torna claro que a Internet e os *media* irão acelerar e amplificar todos os processos diversos, concorrentes e antagónicos evocados anteriormente. Mas se alguns analistas se mostram bastante preocupados com o devir de uma sociedade totalmente dominada pelas novas tecnologias, e consequentemente com os impactos dessa supremacia tecnológica sobre as identidades das pessoas, outros mantêm uma postura mais serena. Por exemplo, Edgar Morin (2002)[40] não acredita na desaparição do livro nem do cinema; para o autor, haverá provavelmente até um retorno a um e a outro, o primeiro na intimidade da meditação, da solidão, da releitura, o segundo na comunhão em salas escuras. O teórico acredita também que, apesar dos seus avanços impressionantes, os processos de padronização e os imperativos do

[40] Morin, Edgar (2002). Conferência de Abertura do Seminário Internacional de Educação e Cultura, realizado no SESC Vila Mariana, São Paulo. (Consulta na Web)

lucro serão contrabalançados pelos processos de diversificação e pelas necessidades da individualização. De mesmo modo, face às inquietações provocadas pelo desenvolvimento frenético das novas tecnologias, Anthony Giddens mantém uma posição mais tranquila, arbitrando que o ciberespaço dificilmente irá usurpar as nossas identidades ou dominar os homens. As relações de proximidade e as interações sociais mantêm-se, apesar de tudo, inabaláveis quando comparadas com a temida dominação virtual (Giddens, 2008: 475).

Sumário

São incontestáveis as profundas transformações em quase todos os setores da vida social, económica e política das sociedades, causadas pelos fantásticos avanços tecnológicos ocorridos nas últimas décadas. As interações mediadas por computador são cada vez mais uma realidade, hoje em dia, podendo a Internet ser entendida como uma zona de contacto por ser um meio facilitador do diálogo entre culturas diferentes e geograficamente distantes. Como tal, a comunicação intercultural e a internet são, sem dúvida, duas componentes essenciais para a compreensão do mundo atual. Uma das caraterísticas mais importantes das novas Tecnologias da Informação e da Comunicação é a revolução que elas produzem nas categorias do espaço e do tempo, possibilitando a criação de uma comunicação em tempo real num espaço virtual, o que permite o surgimento de um mundo globalizado que ameaça derrubar todas as barreiras que, historicamente, delimitam os elementos da identidade nacional dos povos, como a língua, as tradições, os costumes, as estruturas do poder, etc.

No mundo contemporâneo, assiste-se portanto à emergência de uma nova problemática da identidade cultural coletiva causada pelo papel da crescente globalização da comunicação, cujos riscos e imprevisibilidade estão por toda a parte. As novas tecnologias permitem a intensificação das relações virtuais e exercem um papel fundamental na definição das identidades. Ao estabelecer interações no âmbito do ciberespaço, o indivíduo é estimulado a moldar comportamentos de acordo com os modelos que lhes são disponibilizados no ambiente virtual, e esse contacto contribui para a reconfiguração de novas identidades fragmentadas e voláteis. A globalização surte portanto efeitos contraditórios, unindo, por vezes, e obrigando a uma maior abertura, por outras. Destabiliza as identidades, tornando mais visíveis as desigualdades, acentuando o peso da modernidade e criando desequilíbrios. Em pleno processo

de globalização, o indivíduo necessita reencontrar-se consigo próprio, com os seus valores e referências culturais para se poder organizar e situar num mundo em constante transformação.

Parte II

NA ENCRUZILHADA DOS TEMPOS: ITINERÂNCIAS CULTURAIS NO CONCELHO DO SABUGAL

"Para que tudo permaneça igual, é preciso que tudo mude."

Tomasi di Lampedusa, *Le guépard*.

Capítulo 6 - Apresentação da Investigação Empírica

6.1. Fundamentação da investigação

6.1.1. Motivações pessoais

A escolha de uma temática que versasse sobre a análise cruzada da cultura popular e da cultura digital como formas de inclusão de espaços mais esquecidos na Sociedade do Conhecimento partiu da constatação de uma realidade peculiar no concelho do Sabugal. Na qualidade de Coordenadora do Centro Local de Aprendizagem (CLA) da Universidade Aberta (UAb), na cidade do Sabugal, a investigadora foi por várias ocasiões questionada pelas pessoas e pelos *media* locais e regionais sobre a razão da implementação de várias extensões, desde novembro de 2008, daquela que é a única universidade pública de ensino a distância em Portugal em concelhos que, não sendo capitais de distrito, são na maioria dos casos marcados pelos estigmas da interioridade, da ruralidade, do despovoamento e da marginalização dos grandes centros de decisão.

Trabalhando em estreita parceria com a Câmara Municipal do Sabugal (CMS), pudemos acompanhar, ao longo destes últimos anos, a vontade e o esforço, por parte do Município, em incluir um dos concelhos mais extensos do país – mas também um dos mais despovoados – na dinâmica da Sociedade em Rede. Esta vontade manifesta-se não só através da parceria com a Universidade Aberta, mas também com a implementação de outras medidas e projetos, alguns concretizados, outros suspensos ou em fase de elaboração, que recorrem às novas tecnologias e cujo objetivo é promover a inclusão dos habitantes na Sociedade da Informação e travar, por conseguinte, o avanço da exclusão digital/social.

No entanto, paralelamente a esta vontade de integração do concelho na Sociedade do Conhecimento, verifica-se um fenómeno contraditório que, tal como vimos nos capítulos anteriores, se prende com a necessidade de se afirmar e de se desmarcar das tendências homogeneizadoras e globalizantes, através da reivindicação das identidades locais, da salvaguarda do património, material e imaterial, e da preservação e dinamização das tradições do concelho; fenómeno esse que passa também, muitas vezes, pelo uso das TIC.

6.1.2. Justificação da temática no âmbito dos Estudos Culturais

A cultura, no sentido lato, é interpretada pelos Estudos Culturais como a forma como vivemos a natureza, as partilhas diárias das nossas vidas, a produção e a circulação de sentido, sem que isso signifique que as culturas sejam necessariamente harmoniosas e homogéneas.

Como já vimos no início deste estudo, a cultura popular tornou-se um tema familiar da Sociologia. Define a matéria central dos *Cultural Studies*, uma disciplina fundada pelo crítico literário Raymond Williams. A consideração sobre a pertinência de analisar práticas que tinham sido vistas fora da esfera da cultura inspirou a geração que desenvolveu os Estudos Culturais, principalmente, a partir dos anos 60. Williams, que se sublevou contra a tradição elitista da escola literária, assegurava que ao lado da cultura de elite das classes superiores, sempre existiu uma cultura do povo, em nada inferior, na qual esse último exprime a sua identidade social e o seu sentido de pertença. A cultura popular ganhou então forças e alcançou legitimidade, transformando-se num lugar de atividade crítica e de intervenção e estendendo-se à descrição das formas de arte popular e entretenimento na contemporaneidade. Os Estudos Culturais construíram, portanto, uma tendência importante da crítica cultural que questiona o estabelecimento de hierarquias entre formas e práticas culturais, estabelecidas a partir de oposições como cultura alta/baixa, superior/inferior, entre outros dualismos.

Uma reflexão em torno da cultura popular e da cultura digital no concelho do Sabugal pode revelar-se um objeto de estudo interessante, inovador e perfeitamente enquadrável em algumas das áreas de intervenção dos Estudos Culturais, nomeadamente a Sociologia, e mais precisamente a Sociologia da Cultura, abraçando também áreas como a Etnologia, a Antropologia e a História. De facto, pese embora muitos estudiosos tenham deixado uma vasta contribuição literária sobre as teorias sociais e sobre a concetualização socio-histórica das noções identificadas ao longo da presente investigação – globalização, cultura erudita *versus* cultura popular, identidades culturais e sociais, etc. –, não abundam, na realidade, estudos de casos práticos que confrontem a situação sociocultural atual de espaços geográficos mais desprotegidos, em Portugal, com os desafios impostos pela modernidade e pela globalização. A originalidade desta investigação prende-se, portanto, com a combinação dos conceitos de cultura popular e de cultura digital num estudo sociológico teórico-prático, num concelho português específico.

No âmbito desta investigação, debruçámo-nos com maior atenção sobre alguns aspetos da cultura popular contemporânea, deixando de lado as suas componentes mais arcaicas. Trata-se essencialmente de analisar as oportunidades oferecidas pela cultura digital para incluir a população concelhia na sociedade globalizada, veicular a cultura popular e preservar valores, memórias e heranças do passado. Se, inicialmente, a investigação pretendia contemplar diversos exemplos de cultura popular local apropriados pelas novas tecnologias, a verdade é que se verificou, no decorrer do trabalho de campo, a necessidade de estreitar o âmbito do objeto de estudo e de o ajustar àquela que é, atualmente, a mais paradigmática das referências culturais do concelho, ainda que não seja transversal a todo o território: a Capeia Arraiana. Por conseguinte, não descurando outros exemplos de boas práticas, no que respeita ao uso das novas tecnologias, que se vão promovendo a nível concelhio para divulgar a cultura local, foi dada uma atenção particular a esta prática tauromáquica singular e geradora das mais variadas emoções.

6.2. Objetivos da investigação

6.2.1. Objetivo geral

Identificar e interpretar, de um ponto de vista teórico-prático, uma problemática social singular, verificada num determinado contexto geográfico, é o objetivo geral da presente investigação. Pese embora a presente análise se restrinja a um determinado concelho de Portugal, estamos em crer que poderá aplicar-se a outras regiões do país com caraterísticas semelhantes. Neste caso concreto, trata-se de determinar se podemos ou não chegar a um compromisso entre a cultura popular e a cultura digital que permita contrariar a implacável exclusão do concelho do Sabugal dos processos de desenvolvimento globais, mas que sirva também para desmistificar a ideia de que as modernas tecnologias são a antítese das tradições e das identidades locais, principalmente em meios mais hostilizados.

6.2.2. Objetivos específicos

Apesar de se terem aberto novas oportunidades de exploração e novos caminhos no decorrer da investigação, podemos afirmar que foram respeitados os objetivos gerais a que nos propusemos no princípio. Acreditamos, tal como adverte José da Silva Ribeiro, que seja fundamental manter a coerência com os fins, os objetivos e a problemática inicialmente definidos (2003: 30). Tal

procedimento permite ao investigador desenvolver um processo reflexivo e uma aprendizagem de adaptação ao terreno.

Passamos, desde já, a elencar, de forma esquematizada, os objetivos específicos que sustentam a investigação que apresentamos[41]:

- Descrever de forma circunstanciada a problemática e a sua originalidade;
- Interpretar o estado atual do conhecimento sobre a questão de partida;
- Proceder a uma análise empírica e a uma revisão crítica das teorias sociais que sustêm a caraterização da problemática ou da questão de fundo;
- Realizar um levantamento dos projetos em curso ou por concretizar, no concelho do Sabugal, que se coadunem com a questão central da investigação;
- Definir e aplicar as técnicas de investigação mais adequadas à natureza da área disciplinar;
- Resolver a questão de fundo e tecer uma reflexão crítica que confirme ou refute as considerações iniciais e que proporcione novas perspetivas ou novas interpretações;
- Refletir sobre a contribuição da investigação para a questão central e propor conclusões prospetivas.

De um modo geral, o nosso percurso levou-nos a refletir sobre a capacidade que têm as novas tecnologias de encurtar a distância com o resto do mundo, de aproximar pessoas e saberes e, sobretudo, de revitalizar vivências localmente partilhadas, votadas ao isolamento, ao esquecimento ou, inclusive, ao desaparecimento, se não fosse a contribuição dos meios de comunicação globais.

6.3. Problemática da investigação

6.3.1. Questão de partida

A melhor forma de iniciar um trabalho de investigação em Ciências Sociais consiste, segundo Quivy e Campenhoudt, em enunciar o projeto sob a forma de uma pergunta de partida que permite ao investigador exprimir o mais exatamente possível o que procura saber e elucidar, e que servirá de fio condutor da investigação (1998: 44). Os autores advertem, porém, que não é

[41] Ressalva-se que alguns desses objetivos já foram executados na primeira parte, nomeadamente a revisão literária dos principais conceitos teóricos abordados neste estudo.

evidente traduzir um projeto de investigação sob a forma de uma pergunta e que essa deve preencher vários requisitos, como por exemplo a clareza (a questão tem de ser precisa, concisa e unívoca), a exequibilidade (a questão deve ser realista) e a pertinência (a questão deve traduzir-se numa verdadeira pergunta).

No nosso caso, cremos que seria demasiado redutor encerrar uma temática tão profunda numa mera e fria questão de partida. Ainda assim, tentando respeitar os parâmetros metodológicos de qualquer investigação científica, fundamentámos a nossa investigação em algumas observações e interrogações mais abrangentes que podem ser formuladas essencialmente da seguinte forma : a cultura popular contemporânea do concelho do Sabugal conhece um processo de transfiguração provocado pela sua apropriação pelas novas tecnologias, que é suscetível de contribuir para um renascer das tradições e dos mitos fundadores que lhes estão subjacentes. Deste modo, perguntamo-nos se esta junção entre a cultura popular e as novas tecnologias pode ou não contribuir para reforçar a identidade e o sentimento comunitário locais; por extensão, perguntamo-nos também se a globalização favorece ou não as manifestações culturais locais, em vez de as destruir, e se promove um retorno às suas origens.

Foi a partir destas perguntas que se encetou uma reflexão sobre a coexistência entre dinâmicas à primeira vista opostas (local/global, tradição/modernidade, urbano/rural) no concelho do Sabugal, e sobre o papel das novas tecnologias no devir das tradições e das identidades locais.

6.3.2. Hipóteses de investigação

Para Malinowski (1973), a capacidade de definir "problemas preliminares" constitui a principal qualidade de um cientista. O antropólogo adverte para a importância, por parte desse, de se desfazer dos "*a prioris"* e das "ideias preconcebidas" que são perniciosas. Efetivamente, quantos mais problemas o cientista levar consigo para o campo, mais propenso estará a modelar a teoria de acordo com os factos e a ver os factos em relação à teoria (Malinowski, 1973: 8-9).

Quanto a Quivy e Campenhoudt (1998), defendem a construção de hipóteses que fundamentem qualquer experimentação ou observação e que se traduzam na melhor forma de conduzir com ordem e rigor qualquer trabalho científico. Essas hipóteses constituem uma proposição provisória, ou seja, uma pressuposição que deve ser verificada. A hipótese reveste geralmente duas formas: 1- Apresenta-se como a antecipação de uma relação entre um fenómeno e um

conceito capaz de o explicar; 2- Apresenta-se como a antecipação de uma relação entre dois conceitos ou entre dois tipos de fenómenos que designam. A hipótese surge por isso como uma reposta provisória à pergunta de partida da investigação, que é progressivamente revista e corrigida ao longo do trabalho exploratório. Deve ser expressa de uma forma observável, isto é, deve indicar, direta ou indiretamente, o tipo de observações a recolher e prestar-se à "verificação empírica", que é a confrontação da hipótese e dos dados de observação (Quivy; Campendhout, 1998: 135-138).

Assim sendo, posta a questão de partida, transcrevemos, de seguida, algumas das hipóteses que serviram de suporte às interrogações iniciais e que orientaram o desenrolar da investigação:

> *a- A cultura popular e as tradições no concelho do Sabugal não podem resistir aos efeitos da globalização e sobreviver de forma autónoma, sem a participação das novas tecnologias de informação.*

Por definição, as culturas não são estáveis nem imutáveis. Pelo contrário, acompanham as constantes mudanças sociais, adaptando-se às novas realidades e obrigando à redefinição permanente de sistemas de valores, de referências e de sentidos, quer individuais, quer coletivos. Como tal, num mundo cada vez mais estandardizado, parece impossível resistir aos efeitos da globalização, nem mesmo nas regiões mais interiorizadas do país. Quer seja através dos meios de comunicação social mais tradicionais, como por exemplo a televisão ou a rádio, quer seja através de meios mais modernos, como a Internet, as telecomunicações modernas, etc., as culturas de massa invadiram a vida dos indivíduos e instalaram-se no seu dia-a-dia. E se o mundo moderno parece abalar as tradições populares, não se pode afirmar de forma perentória que essas estejam irremediavelmente votadas à extinção. Há, em muitos casos, um reajustamento e uma apropriação dessas tradições por parte do mundo contemporâneo, que passa por uma reatualização do passado através das necessidades do presente.

> *b- As novas Tecnologias de Informação e Comunicação representam ameaças mas também oportunidades para a cultura popular tradicional do concelho do Sabugal.*

Ao longo de toda a história da sociedade humana, nunca o mundo conheceu tão aceleradas mudanças como com a invasão massiva das TIC. Na era digital, entraram no quotidiano dos indivíduos e transformaram as identidades sociais, os laços entre as pessoas, os modos de vida, as culturas, etc., a uma velocidade vertiginosa. Muitas vezes interpretadas como fonte de rutura com o passado e acusadas de desnaturar as tradições locais a favor de uma uniformização cultural, as novas tecnologias podem também surgir como uma forma de preservar as memórias

do passado e de divulgar as mais antagónicas formas de culturas, desde as culturas ditas eruditas até às culturas populares. Sem o recurso à Internet, por exemplo, muitas manifestações culturais nunca conseguiriam abrir-se ao mundo, ficando confinadas ao espaço local ou até mesmo condenadas à sua extinção.

c- A cultura digital modifica a relação das pessoas com a cultura popular e contribui para a reconfiguração das identidades locais.

Será legítimo falarmos numa "crise de identidades locais", à semelhança do que muitos estudiosos interpretaram como a "crise das identidades nacionais", amplamente discutida na teoria social? De facto, a era digital altera inevitavelmente a relação das pessoas com os legados da história e do passado, refletindo-se necessariamente na sua identificação ao local e abalando os quadros de referência que dão aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social. A crescente virtualização da comunicação contribui também para uma transformação das relações humanas e do modo como os indivíduos interagem entre eles, e estas mudanças hão necessariamente de se repercutir na construção das identidades pós-modernas.

d- A junção entre a cultura popular e as novas tecnologias contribui para a descaraterização das tradições locais?

A partir de meados do século XX, a revolução tecnológica – e nomeadamente a invenção da Internet – contribuiu para a consolidação do fenómeno da informação de massas. Os contextos sociais e tecnológicos desta nova era digital provocaram mudanças ao nível do serviço de informação e dos comportamentos dos produtores/ utilizadores de informação. As novas tecnologias constituem, nos dias de hoje, ferramentas indissociáveis da forma como se produz, se organiza, se apresenta, se dissemina e se acede ao saber, investindo todos os setores do conhecimento; nem mesmo a cultura popular resiste ao domínio da cultura digital. Mas se os ambientes virtuais introduziram novas perspetivas, novas oportunidades de abertura e de aproximação ao exterior, não é menos verdade que acarretaram também novos desafios e novos problemas. Neste caso, queremos debruçar-nos sobre as consequências da junção entre a cultura popular e as novas tecnologias: será que esta apropriação conduz necessariamente à adulteração das tradições e desvirtua a sua essência?

e- As tecnologias da informação não beneficiam toda a população residente de forma igual e são, contraditoriamente, fonte de inclusão e de exclusão social.

Se as ferramentas de comunicação modernas possuem uma enorme capacidade de inclusão das pessoas no seu meio, paradoxalmente também se revelam potenciais fatores de exclusão digital.

E, no mundo hiperconectado no qual se vive hoje, um excluído digital é também um excluído social, que vai ficando cada vez mais distante da informação e do conhecimento se não acompanhar o desenvolvimento tecnológico. Ora, sabemos que em meios mais rurais ou mais marginalizados, essa exclusão é inevitável, nomeadamente nas gerações mais velhas, sendo portanto ilusório concluir precipitadamente que a cultura digital contribui para a participação de todos, numa sociedade para todos. A tecnologia, por muita inovadora que seja, só é eficaz quando passa a fazer parte integrante da cultura e da sociedade, e isto só ocorre quando é capaz de exercer uma interação "amigável" com o ser humano, fazendo parte do seu meio e não sendo intrusa nem ameaçadora. Por outras palavras, só se pode falar em Economia do Conhecimento quando o acesso ao conhecimento é possível para todos. Estará preparado o concelho do Sabugal para fazer frente a este império generalizado do digital sobre o tradicional?

Em investigações que requerem análises quantitativas, as hipóteses de investigação podem ser confirmadas ou infirmadas pelos resultados obtidos através da aplicação das técnicas de investigação. Ao serem confirmadas, demonstra que os resultados vão ao encontro do que se expectava. Caso sejam refutadas, é necessário perceber a razão e tirar ensinamentos que sejam profícuos para o avançar do conhecimento na área estudada. Em análises de tipo qualitativa, a reflexão em torno das hipóteses de investigação, por não se poder medir matematicamente, pode não trazer respostas óbvias ou perentórias, mas conduzir a considerações de caráter mais subjetivo e mais intuitivo.

6.4. Aplicação da metodologia

6.4.1. Escolha da metodologia: a pesquisa qualitativa

Uma vez decidido o tema, definidos os objetivos da investigação e elaborado o quadro teórico, é preciso considerar a melhor forma de recolha da informação necessária para levar a cabo a investigação empírica. Segundo Judith Bell, "a pergunta inicial não será 'que metodologia?', mas 'o que preciso de saber e porquê?'. Só então se questionará 'qual é a melhor maneira de recolher dados?' e 'quando dispuser desta informação, o que farei com ela?' " (Bell, 1997: 85).

Neste contexto, Albertino Gonçalves distingue as noções de método, métodos e técnicas. Segundo o autor, o método "engloba o conjunto de estratégias e de operações intelectuais mediante as quais uma disciplina logra, demonstra e verifica o conhecimento que a carateriza" (Gonçalves, 2004: 43). Já os métodos reportam-se a "modos de encarar e organizar as

investigações concretas, de abordar, interpretar ou explicar um dado domínio da realidade" (*Ibid*.). Por fim, as técnicas de investigação são "ferramentas a que o investigador recorre no momento e da forma requerida pelos métodos" (*Ibid*.). Dominar uma técnica significa conhecer o seu funcionamento, a sua lógica e pressupostos, as suas potencialidades e limites, as suas vulnerabilidades, os seus aspetos mais decisivos e delicados. É, no fundo, "ser capaz de retirar o melhor rendimento, atendendo aos recursos e objectivos consignados, e de optimizar o seu entrosamento com outras técnicas" (*Ibid.*: 45-46).

Nenhuma abordagem depende unicamente de um só método. Os métodos têm de ser cuidadosamente escolhidos, uma vez que são eles que fornecem a informação necessária para fazer uma pesquisa integral. Há que decidir, portanto, quais os métodos que melhor servem determinados fins e, depois, conceber os instrumentos de recolha de informação mais apropriados para o fazer. Seja qual for o procedimento de recolha de dados que se adotar, Judith Bell aconselha vivamente examiná-lo sob um olhar crítico e ver até que ponto será fiável e válido, sendo que a fiabilidade consiste na sua capacidade em fornecer "resultados semelhantes sob condições constantes em qualquer ocasião" e a validade "diz-nos se um método mede ou descreve o que supostamente deve medir ou descrever" (Bell, 1997: 88).

Para além da objetividade, o investigador deve procurar apresentar resultados tão verídicos e fidedignos quanto possível. Para tal, é conveniente que se escolha a metodologia mais apropriada e o método mais adequado à problemática. No caso preciso deste trabalho de campo, a dimensão cultural do objeto de estudo levou-nos a considerar mais relevante o uso exclusivo de uma metodologia de cariz qualitativo. De facto, mais do que avaliar números e analisar estatísticas, quisemos conhecer realidades culturais locais, ouvir experiências pessoais, apreciar afetos, avaliar sensibilidades, obter opiniões, etc. A pesquisa qualitativa carateriza-se pelo uso de qualquer tipo de informação tratada de forma não numérica, obtida no ambiente natural dos indivíduos, com o objetivo de evidenciar os significados subjetivos, sendo os dados tendencialmente analisados de forma indutiva. Procura entender o fenómeno estudado como um todo e não em partes, como a pesquisa quantitativa, e, ao contrário desta, não se impõem expectativas pré-existentes. A metodologia qualitativa é comummente utilizada para trabalhar com unidades sociais, como sejam os estudos de caso.

6.4.2. Método de investigação: o estudo de caso

O método que melhor se adequa a esta investigação é o *estudo de caso*. É, segundo Judith Bell, particularmente indicado para investigadores isolados, uma vez que "proporciona uma oportunidade para estudar, de uma forma mais ou menos aprofundada, um determinado aspecto de um problema em pouco tempo" (Bell, 1997: 22). Trata-se de um termo genérico que engloba uma família de métodos de investigação, cujo ponto comum é debruçar-se deliberadamente sobre o estudo de um determinado caso.

Segundo Merriam (1988, Cit. por Carmo; Ferreira, 2008: 235), o método de estudo de caso é peculiar, na medida em que se centra num determinado fenómeno; é descritivo, pois a informação obtida no fim da investigação é rica e intensiva; é heurístico porque nos leva à compreensão do fenómeno investigado; é indutivo, uma vez que normalmente estes estudos partem dos factos observados para uma tese ou uma teoria geral; e, por fim, é holístico, na medida em que tem em conta a realidade na sua totalidade.

A investigação que apresentamos adapta-se, pelas razões supramencionadas, ao formato do estudo de caso, uma vez que, segundo a definição deste método, é uma abordagem empírica que analisa um fenómeno social atual no contexto em que se desenrola e que requer o uso de várias técnicas de investigação.

6.4.3. Técnicas de Investigação: sujeitos e procedimentos

A observação e as entrevistas são as técnicas mais utilizadas na abordagem do estudo de caso, sem que isso implique a exclusão de qualquer outro método (Bell, 1997). O investigador identifica um "caso" a analisar e a partir daí observa, questiona e estuda, tendo que recolher a informação e selecionar cuidadosamente a área a estudar.

Sendo nosso objetivo analisar a interação existente entre a cultura popular e a cultura digital no concelho do Sabugal, assim como investigar o uso das novas tecnologias em prol da inclusão da sua população na Sociedade do Conhecimento, as técnicas mais adequadas para a recolha desta informação foram a análise de fontes documentais, a observação e as entrevistas, que, conjugadas, representam várias maneiras de olhar a realidade social em estudo. Passamos, de seguida, a analisar sumariamente o conteúdo e a aplicação prática de cada uma destas técnicas.

a) Análise de fontes documentais

A análise de fontes documentais é uma das tarefas mais importantes no desenrolar de uma investigação, dado que implica o balizamento da informação mais relevante para responder aos objetivos iniciais. Segundo Albertino Gonçalves (2004), o estudo de documentos, num sentido lato, permite evitar repetições daquilo que já foi escrito anteriormente e possibilita o acesso a informações de outro modo inacessíveis. A objetividade dos documentos deriva da não participação do investigador na produção dos mesmos. Mas se isso representa uma virtude, pode também levantar algumas dificuldades uma vez que, sendo dados em segunda mão, os documentos podem não responder de forma exata às necessidades do investigador. Isabel Guerra adverte igualmente que "a literatura pode ser extraordinariamente cega face a objectos evidentes" (2006: 36), daí que defenda a necessária simultaneidade entre as leituras informativas e os contactos de terreno.

É usual ficar-se com a ideia de que, afinal, já "tudo se escreveu" sobre o assunto abordado. Segundo Edgar Morin, citado por Hemano Carmo e Manuela Ferreira (2008), o investigador é frequentemente confrontado com o "nevoeiro informacional", que se traduz num conjunto de três tipos de filtros, os quais o impedem de ver convenientemente a sociedade que pretende estudar: a "sobre-informação" (excesso de informações em que é imerso no seu quotidiano profissional), a "sub-informação" (falta de informação devido à rapidez com que a sociedade contemporânea vai mudando) e a "pseudo-informação" (informação deliberada ou involuntariamente deformada ou falseada sobre a realidade social). Assim sendo, Hermano Carmo e Manuela Ferreira apontam a seleção e a gestão da informação disponível como um dos maiores obstáculos metodológicos com que um investigador se depara ao longo da sua pesquisa, o que o deve levar a não se afogar em informação inútil, a explorar os espaços de sub-informação e a reduzir os perigos da pseudo-informação através da análise contrastiva das fontes (Carmo; Ferreira, 2008: 41-42).

As pesquisas de documentos têm de ser feitas exatamente da mesma forma que as pesquisas bibliográficas, abrangendo quer fontes nacionais, quer fontes locais (Bell, 1997). Hermano Carmo e Manuela Ferreira distinguem fontes documentais primárias e secundárias: as primeiras são "interiores aos processos sociais em estudo", fazendo parte deles e sendo, frequentemente, documentos privados, nem sempre disponíveis; já as segundas são "documentos exteriores ao processo social estudado e que sobre ele têm uma influência mínima ou nula", tendo a

caraterística de ser públicas e de estar imediatamente disponíveis (Carmo; Ferreira, 2008: 349-350).

A presente investigação nutriu-se da leitura de algumas fontes documentais primárias, nem sempre à disposição do público: registos documentais camarários, relatórios, projetos internos, etc. Mas foi essencialmente em fontes documentais secundárias que se baseou a recolha de informação, ou seja num amplo leque de documentos escritos acessíveis ao público em geral: obras teóricas nacionais e estrangeiras, imprensa regional e local, estudos locais, artigos *online*, etc. A consulta sistemática da imprensa local, nomeadamente o jornal "Cinco Quinas", veio esclarecer, explicar e complementar acontecimentos referenciados nas entrevistas, assim como permitiu também apreender fenómenos socioculturais do passado e contribuir para o entendimento da sua evolução ao longo do tempo.

b) Observação

A observação é "uma etapa intermédia entre a construção dos conceitos e das hipóteses, por um lado, e o exame dos dados utilizados para as testar, por outro" (Quivy; Campenhoudt, 1998: 55). Um bom trabalho de observação deve responder às perguntas: observar o quê? Em quem? Como? Permite "apreender os comportamentos e os acontecimentos no próprio momento em que eles se desenrolam nos seus contextos naturais e na sua riqueza (inter) subjectiva" (Gonçalves 2004: 66). Para Albertino Gonçalves, a prática da observação é das que melhor se adequam ao estudo da realidade social, mas também comporta algumas dificuldades, já que depende muito da subjetividade e do desempenho do investigador. O autor distingue o observador distante, que não se envolve nem interfere no mundo observado, e o observador participante, que "mergulha" e se implica no objeto de estudo (*Ibid.*: 67). Se a observação direta pressupõe que o próprio investigador proceda diretamente à recolha das informações, sem se dirigir aos sujeitos interessados, na observação indireta o investigador dirige-se ao sujeito para obter essas mesmas informações. Nesse último método, o instrumento de observação pode revestir a forma de um questionário ou de uma entrevista.

No nosso caso específico, o trabalho de campo baseou-se, sempre que nos foi possível, numa observação direta, *in situ* e sistemática de acontecimentos. A investigadora nunca residiu no concelho do Sabugal, não tendo, como tal, nenhum conhecimento circunstanciado da realidade local; a observação que praticou não adquiriu portanto a intensidade e a profundidade do

método antropológico de observação participante. Salienta-se o envolvimento ocasional da investigadora no contexto em estudo (participação em Capeias Arraianas, adesão a grupos fechados em redes sociais, assinatura da edição *online* de um jornal local, etc.), de forma a melhor apreender a realidade local. A técnica da observação indireta também foi utilizada, substancializando-se na realização de entrevistas, como veremos já a seguir.

c) Inquérito por entrevista

De uma forma geral, Carmo e Ferreira explicam que o inquérito é "um processo em que se tenta descobrir alguma coisa de forma sistémica" (2008: 139). Em Ciências Sociais, mais particularmente, designa processos de recolha sistematizada, no terreno, de dados suscetíveis de poder ser comparados. Neste âmbito, destacam dois tipos de inquéritos: os inquéritos por questionário e os inquéritos por entrevista.

A entrevista é descrita por Moser e Kalton como "uma conversa entre um entrevistador e um entrevistado que tem o objectivo de extrair determinada informação do entrevistado" (Moser; Kalton, 1971: 271, Cit. por Bell, 1997: 118-119). As etapas que sucedem à construção do modelo de pesquisa (objeto, quadro concetual e hipóteses) e que se reportam às entrevistas devem contemplar três perguntas essenciais: quem interrogar, quantas pessoas interrogar e como construir o guião (Guerra, 2006).

A grande vantagem da entrevista é a sua adaptabilidade, uma vez que, com alguma habilidade, o entrevistador pode conseguir explorar ideias, testar respostas, investigar motivos e sentimentos, etc. (Bell, 1997: 118). A interação é outra das questões-chave da técnica de entrevista, pois contrariamente ao inquérito por questionário, existe um contacto direto entre o investigador e os seus interlocutores que permite ao primeiro facilitar o diálogo e orientar a conversa, e ao segundo exprimir as suas ideias. Albertino Gonçalves descreve a entrevista como uma situação social onde se desenrola uma relação face a face, e acrescenta que "tudo o que é passível de condicionar uma situação social pode interferir numa entrevista, influenciar os resultados, desde os atributos e adereços dos protagonistas até à própria dinâmica do processo" (2004: 72). O seu sucesso passa "pela promoção de um ambiente de mútua confiança, favorável ao intercâmbio", o que implica "uma atitude de abertura, interesse, cordialidade, naturalidade e empatia" (*Ibid.*: 73). As desvantagens prendem-se, em contrapartida, com o tempo que se leva a realizar uma entrevista − daí que o número de entrevistados tenda a ser mais reduzido −, a

subjetividade e o risco de parcialidade inerente a essa técnica. Mesmo assim, o académico considera a técnica da entrevista como uma das mais ricas e das mais utilizadas em estudos sociológicos. A sua preparação pressupõe uma seleção dos tópicos, a elaboração de um guião, a consideração dos métodos de análise e, inclusive, o conhecimento prévio, quando possível, do entrevistado.

Distinguem-se três tipos de entrevistas: a entrevista não estruturada (aberta), a entrevista semi-estruturada e a entrevista estruturada. No caso do nosso trabalho de campo, a nossa escolha recaiu na entrevista semi-estruturada, que melhor se adaptou ao objeto de estudo, assemelhando-se a uma conversa moderada pelo entrevistador. Essa técnica carateriza-se pela existência de um guião previamente preparado e que serve de eixo orientador ao desenvolvimento da conversa. Procura-se que todos os interlocutores respondam ao mesmo tipo de perguntas, embora se introduza alguma flexibilidade, adaptando as perguntas ao entrevistado e não sendo necessário seguir uma ordem rígida nas questões.

No presente caso prático, dada a heterogeneidade dos temas abordados e, por conseguinte, das pessoas a entrevistar, criámos vários guiões de base, sendo que o principal se conseguiu adaptar à maioria dos entrevistados e que os demais tiveram de ser personalizados. O guião-chave foi dividido em três grandes capítulos: um primeiro sobre os esforços desenvolvidos para inserir o concelho ou as freguesias na Sociedade em Rede; um segundo sobre a conciliação da cultura popular local com a cultura digital; e um terceiro sobre as perspetivas de futuro dessa mesma junção. Quantos aos outros guiões, foram personalizados consoante a especificidade, o cargo ou a atividade profissional dos entrevistados. Os diversos guiões não seguiram parâmetros demasiado rígidos ou complexos, mas permitiram uma certa estruturação na entrevista, de forma a não se perderem de vista os objetivos a alcançar e os conteúdos visados.

Apresentamos, a seguir, as perguntas dos guiões que serviram de base às entrevistas realizadas, ressalvando mais uma vez a sua flexibilidade e a sua necessária adaptação:

- <u>Executivo da Câmara Municipal do Sabugal e Presidentes de Juntas de Freguesia:</u>

1- Como é do seu conhecimento, as novas tecnologias estão cada vez mais presentes no quotidiano das pessoas e permitem a sua inclusão na chamada "Sociedade da Informação".

-Essa realidade aplica-se ao concelho do Sabugal?

-O concelho está suficientemente bem dotado para competir num mundo cada vez mais globalizado?
-Quais as vantagens que isso lhe traz?
-O que é que o Município/ a Junta de Freguesia tem feito para facilitar o acesso da população às novas tecnologias, desenvolver e promover a inclusão dos seus cidadãos na sociedade em rede?
-O desenvolvimento frenético das novas tecnologias pode favorecer também a infoexclusão, ou seja, a exclusão das pessoas mais vulneráveis, e criar um desequilíbrio social?
-Se sim, quais as medidas adotadas pelo Município para combater ou travar essa infoexclusão?

2- Se, por um lado, o concelho do Sabugal procura acompanhar as tendências tecnológicas atuais para garantir a sua sobrevivência no mundo globalizado moderno, a verdade é que permanece um concelho caraterizado pela ruralidade, pelo envelhecimento da sua população e pela preservação – ou vontade de preservação – das suas tradições.

-É possível conciliar cultura digital e cultura popular e promover a existência harmoniosa entre ambas as formas de cultura?
-Entende que a cultura digital desvirtua necessariamente as tradições?
-Pode citar exemplos de casos em que as tecnologias da informação e da comunicação se tenham apoderado da cultura popular?
-Quais as vantagens?
-A junção da cultura popular e dos meios tecnológicos modernos influencia a reconfiguração das identidades coletivas, isto é, dos fatores identitários que constituem o povo sabugalense/ raiano?

3- Como perspetiva o futuro do concelho: no seu mandato, quais as medidas que tomou ou que irá tomar/manter para garantir a preservação e a divulgação do património cultural popular do concelho? Estas medidas preveem o recurso às novas tecnologias de comunicação e informação?

- <u>Diretor do Blogue Capeia Arraiana:</u>

-Porquê o nome Capeia Arraiana para este blogue?
-Como define o blogue Capeia Arraiana?
-Como se desmarca (ou o que é que o distingue) de outros blogues opinativos ou de outros meios de comunicação *online*?
-Qual a sua missão a nível local/regional?
-Qual o perfil-tipo dos seus utilizadores?
-Quais as temáticas mais abordadas no blogue?
-Quais as vantagens deste blogue numa região cada vez mais deprimida?
-Qual o papel do blogue Capeia Arraiana na divulgação e na preservação da cultura tradicional local?
-Tem conseguido resultados visíveis?
-Qual a relação que existe entre o Capeia Arraiana e a diáspora?
-Como perspetiva o futuro e a evolução do blogue Capeia Arraiana?

- <u>Presidente da Associação para o Desenvolvimento do Sabugal:</u>

-Desde quando é que existe a ADES e qual a sua principal missão?
-Em que medida o associativismo pode contribuir para o desenvolvimento local?
-No caso específico da ADES, qual a sua relação com a cultura local?
-Recorre às novas tecnologias no desempenho das suas funções?
-Julga que é possível conciliar a cultura popular com as novas tecnologias?
-Acha que a exposição da cultura local nesses meios modernos de comunicação lhe é favorável ou prejudicial?
-No caso particular da Capeia Arraiana, a sua abertura ao mundo, através da sua mediatização digital, traz-lhe benefícios ou, pelo contrário, desnatura a sua essência, acarretando riscos para o seu futuro?
-Como prevê o futuro da cultura popular local: acha que a sua sobrevivência passa necessariamente pela sua incoporação nas novas tecnologias?

- Diretor do jornal local *Cinco Quinas*:

-Desde quando é que o *Cinco Quinas* está acessível *online*?
-Qual o objetivo de disponibilizar uma versão *online*?
-Numa região deprimida e envelhecida, esta alternativa ao jornal tradicional em versão impressa justifica-se?
-Qual o número médio (diário, mensal…) de visitantes da versão *online*?
-Existe um perfil-tipo dos leitores virtuais?
-Qual o grau de participação do leitor *online*?
-Quais as rubricas mais visitadas/comentadas/participadas?
-O uso dos meios tecnológicos modernos contribui para a divulgação e a preservação da cultura tradicional local?
-Se sim, pode citar exemplos concretos?
-Qual a relação que existe entre a edição *online* do *Cinco Quinas* e a diáspora?
-O futuro do jornal em versão impressa está garantido ou passa cada vez mais pelo uso das novas tecnologias?

- Responsável pela classificação a Património Cultural Imaterial da Capeia Arraiana:

-O que representa a Capeia Arraiana para os habitantes do concelho do Sabugal?
-Qual o papel das novas tecnologias na divulgação da Capeia Arraiana em si, na sua inventariação como Património Cultural Imaterial e na sua divulgação?
-Quais as vantagens e os perigos da Internet nessa abertura ao mundo da Capeia Arraiana?
-O futuro da Capeia Arraiana passa necessariamente pelo recurso cada vez mais intensivo às novas tecnologias?
-Como se perspetiva o devir da Capeia Arraiana: o que se deverá manter, o que poderá mudar, como assegurar a sua continuidade, etc.?

- Responsável pela Universidade Sénior do Sabugal

-Desde quando funciona a Universidade Sénior do Sabugal?
-Quais foram as motivações que levaram à criação da Universidade Sénior do Sabugal?
-Quais os seus objetivos/ a sua missão?
-Com quantos alunos começou e quantos se registam no ano letivo em curso (2012/13)?
-Qual o perfil académico dos alunos e quais as suas principais motivações?
-Quais as disciplinas oferecidas aos alunos?
-Existe alguma forma de interligação entre as disciplinas ministradas na Universidade Sénior (por exemplo entre as aulas de Informática e de Património)?
-Quantos alunos estão inscritos nas aulas de Informática?
-Quais os principais conteúdos abordados nas aulas de Informática?
-Qual o feedback/ a recetividade dos alunos e quais as previsões quanto ao futuro dessa disciplina?
-Prevê-se a sua manutenção no próximo ano letivo?

- **Quem interrogar?**

Para uma recolha de informação mais fidedigna, é importante utilizar a técnica da amostragem, cujo objetivo é selecionar um grupo que seja representativo de toda a população ou "universo", na medida em que é impossível aplicar as técnicas de investigação à população total sobre a qual recai a investigação. O propósito da amostragem é obter informações acerca de uma determinada população. Essa técnica conduz "à selecção de uma parte ou subconjunto de uma dada população ou universo que se denomina amostra, de tal maneira que os elementos que constituem a amostra representam a população a partir da qual foram seleccionados" (Carmo; Ferreira, 2008: 209). De acordo com os teóricos, o número de elementos que integram uma

amostra designa-se por "dimensão" ou "grandeza" da mesma. Distinguem-se ainda dois grandes tipos de técnicas de amostragem: a probabilística e a não probabilística. As primeiras são selecionadas de tal forma que cada um dos elementos da população tenha uma probabilidade real de ser incluído na amostra, enquanto as segundas são selecionadas de acordo com um ou mais critérios julgados importantes pelo investigador, tendo em conta os objetivos do trabalho de investigação. Independentemente da técnica utilizada, a realização de uma amostragem pressupõe a definição da população, a determinação da dimensão ou grandeza da amostra e a seleção da mesma.

No caso da presente investigação, foi definida uma amostragem intencional, caraterizada pela "ausência de um mecanismo que determina quem é escolhido, recorrendo-se para o efeito ao julgamento humano" (Vicente; Reis; Ferrão, 2001: 210). Estas amostragens, ditas "não probabilísticas", são utilizadas em muitos projetos de investigação e podem ser selecionadas tendo como base "critérios de escolha intencional sistematicamente utilizados com a finalidade de determinar as unidades de população que fazem parte da amostra" (Carmo; Ferreira, 2008: 215). O investigador seleciona deliberadamente, ou seja, intencionalmente, os elementos que farão parte da amostra, considerando que estes são representativos da população total, ou simplesmente porque a sua contribuição enriquecerá a problemática da investigação. Uma vez que os critérios de seleção não obedecem a parâmetros rigorosos e claramente identificados, é natural que surjam alguns enviesamentos, que podem ser controlados pelo investigador aquando da produção e da realização das entrevistas. Isabel Guerra salienta a necessária diversidade das entrevistas, que deve ter em conta a heterogeneidade dos sujeitos ou dos fenómenos em estudo:

> De facto, na pesquisa qualitativa procura-se a diversidade e não a homogeneidade, e, para garantir que a investigação abordou a realidade considerando as variações necessárias, é preciso assegurar a presença da diversidade dos sujeitos ou das situações em estudo. Por exemplo, torna-se obrigatório, numa pesquisa que utilize entrevistas, interrogar os sujeitos cujas opiniões sejam heterogéneas, reportando-se a um leque variado de situações. (Guerra, 2006: 41)

Tentámos, no nosso caso específico, definir uma amostra plural e representativa do poder de ação local. Para isso, posicionámo-nos mais do lado dos produtores culturais (decisores/mediadores/criadores) do que do lado dos recetores (utilizadores/consumidores). Dito por outras palavras, interessámo-nos mais pelos agentes − políticos e sociais − que implementam e impulsionam medidas culturais do que pelos destinatários, ou seja aqueles que recebem essas mesmas informações. Isto não significa que o feedback dos usuários não seja

relevante, mas tal posicionamento requereria um estudo muito mais exaustivo e complexo. O que nos interessa, de facto, neste trabalho de campo, é o que se faz e como se faz. Deste modo, aplicámos entrevistas semi-estruturadas a pessoas selecionadas em função de caraterísticas específicas e de objetivos prévia e claramente definidos, com o intuito de recolher testemunhos o mais variado possível.

- **Quantos interrogar?**

No total, foram entrevistadas 15 pessoas, entre janeiro e agosto de 2013, conforme se passa a discriminar:

- Presidente da Câmara Municipal do Sabugal;
- Vice-Presidente da Câmara Municipal do Sabugal;
- Adjunto do Presidente da Câmara Municipal do Sabugal, responsável pela candidatura da Capeia Arraiana a Património Cultural Imaterial;
- Técnica Superior da Câmara Municipal do Sabugal, responsável pela Universidade Sénior;
- 8 Presidentes de Juntas de Freguesia do concelho do Sabugal;
- Diretor do Blogue Capeia Arraiana;
- Jornalista do jornal local *Cinco Quinas*;
- Presidente da Associação para o Desenvolvimento do Sabugal (ADES).

Temos consciência de que poderíamos ter ouvido mais dinamizadores culturais locais para ficarmos com um retrato mais fidedigno da realidade concelhia, mas estamos em crer que este leque de entrevistados representa uma amostra bastante credível e heterogénea do poder local, nas suas vertentes administrativa, política, associativa, comunicacional, etc.

Relativamente aos sujeitos entrevistados, não foram feitas discriminações a nível de sexo, idade e classe social. Apenas nos interessou a diversidade da amostra e o papel dos inquiridos no que concerne à "digitalização da cultura local", de forma a obter um leque de testemunhos, experiências e opiniões mais abrangente. Importa salientar, ainda, que foi solicitada uma entrevista aos 40 presidentes de Juntas de Freguesia do concelho, mas que apenas alguns se mostraram disponíveis ou recetivos ao pedido. Como tal, e uma vez que se deu especial destaque à Capeia Arraiana, tentámos reforçar o pedido de entrevistas aos Presidentes das Juntas de Freguesia onde essa prática se realiza (margem direita do rio Côa), não descurando,

porém, os outros, até porque nos pareceu importante ouvir a opinião de quem não se identifica necessariamente com essa prática e reivindica outros costumes locais.

Segue a listagem de pessoas entrevistadas, entidades representadas e funções desempenhadas:

Quadro 1 - Lista de entrevistados

Entrevistado	Entidade	Cargo/ Função	Logótipo/ Brasão
António Robalo	Câmara Municipal do Sabugal (CMS)	Presidente	
Delfina Leal	Câmara Municipal do Sabugal	Vice-Presidente	
Norberto Manso	Câmara Municipal do Sabugal	Adjunto do Presidente da CMS/ Responsável pela inventariação da Capeia Arraiana	
Tânia Alves	Câmara Municipal do Sabugal	Técnica Superior/ Responsável pela Universidade Sénior	
Manuel Barros	Junta de Freguesia de Rebolosa	Presidente	
Francisco Pires	Junta de Freguesia de Lageosa da Raia	Presidente	
José Manso	Junta de Freguesia de Nave	Presidente	
António Cunha	Junta de Freguesia de Vilar Maior	Presidente	
José Manuel Campos	Junta de Freguesia de Fóios	Presidente	

Fonte: Elaboração própria

Quadro 1- Lista de entrevistados (Cont. I)

Entrevistado	Entidade	Cargo/ Função	Logótipo/ Brasão
Alberto Barata	Junta de Freguesia de Soito	Presidente	
Ismael Carlos	Junta de Freguesia de Forcalhos	Presidente	
Silvina Silva	Junta de Freguesia de Quadrazais	Presidente	
Rui Monteiro	Jornal *Cinco Quinas*	Diretor	
José Carlos Lages	Blog Capeia Arraiana	Diretor	
Daniel Simão	Associação para o Desenvolvimento do Sabugal (ADES)	Presidente	

Fonte: Elaboração própria

Ressalva-se que todos os entrevistados aceitaram ser identificados no estudo, não tendo ninguém manifestado preferência pelo anonimato.

- **Como interrogar?**

As entrevistas foram solicitadas por *email* e por telefone, com alguma antecedência, sendo explicado aos indivíduos solicitados, nessa altura, os seus objetivos e a sua duração previsível, e sendo valorizado o papel terminante do entrevistado para o prosseguimento e exequibilidade da investigação. As respostas foram chegando − umas imediatas, outras mais tardias −, tendo sido a entrevistadora confrontada, mais do que expectava, com alguma relutância por parte de várias pessoas. A desconfiança, a alegada falta de tempo, a presumida inaptidão para responder ou simplesmente a ausência de resposta por parte dos sujeitos obrigaram a investigadora a reforçar os pedidos e, inclusive, a telefonar diretamente para as pessoas. Esta estratégia revelou-se frutífera na medida em que permitiu uma abordagem mais direta e mais personalizada, e, logo, mais persuasiva. Porém, esta situação tornou o processo das entrevistas mais moroso do

que se previa inicialmente. Aqueles que prontamente ou mais tardiamente aceitaram ser entrevistados revelaram um à vontade bastante grande para colaborar, sobretudo quando a conversa girava à volta de temas geradores de emoções fortes, como por exemplo a Capeia Arraiana.

As gravações foram realizadas em diversos locais (Juntas de Freguesia, Câmara Municipal, local de trabalho dos entrevistados, etc.), tendo algumas decorrido no gabinete de coordenação do Centro Local de Aprendizagem da Universidade Aberta que, para além de ser o local de trabalho da entrevistadora, representava um lugar mais neutro, calmo, central e bastante acessível (funciona nas instalações do Centro Dr. José Diamantino dos Santos, que alberga a Biblioteca Municipal do Sabugal). As entrevistas tiveram durações variáveis de entrevistado para entrevistado, durando em média cerca de uma hora e meia.

A questão central da entrevista prende-se com a clarificação dos objetivos e das dimensões de análise da mesma (Guerra, 2006: 53). Como tal, deu-se início à entrevista com uma breve nota introdutória para contextualizar a mesma, apresentar os seus objetivos e expor a problematização em análise. De seguida, os inquiridos foram informados de que o guião serviria apenas de fio condutor ao longo de uma conversa orientada para determinadas finalidades, mas que em caso algum deveria ser considerada estanque ou inalterável; pelo contrário, foi sempre deixada a liberdade desejada para que o entrevistado acrescentasse informações complementares ou que não respondesse a alguma pergunta do guião. Em várias ocasiões, a conversa foi derivando para questões colaterais, interesses políticos, juízos de valor pessoais, desabafos, etc., sendo necessário a entrevistadora recentrá-la o mais natural e arguciosamente possível. A investigadora foi também completando e aperfeiçoando o guião ao longo do tempo, à medida que se ia apercebendo de certas lacunas ou de possíveis melhorias. Tentou intervir o menos possível, fazendo-o essencialmente, como dissemos mais acima, para dirigir e orientar a conversa. Essa diretividade foi mais ou menos necessária consoante os entrevistados, uma vez que uns necessitaram de mais explicações ou de mais orientações que outros, com quem a conversa fluiu mais naturalmente.

Como sublinhou Isabel Guerra, a dificuldade para o entrevistador reside, por vezes, no distanciamento com o objeto de estudo e na subsequente objetividade que lhe é requerida para que não "contamine" os resultados finais; porém, na realidade, não há "olhares ingénuos" e "os

investigadores só vêem aquilo que estão preparados para ver" (2006: 36). No caso específico deste estudo prático, pode dizer-se que se o objeto de análise não era completamente desconhecido para a investigadora, devido ao desempenho da sua atividade profissional no contexto geográfico em estudo, tampouco era suficientemente familiar para que lhe pudesse propiciar demasiadas ideias preconcebidas ou interferir na condução das entrevistas. Por conseguinte, a investigante tentou, tanto quanto possível, manter-se neutra e não influir sobre o discurso dos inquiridos.

6.5. Processamento da informação recolhida: a análise de conteúdo

6.5.1. O entendimento da análise de conteúdo

Existem várias definições para a análise de conteúdos, que foram evoluindo ao longo do tempo (Berelson, 1952; Bardin, 1977; Grawitz, 1993) e das quais guardaremos apenas algumas caraterísticas principais. Trata-se de uma metodologia muito comum na investigação empírica e que se aplica às diferentes ciências humanas e sociais para estudo de conteúdos textuais, ou seja, para a descrição e interpretação de documentos e textos das mais diversas classes. Utiliza-se na análise de questões abertas no caso de questionários, assim como em entrevistas.

Segundo Berelson (1952), a análise de conteúdos é uma técnica de investigação que serve a descrição objetiva, sistemática e quantitativa do conteúdo manifesto da comunicação. Para que seja objetiva, essa descrição deve obedecer a instruções claras e precisas, de maneira a que diferentes pesquisadores, trabalhando sobre o mesmo conteúdo, possam obter os mesmos resultados; para que seja sistemática, é necessário que o conteúdo se integre em categorias previamente escolhidas em função dos objetivos que o investigador quer atingir; a quantificação permite obter informações mais precisas e objetivas sobre a frequência da ocorrência das caraterísticas do conteúdo. Diversas etapas caraterizam a análise de conteúdos: a definição de objetivos e do quadro de referência teórico; a constituição de um *corpus*; a definição de categorias; a definição de unidades de análise; a quantificação e interpretação dos resultados obtidos. A principal distinção entre a análise quantitativa e a análise qualitativa, de acordo com Hermano Carmo e Manuela Ferreira, é que na análise quantitativa o critério mais importante e mais recorrente é o "número de vezes", enquanto numa análise qualitativa o que mais importa é "a novidade, o interesse, o valor de um tema" (Carmo; Ferreira, 2008: 271).

Isabel Guerra privilegia paradigmas de análise compreensiva e indutiva em detrimento das propostas mais convencionais de análise de conteúdo, de caráter hipotético-dedutivo, por conferirem ao investigador uma maior capacidade de interpretação ou inferência. De acordo com a autora, a análise de conteúdo é uma técnica e não um método, que utiliza como procedimento "o confronto entre um quadro de referência do investigador e o material empírico recolhido" (Guerra, 2006: 62). Neste sentido, reveste uma dimensão descritiva, que relata aquilo que nos foi contado, assim como uma dimensão interpretativa, que decorre da confrontação das interrogações do investigador com os conceitos teórico-analíticos que lhe permitem formular as regras de inferência.

Henry e Moscovici (1968) propuseram métodos de análise de conteúdos que distinguem procedimentos fechados, nos quais intervêm "categorias pré-definidas" anteriormente à análise propriamente dita, e procedimentos abertos ou exploratórios, nos quais não intervêm essas categorias, tendo por isso um caráter puramente exploratório. Os resultados devem-se, neste último caso, única e simplesmente à metodologia de análise, não havendo qualquer referência a um quadro teórico pré-estabelecido.

6.5.2. Da teoria para a prática

A escolha da técnica mais adequada para analisar o material recolhido depende, segundo Isabel Guerra (2006), dos objetivos e do estatuto da pesquisa, bem como do posicionamento paradigmático e epistemológico do investigador. Assim sendo, o tratamento do conteúdo varia muito de pesquisa para pesquisa e de investigador para investigador. No caso concreto deste estudo, salientamos de entrada que não foi utilizado nenhum programa informático de análise de conteúdo. Socorremo-nos de um processo simplificado de análise de conteúdo que tem por bases as propostas de Poirier, Clapier-Valladon e Raubaut (1983). Este processo possui alguns pressupostos que assentam nos interesses da análise em sociologia, nomeadamente a sua orientação para um número razoável de entrevistas (pelo menos 15 a 20 entrevistas), pois baseia-se numa interpretação comparativa através da construção de tipologias, categorias e análises temáticas. A análise de conteúdo pretende descrever as situações, mas também interpretar o sentido do que foi dito. Passa, portanto, por uma série de operações como descrever os fenómenos, descobrir as suas covariações ou associações, e ainda descobrir relações de causalidade/de interpretação das dinâmicas sociais em estudo (Guerra, 2006: 69). Nas entrevistas em profundidade (que incluem as histórias de vida), utiliza-se uma diversidade de

técnicas de análise de conteúdo para cada uma destas operações: transcrição; leitura das entrevistas; construção das sinopses das entrevistas; análise descritiva (análise tipológica, categorial e temática aprofundada); análise interpretativa.

Seguindo este procedimento, o primeiro passo após a realização cada entrevista foi a sua transcrição integral e fiel, diretamente no computador, deixando uma margem à esquerda e outra à direita para posteriores anotações. Seguidamente, procedeu-se à verificação da coerência do discurso, revisando a pontuação e suprimindo elementos inúteis.

Uma vez transcritas as entrevistas, procedeu-se à sua impressão e, logo, a uma "leitura flutuante", isto é, sem interpretações ou inferências precipitadas, mas apenas com o sentido de apreender a globalidade dos relatos. No decorrer das sucessivas leituras indutivas que se seguiram, sublinharam-se as informações mais importantes, utilizando-se várias cores para evidenciar e distinguir os conteúdos principais, e anotando pequenas sínteses da narrativa (análise temática) na margem esquerda, assim como a relação mais concetual com o modelo de análise na margem direita (análise problemática).

Posteriormente, passou-se à fase de exploração do material, durante a qual tentámos respeitar as regras de exaustividade, homogeneidade e pertinência. Construíram-se sinopses de cada depoimento, com vista a organizar as grandes temáticas e problemáticas do guião e a reduzir o montante de material. Depois, elaborou-se-se um quadro de categorias discursivas (unidades de significado) homogéneas, de forma a agrupar os temas comuns. Sempre que se revelou necessário, foram-se adicionando novas entradas temáticas, tendo o cuidado de não excluir nenhuma informação importante e de adequar o material selecionado ao conteúdo e ao objetivo da análise. Optou-se por recopiar o próprio discurso dos entrevistados nas diversas caixas da grelha, através do formato "copia e cola", adicionando qualquer eventual referência à mesma temática que fosse surgindo no decorrer da entrevista. Desta forma, conseguiu-se concentrar todo o material recolhido num *corpus* central, orientado para um só e mesmo objetivo, e apreender a essencialidade dos depoimentos. Tal procedimento permitiu isolar as informações mais pertinentes, facilitar a comparação longitudinal das entrevistas, garantir uma leitura horizontal das várias temáticas em destaque, ajudar no reconhecimento e localização das informações, e, finalmente, sistematizar as diferenças e as semelhanças entre os discursos das pessoas interrogadas.

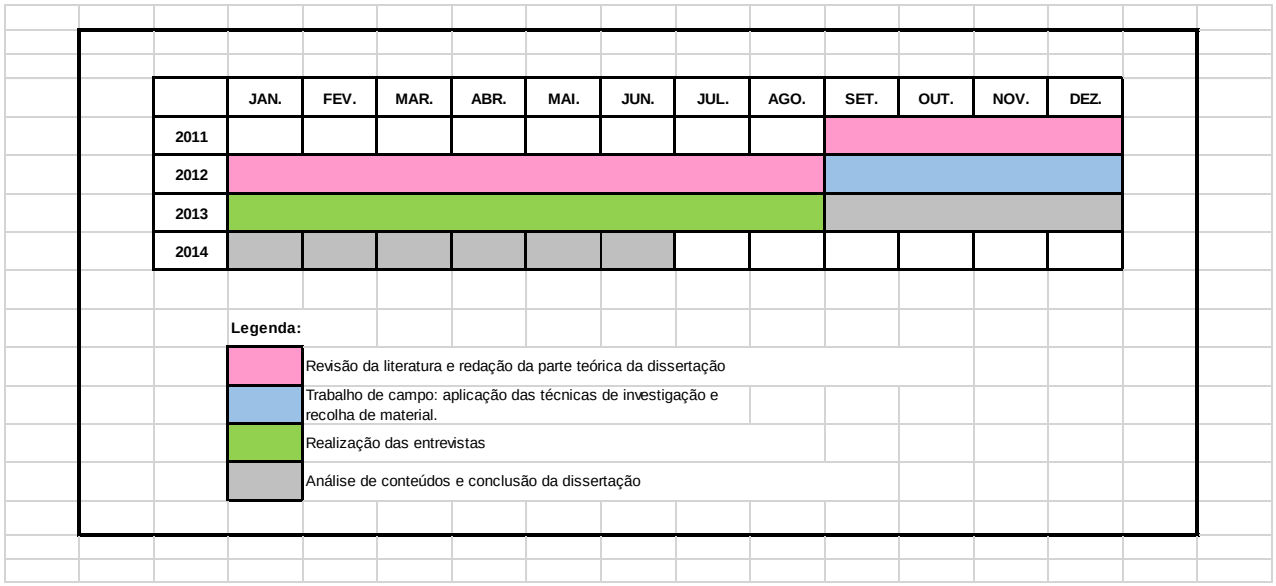
Uma vez definidas as categorias e identificado o material constituinte de cada uma delas, foi necessário comunicar o resultado deste trabalho, sendo a descrição o primeiro momento desta comunicação. A análise descritiva não se considera interpretativa apesar de ter uma forte intervenção do investigador. O seu propósito é contar ao leitor o que disseram os entrevistados, mas de forma condensada, agregando-se as lógicas dos depoimentos (Guerra, 2006: 77). O momento da descrição é, sem dúvida, de extrema importância na análise de conteúdo; é o momento de expressar os significados captados e intuídos nas mensagens analisadas. É geralmente através do texto produzido como resultado da análise que se pode perceber a validade da pesquisa e dos seus resultados. Procedeu-se, no nosso trabalho prático, à produção de uma resenha na qual se expressou o conjunto de significados presentes nas diversas unidades de análise e ao estabelecimento de uma tipologia por semelhança, reagrupando os conteúdos por critérios de proximidade (fenómenos, opiniões…), servindo-nos, na fase de elaboração da relatório da pesquisa, de alguns extratos para ilustrar o texto.

Por fim, uma vez que a atividade do investigador não se limita à descrição, passámos a um trabalho de interpretação do material recolhido, sendo esta interpretação um passo imprescindível em toda a análise de conteúdo, especialmente naquelas de natureza qualitativa. Assim sendo, procurámos o sentido social subjacente à descrição dos fenómenos, quer através da rearticulação das variáveis, quer através da ligação dos fenómenos estruturais que conhece, tal como sugere Isabel Guerra (2006: 83). O cruzamento das diversas informações até então analisadas parcelarmente por temas ou sujeitos serviu não só para ilustrar o trabalho empírico, como também para compreender e interpretar sociologicamente o fenómeno em estudo na sua generalidade.

Nota final:

No quadro que se segue, apresenta-se de forma esquematizada a evolução cronológica geral da elaboração da dissertação. Ressalva-se que o balizamento do trabalho por etapas não foi estanque, sendo um processo evolutivo gradual, pontuado de frequentes avanços e retrocessos para corrigir, alterar ou completar os conteúdos produzidos.

Quadro 2 - Evolução cronológica da elaboração da tese



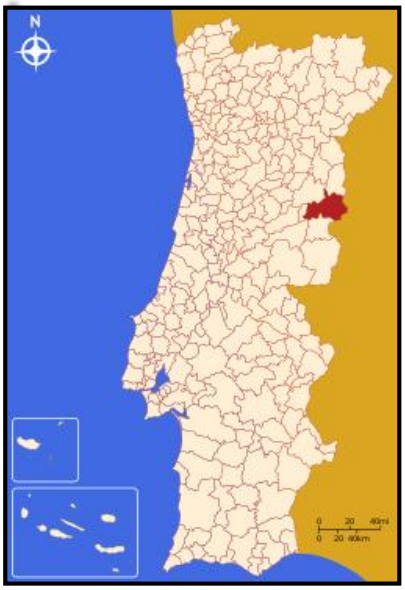
Fonte: Elaboração própria

Capítulo 7 - Caraterização Geral do Concelho do Sabugal

7.1. Enquadramento geográfico e sociodemográfico

O concelho de Sabugal localiza-se na zona Centro de Portugal, na sub-região da Beira Interior Norte, sendo um dos 14 concelhos do distrito da Guarda. Faz fronteira a norte com os concelhos de Almeida e Guarda, a oeste com Guarda e Belmonte, a sul com Fundão e Penamacor e a este com Espanha, mais precisamente com a província de Salamanca. Situado na parte meridional do território de Riba Côa, é atravessado de sul para norte pelo rio Côa.

Figura 1 - Mapa de Portugal com localização do concelho do Sabugal



Fonte: http://portugalfotografiaaerea.blogspot.pt/2012/05/aldeia-velha.html

Figura 2 - Mapa do distrito da Guarda com localização do concelho do Sabugal



Fonte: http://www.tintazul.com.pt/castelos/grd/sbg/index.html

Este concelho abrange uma ár ea total de 823,1 km^2. É composto por 40 freguesias que agrupam 102 povoações, sendo a sua população residente constituída por 12.544 pessoas em 2011 (contra 14.871 em 2001)[42]. A freguesia do Sabugal é a sede do concelho, tendo sido a antiga vila elevada a cidade em 9 de dezembro de 2004.

Figura 3 - Mapa do concelho do Sabugal



Fonte: http://viajar.clix.pt/mapas.php?c=139&lg=pt&w=sabugal

As freguesias que compõem o concelho são: Águas Belas, Aldeia do Bispo, Aldeia da Ponte, Aldeia da Ribeira, Aldeia de Santo António, Aldeia Velha, Alfaiates, Badamalos, Baraçal, Bendada, Bismula, Casteleiro, Cerdeira do Côa, Fóios, Forcalhos, Lageosa da Raia, Lomba, Malcata, Moita, Nave, Pena Lobo, Pousafoles do Bispo, Quadrazais, Quintas de S. Bartolomeu, Rapoula do Côa, Rebolosa, Rendo, Ruivós, Ruvina, Sabugal, Santo Estêvão, Seixo do Côa, Sortelha, Soito, Vale das Éguas, Vale de Espinho, Vale Longo, Vila Boa, Vila do Touro e Vilar Maior.

A reorganização administrativa do Município do Sabugal, apresentada pela Unidade Técnica para a Reorganização Administrativa do Território (UTRAT), recomendou a redução de 40 para 30 Juntas de Freguesia, obrigando ao agrupamento de algumas freguesias e formando 7 Uniões de Freguesias. Resultando desta reorganização, o novo mapa administrativo do concelho do Sabugal foi aprovado em Diário da República, 1ª série, nº. 19, de 28 de janeiro de 2013, conforme segue:

[42] Censos 2011.

Quadro 3 - Reorganização administrativa do concelho do Sabugal (2013)

Município do Sabugal

Coluna A	Coluna B	Coluna C	Coluna D	Coluna E
Freguesias a agregar	Freguesias criadas por agregação	Freguesias criadas por alteração dos limites territoriais	Total de freguesias	Sede
ALDEIA DA RIBEIRA	UNIÃO DAS FREGUESIAS DE ALDEIA DA RIBEIRA, VILAR MAIOR E BADAMALOS		UNIÃO DAS FREGUESIAS DE ALDEIA DA RIBEIRA, VILAR MAIOR E BADAMALOS	VILAR MAIOR
VILAR MAIOR				
BADAMALOS				
LAJEOSA	UNIÃO DAS FREGUESIAS DE LAJEOSA E FORCALHOS		UNIÃO DAS FREGUESIAS DE LAJEOSA E FORCALHOS	LAJEOSA
FORCALHOS				
POUSAFOLES DO BISPO	UNIÃO DAS FREGUESIAS DE POUSAFOLES DO BISPO, PENA LOBO E LOMBA		UNIÃO DAS FREGUESIAS DE POUSAFOLES DO BISPO, PENA LOBO E LOMBA	POUSAFOLES DO BISPO
PENA LOBO				
LOMBA		Nenhuma		

Coluna A	Coluna B	Coluna C	Coluna D	Coluna E
Freguesias a agregar	Freguesias criadas por agregação	Freguesias criadas por alteração dos limites territoriais	Total de freguesias	Sede
RUVINA	UNIÃO DAS FREGUESIAS DE RUVINA, RUIVÓS E VALE DAS ÉGUAS		UNIÃO DAS FREGUESIAS DE RUVINA, RUIVÓS E VALE DAS ÉGUAS	RUVINA
RUIVÓS				
VALE DAS ÉGUAS				
SABUGAL	UNIÃO DAS FREGUESIAS DO SABUGAL E ALDEIA DE SANTO ANTÓNIO		UNIÃO DAS FREGUESIAS DO SABUGAL E ALDEIA DE SANTO ANTÓNIO	ALDEIA DE SANTO ANTÓNIO
ALDEIA DE SANTO ANTÓNIO				
SANTO ESTÊVÃO	UNIÃO DAS FREGUESIAS DE SANTO ESTÊVÃO E MOITA		UNIÃO DAS FREGUESIAS DE SANTO ESTÊVÃO E MOITA	SANTO ESTÊVÃO
MOITA				
SEIXO DO CÔA	UNIÃO DAS FREGUESIAS DE SEIXO DO CÔA E VALE LONGO		UNIÃO DAS FREGUESIAS DE SEIXO DO CÔA E VALE LONGO	SEIXO DO CÔA
VALE LONGO				
			ÁGUAS BELAS	ÁGUAS BELAS
			ALDEIA DA PONTE	ALDEIA DA PONTE
			ALDEIA DO BISPO	ALDEIA DO BISPO
			ALDEIA VELHA	ALDEIA VELHA
			ALFAIATES	ALFAIATES
			BARAÇAL	BARAÇAL
			BENDADA	BENDADA
			BISMULA	BISMULA
			CASTELEIRO	CASTELEIRO
			CERDEIRA	CERDEIRA
			FÓIOS	FÓIOS
		Nenhuma	MALCATA	MALCATA
			NAVE	NAVE
			QUADRAZAIS	QUADRAZAIS
			QUINTAS DE SÃO BARTOLOMEU	QUINTAS DE SÃO BARTOLOMEU
			RAPOULA DO CÔA	RAPOULA DO CÔA
			REBOLOSA	REBOLOSA
			RENDO	RENDO
			SORTELHA	SORTELHA
			SOUTO	SOUTO
			VALE DE ESPINHO	VALE DE ESPINHO
			VILA BOA	VILA BOA
			VILA DO TOURO	VILA DO TOURO

Fonte: http://dre.pt/pdfgratis/2013/01/01901.pdf

A fronteira entre Espanha e Portugal, conhecida pelo epíteto de "a Raia", é a linha que divide os territórios de Portugal e Espanha. Com mais de sete séculos de história, é uma das fronteiras mais antigas da Europa. Alguns dos seus limites foram estabelecidos no tempo do Condado Portucalense e do Reino de Leão. Hoje, a fronteira estende-se desde a foz do Minho até à foz do Guadiana e mede cerca de 1.234 km de comprimento. As terras de Riba-Côa, situadas entre o rio Douro a norte, o rio Águeda a nascente, e o rio Côa a sul e poente, constituíram " 'uma bolsa que se estendia por 20 a 22 léguas de comprimento, desde o Sabugal ao curso do Douro' e que durante séculos foi um tampão fronteiriço entre os reinos de Portugal e Leão" (Manso, 2011: 104). Hoje em dia, integram a Raia sabugalense, do lado português, as povoações de Aldeia da Ponte, Aldeia do Bispo, Fóios, Forcalhos e Lageosa da Raia. Não obstante essa demarcação meramente geográfica, convém ressalvar que, mais que um estrito espaço físico fronteiriço, a Raia, enquanto identificação cultural, modos de vida e sensibilidade coletiva, é vivida e sentida por outras freguesias limítrofes, que reivindicam esta identidade raiana, como é o caso de Aldeia da Ribeira, Aldeia Velha, Alfaiates, Quadrazais, Rebolosa, Soito e Vale de Espinho.

Há já muito tempo que as noções de Raia e de fronteira quase se confundem e expressam duas maneiras diferentes de dizer a mesma coisa. De um ponto de vista geral, evocam um espaço geográfico partilhado pelas populações em termos históricos, linguísticos, culturais, sociais e económicos. A fronteira é interpretada como uma linha divisória entre dois países, neste caso entre Espanha e Portugal, sendo que, para alguns autores, como Henrique Cerillo (2005), a noção de fronteira não passa de uma invenção humana. Porém, para Francisco Manso, esta fronteira não resulta das suas caraterísticas topográficas, sendo, antes, uma fronteira política e histórico-cultural. A Raia é um conceito diferente, "mais rural e funcional" (Manso, 2011: 103). A sua delimitação não é feita por marcos mas sim pela ocupação de lameiros e propriedades que se foram firmando ao longo do tempo. O mesmo será dizer que, mais do que um espaço geográfico, a Raia é um estado de espírito comum às pessoas que partilham não só memórias do passado, como também algumas tradições seculares.

7.2. Ocupação humana

Aquilo que melhor carateriza a situação demográfica do concelho do Sabugal, em termos gerais, é o seu caráter depressivo, materializado nas consecutivas perdas populacionais, desde meados do século XX. Para além da emigração e do êxodo rural, a redução drástica das taxas de

natalidade, o envelhecimento da população, as altas taxas de analfabetismo e o predomínio tradicional de uma ruralidade atrasada têm contribuído decisivamente para a situação de recessão vivida na zona raiana. Senão vejamos a seguir com algum pormenor e rigor a evolução da população do concelho ao longo do tempo, comparativamente com os concelhos limítrofes, a região e o país.

Quadro 4 - Evolução da população do concelho do Sabugal entre 1991-2011, em comparação com Portugal e a Região Centro

Zona Geográfica	População Residente			Variação da população (%)		Densidade Populacional hab/km^2 (2011)
	1991	2001	2011	91/01	01/11	
Portugal	9 867 147	10 356 117	10 561 614	5,0	1,98	114,5
Centro	2 258 768	2 348 397	2 327 580	4,0	- 0,89	82,5
Sabugal	16 919	14 871	12544	-12,1	- 15,65	15,3

Fonte: INE: Censos 1991, 2001, 2011

Contrariando a tendência de aumento da população que se registou a nível nacional, entre 1991 e 2011, é visível no concelho do Sabugal um significativo decréscimo do número de residentes, cuja explicação pode residir no crescente fenómeno de despovoamento. Esta situação contrasta claramente com o aumento da densidade populacional registado em determinadas regiões, agravando de forma evidente o desequilíbrio na distribuição da população pelo território. De facto, na última década, os concelhos do litoral, nomeadamente as áreas metropolitanas, registaram indicadores de densidade populacional elevados, quando comparados com os do interior.

Enquanto concelho caraterístico do interior do país, o Sabugal apresentou nos últimos dez anos uma diminuição muito expressiva da população (15,65%, ou seja, 2.327 indivíduos). Por outro lado, no que se refere à densidade populacional, o concelho do Sabugal apresenta valores muito inferiores (15,3 hab./km^2) aos registados a nível nacional ou mesmo na região Centro, sendo que segundo estudos realizados pela Comissão das Comunidades Europeias, numa área com menos de 25 hab./km^2 dificilmente se conseguem explorar todas as potencialidades, sejam elas agrícolas, industriais, comerciais, turísticas, etc.

Os indicadores populacionais apresentados mostram claramente que o Sabugal é um concelho do interior do país cada vez mais desertificado. Face ao exposto, é crucial que os dirigentes políticos definam estratégias para incentivar a fixação de população nesta região.

Quadro 5 - Evolução da população do Sabugal e concelhos limítrofes, entre 1970 e 2011

Concelho	População Residente					Variação da População (%)			
	1970	**1981**	**1991**	**2001**	**2011**	**70/81**	**81/91**	**91/01**	**01/11**
Almeida	10 621	10 524	10 040	8 423	7 228	- 0,9	- 4,6	- 16,1	- 14,2
Belmonte	6 330	6 765	7 411	7 592	6 859	6,9	9,5	2,4	- 9,7
Fundão	33 726	32 089	31 687	31 482	29 213	- 4,9	- 1,3	- 0,6	- 7,2
Guarda	40 529	40 360	38 502	43 822	42 541	- 0,4	- 4,6	13,8	- 2,9
Penamacor	12 450	9 524	8 115	6 658	5 680	- 23,5	- 14,8	- 18	- 14,7
Sabugal	23 371	18 927	16 919	14 871	12 544	- 19	- 10,6	- 12,1	- 15,6
Total	**127 027**	**118 189**	**112 674**	**112 848**	**104 065**	**- 7,0**	**- 4,7**	**0,2**	**- 7,8**

Fonte: INE: Censos 1970, 1981, 1991, 2001; 2011

Efetuando uma análise em termos evolutivos da população dos concelhos limítrofes, verificamos que a problemática em análise é transversal a todos os territórios. De facto, na última década, a diminuição da população verificou-se em todos os municípios referenciados, sendo no entanto mais significativa no concelho do Sabugal (15,6%), que registava em 2011 cerca de 12.544 habitantes (dos quais 5.884 homens e 6.660 mulheres). Se considerarmos todo o período apresentado, verificamos que entre 1970 e 2011 o Sabugal apresentou uma variação negativa da população de 46,3%.

O quadro que se segue dá-nos uma visão da dinâmica demográfica que caraterizou o concelho do Sabugal no período compreendido entre 1900 e 2011, por freguesias. O decréscimo de população verificado nas últimas décadas representa um panorama muito pouco favorável ao desenvolvimento social, já que os recursos humanos são considerados um fator decisivo para qualquer estratégia de desenvolvimento.

Quadro 6 - População residente no concelho do Sabugal, entre 1900 e 2011, por freguesia

Freguesia	População residente									
	1900	**1920**	**1940**	**1950**	**1960**	**1970**	**1981**	**1991**	**2001**	**2011**
Águas Belas	798	778	952	1 044	950	457	346	304	220	175
Aldeia do Bispo	936	1 020	1 165	1 013	853	434	385	433	395	286

Fonte: INE: Censos 1970, 1981, 1991, 2001; 2011

Quadro 6 - População residente no concelho do Sabugal, entre 1900 e 2011, por freguesia (Cont.I)

Freguesia	População residente									
	1900	1920	1940	1950	1960	1970	1981	1991	2001	2011
Aldeia da Ponte	1 201	1 245	1 542	1 464	1 216	689	533	434	340	315
Aldeia da Ribeira	567	610	756	800	817	365	312	246	198	131
Aldeia S. António	739	806	964	1 074	1 008	640	644	675	786	796
Aldeia Velha	1 284	1 226	1 378	1 604	1 268	716	647	494	490	423
Alfaiates	1 370	1 368	1 792	1 754	1 543	690	519	499	419	330
Badamalos	351	274	388	451	377	319	216	153	99	96
Baraçal	…	644	695	717	642	360	342	287	242	190
Bendada	1 003	1 353	1 626	1 747	1 821	1 367	948	952	677	579
Bismula	498	522	670	659	576	339	298	226	198	193
Casteleiro	1 205	1 250	1 487	1 578	1 294	832	721	563	512	357
Cerdeira	495	472	614	651	576	720	382	385	262	229
Fóios	644	672	955	1 003	818	472	471	454	410	362
Forcalhos	536	531	625	560	415	260	207	147	108	89
Lageosa	864	936	998	974	771	329	339	215	258	225
Lomba	299	329	345	337	262	137	115	98	74	57
Malcata	781	860	865	934	957	526	500	359	351	332
Moita	370	442	534	521	390	350	261	202	173	103
Nave	920	1 048	1 224	1 211	1 004	582	413	288	273	226
Pena Lobo	519	549	549	595	513	312	262	192	177	141
Pousafoles	1 070	1 172	1 280	1 278	1 168	600	516	402	338	280
Quadrazais	2 055	2 039	2 580	2 640	1 893	980	709	581	473	448
Quintas São Bartolomeu	662	806	789	900	681	407	320	261	217	180
Rapoula do Côa	440	495	601	640	573	561	332	265	249	194
Rebolosa	444	414	605	660	613	448	323	245	205	222
Rendo	881	957	1 107	1 185	1 120	655	560	420	342	278
Ruivós	196	186	212	264	207	127	89	82	68	70
Ruvina	323	388	392	456	395	275	118	149	127	112
Sabugal	2 309	2 312	3 050	3 238	2 908	2 097	2 181	2 366	2 174	1 901
Santo Estêvão	1 007	1 092	1 343	1 316	1 213	630	483	419	360	310
Seixo do Côa	774	801	821	873	834	573	372	286	233	175
Sortelha	1 010	1 091	1 320	1 382	1 458	1 005	833	701	579	444
Soito	1 520	1 597	2 439	2 708	2 376	1 459	1 208	1 433	1 419	1 269

Fonte: INE: Censos 1970, 1981, 1991, 2001; 2011

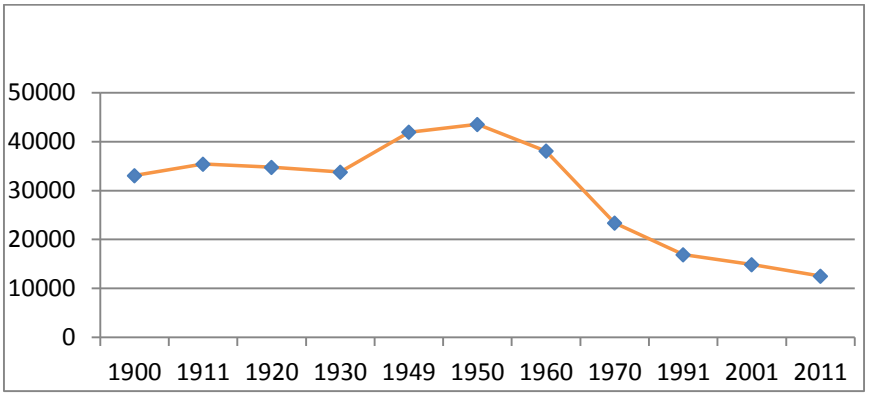
Quadro 6 - População residente no concelho do Sabugal, entre 1900 e 2011, por freguesia (Cont.II)

Freguesia	População residente									
	1900	**1920**	**1940**	**1950**	**1960**	**1970**	**1981**	**1991**	**2001**	**2011**
Vale das Éguas	261	327	270	280	234	129	89	69	48	39
Vale de Espinho	1 571	1 674	2 142	2 030	1 764	1 093	732	585	512	393
Valongo	261	271	320	376	349	204	157	106	68	48
Vila Boa	789	780	928	948	844	525	410	379	330	250
Vila do Touro	1 346	705	832	881	749	411	403	376	299	175
Vilar Maior	748	708	745	767	612	296	231	188	168	121
Total	**33 047**	**34 750**	**41 909**	**43 513**	**38 062**	**23 371**	**18 927**	**16 919**	**14 871**	**12 544**

Fonte: INE: Censos 1960, 1970, 1981, 1991, 2001, 2011.

A análise da evolução da população do concelho do Sabugal por freguesias permite salientar, de uma forma muito visível, a sua ruralidade. O concelho é composto por 40 freguesias, na sua grande maioria constituídas por pequenas aldeias rurais assoladas pelo despovoamento. A média de habitantes por freguesia é de aproximadamente 314 habitantes, podendo verificar-se, num extremo, a existência de freguesias com apenas 39 habitantes.

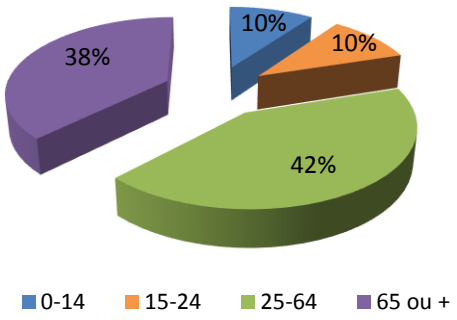
Gráfico 1 - Evolução da população do Sabugal (1900-2011)



Fonte: INE, Censos 1960, 1970, 1981, 1991, 2001, 2011

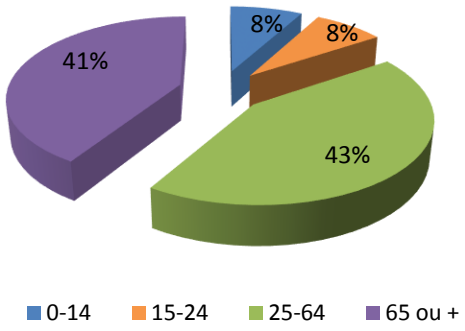
Com a acentuada diminuição da população residente para menos de metade, o concelho do Sabugal é hoje em dia uma região caraterística do interior do país. As assimetrias entre o litoral e o interior são cada vez mais evidentes e o crescimento negativo conduz a uma população mais envelhecida e, consequentemente, a constrangimentos no âmbito do desenvolvimento local.

Gráfico 2 - População residente em 2001, segundo o grupo etário



Fonte: INE, Censos 2001, 2011

Gráfico 3 - População residente em 2011, segundo o grupo etário



Fonte: INE, Censos 2001, 2011

A diminuição do número de habitantes no concelho do Sabugal está fortemente relacionada com a diminuição da população jovem e o crescimento da população idosa. Como se pode averiguar nos gráficos apresentados, o grupo etário com 65 ou mais anos representa uma parte bastante significativa do total da população (aproximadamente 41%), sendo que a faixa etária até aos 14 anos, portanto os jovens, representam apenas 8%. Importa referir ainda que a análise da evolução em termos de representatividade dos vários grupos etários nos últimos 10 anos evidencia a tendência já mencionada, isto é, uma crescente e vincada representatividade do grupo dos idosos e uma diminuição no que se refere ao grupo dos jovens. Efetivamente, os dados apresentados refletem a existência de cerca de 515 idosos por cada 100 jovens. Efetuando uma breve comparação com o índice de envelhecimento registado em Portugal (128 idosos por cada 100 jovens), verifica-se que a representatividade do grupo etário dos idosos é cerca de 4 vezes superior no concelho do Sabugal.

Os valores referenciados são igualmente o espelho de uma baixa taxa de natalidade e fecundidade, influenciada fundamentalmente pela atividade profissional das mulheres, pela possibilidade de controlar e planear a fecundidade e, por fim, por razões económicas. Se associarmos o acentuado declínio da taxa de natalidade a uma evidente melhoria das condições de saúde e das condições de vida, em geral, das populações, obtemos uma estrutura conhecida pelo nome de **"**duplo envelhecimento demográfico**".** Este fenómeno demográfico é caraterizado por um continuado declínio da população jovem (envelhecimento pela base da pirâmide) e, simultaneamente, pelo aumento da população mais idosa (envelhecimento pelo topo da pirâmide).

A evolução demográfica de um determinado território influencia diretamente o Índice de Dependência Total. Este indicador permite obter uma perceção do esforço que a sociedade exerce sobre a população ativa, sendo efetuada a relação entre a população jovem (0-14 anos), conjuntamente com a população idosa (65 ou mais anos) e a população ativa (entre os 15 e os 64 anos).

Quadro 7 - Índice de Dependência Total, Índice de Dependência de Jovens e Índice de dependência de Idosos em 2001 e 2011

Ano	2001	2011
Índice de Dependência Total	90,6%	96,9%
Índice de Dependência de Jovens	18,9%	15,2%
Índice de dependência de Idosos	71,6%	73,2%

Fonte: INE, Censos 2001, 2011

O elevado grau de dependência da população, que tem vindo a aumentar nos últimos dez anos, principalmente no que diz respeito a encargos com a população idosa, é o resultado do excessivo envelhecimento da população. O peso da desertificação e do contínuo envelhecimento faz da grande maioria das freguesias do concelho do Sabugal espaços com muito pouca dinâmica e pouco propícios à ocorrência de desenvolvimento local.

As alterações demográficas apresentadas anteriormente refletem as mudanças em termos de constituição e comportamentos por parte das próprias famílias. De facto, assistiu-se ao longo das últimas décadas a transformações significativas no que concerne à instituição familiar. Se há indicadores que aproximam o país da média comunitária, existem outros, pelo contrário, que o afastam, mantendo traços de alguma continuidade de indicadores "tradicionais". Por outro lado, apesar das mudanças verificadas nas práticas familiares, convém salientar a grande importância que a família, enquanto valor, continua a ter para os portugueses.

Quadro 8 - Indicadores relativos às famílias e núcleos familiares residentes no concelho do Sabugal em 1991, 2001 e 2011

Indicadores	1991	2001	2011
População Residente	16 919	14 871	12544
Famílias Clássicas	6 877	6 152	5323
Dimensão média das famílias	2,4	2,3	2,2
Famílias institucionais	6	18	25

Fonte: INE, Censos 1991, 2001, 2011

Contrariamente à tendência nacional que revela um aumento de cerca de 10% do número de famílias clássicas entre 2001 e 2011 (em grande parte devido ao aumento do número de famílias unipessoais), no concelho do Sabugal tem-se assistido à diminuição gradual do número de famílias clássicas, o que contribui para uma taxa de variação negativa (-13,5%). Este fenómeno está evidentemente associado ao acentuado decréscimo em termos populacionais. Por outro lado, registou-se um aumento das famílias institucionais.

Quadro 9 - Famílias clássicas do concelho do Sabugal, segundo a dimensão em 1991, 2001 e 2011

Ano	Famílias Clássicas segundo a Dimensão (Pessoas)										
	Total	Com 1	Com 2	Com 3	Com 4	Com 5	Com 6	Com 7	Com 8	Com 9	Com 10 ou +
1991	6 877	1 767	2 646	1 055	929	316	98	38	14	11	3
2001	6 152	1 726	2 382	985	759	200	73	14	7	5	1
2011	5323	1611	2103	865	584	160					
Var. entre 2001 e 2011	- 22,5%	- 6,7%	- 1,7%	- 22,2 %	- 23,1%	- 46,7 %					

Fonte: INE, Censos 1991, 2001, 2011

Analisando as famílias segundo a sua dimensão, verificamos uma redução progressiva, ao longo do tempo, do agregado familiar, sendo que a queda mais acentuada se verifica nas famílias de maior dimensão, isto é, com cinco ou mais elementos. Em termos de maior representatividade, destacam-se as famílias com dois elementos. Face ao exposto, e de acordo com a tendência do país, apuramos que as famílias numerosas do concelho do Sabugal tendem a diminuir, caminhando assim para o tipo de família nuclear. Relativamente às famílias unipessoais, importa referir que, na sua maioria, são indivíduos com 65 ou mais anos, o que significa que há uma grande quantidade de idosos a viver sozinhos.

Quadro 10 - População residente no concelho do Sabugal, segundo o estado civil (2001 e 2011)

Zona Geográfica	Total	Solteiro	Casado		Viúvo	Separado	Divorciado
			Com registo	Sem registo			
2001	**14 871**	**4 314**	**8 080**	**304**	**2002**	**68**	**103**
%	100%	29%	54,3%	2%	13,5%	0,5%	0,7%
2011	**12 544**	**3 700**	**6609**		**1932**	**303**	
%	100 %	29,5 %	52,7 %		15,4 %	2,4 %	

Fonte: INE, Censos 2001, 2011

Os padrões de nupcialidade e de formação das famílias têm sofrido alterações nas últimas décadas. A entrada cada vez mais tardia na vida conjugal, a perda de alguma importância do casamento legal e o desenvolvimento de novas formas alternativas de conjugalidade são exemplos disso. O concelho do Sabugal, ainda que de forma ténue, espelha precisamente esta realidade. Apesar de quase metade da população ser casada, nos últimos dez anos verificou-se um ligeiro aumento de pessoas solteiras, assim como um aumento mais significativo de pessoas separadas ou divorciadas. Por outro lado, verificou-se igualmente um aumento da representatividade de pessoas viúvas, que em 2011 representavam 15,4% das pessoas residentes. Trata-se de um valor bastante elevado quando comparado com a representatividade deste grupo a nível nacional (7,3%). Importa ainda referir que do total de pessoas em situação de viuvez, 77,4 % são mulheres.

Quadro 11 - Indicadores demográficos e territoriais do concelho do Sabugal

Indicadores	Valor	Unidade	Ano
Área Total	823,1	km^2	2011
Freguesias	40	N.º	2011
Densidade Populacional	15,3	Hab/km^2	2011
População Residente HM	12 544	Indivíduos	2011
População Residente H	5 884	Indivíduos	2011
População Residente HM em 2001	14 871	Indivíduos	2001
População Residente H em 2001	7 026	Indivíduos	2001
Variação População Residente (2001-2011)	- 15,65	%	2011
Variação População Residente (2001-2011)	- 15,65	%	2011
Famílias Clássicas	5 323	N.º	2011
Famílias Institucionais	25	N.º	2011
Índice de Envelhecimento	515	%	2011
Índice de Dependência dos Idosos	73,2	%	2011
Índice de Dependência dos Jovens	15,2	%	2011
Índice de Dependência Total	96,9	%	2011

Fonte: INE, Censos 2001, 2011

7.3. Panorama da economia local

O desenvolvimento de um concelho depende em grande parte da sua estrutura económica. Uma economia local dinâmica, geradora de emprego e riqueza, promove igualmente o desenvolvimento social. Porém, no caso do Sabugal, o predomínio de uma população passiva (devido ao peso das pessoas idosas e das mulheres inativas) reflete-se obviamente na capacidade económica e social do concelho.

7.3.1. Caraterização do tecido empresarial

Relativamente às empresas sedeadas no concelho do Sabugal, se efetuarmos uma análise muito breve, comparando o número de empresas registadas em 2002 e em 2009, verificamos uma diminuição em aproximadamente 29,5% (1 328 empresas em 2002 e 936 em 2009).

Quadro 12 - Empresas com sede no concelho do Sabugal, segundo a CAE – Rev.3, em 2009

Empresa	2009
A	0
B	3
C	80
D	0
E	1
F	224
G	225
H	41
I	138
J	5
L	11
M	44
N	18
P	45
Q	36
R	8
S	57
Total	**936**

Fonte: INE, Anuário Estatístico da Região Centro 2010

Classificação das Atividades Económicas – CAE-Rev.3.
A – Agricultura, produção animal, caça, floresta e pesca
B – Indústrias Extrativas

C – Industrias transformadoras
D – Eletricidade, gás, vapor, água quente e fria e ar frio
E – Captação, tratamento e distribuição de água; saneamento, gestão de resíduos e despoluição
F – Construção
G – Comércio por grosso e a retalho; reparação de veículos automóveis e motociclos
H – Transportes e armazenagem
I – Alojamento, restauração e similares
J – Atividades de informação e de comunicação
K – Atividades financeiras e de seguros
L – Atividades imobiliárias
M – Atividades de consultoria, científicas, técnicas e similares
N – Atividades administrativas e dos serviços de apoio
O – Administração Pública e Defesa; Segurança Social Obrigatória
P – Educação
Q – Atividades de saúde humana e apoio social
R – Atividades artísticas, de espetáculos, desportivas e recreativas
S – Outras atividades de serviços
T – Atividades das famílias empregadoras de pessoas doméstico e atividades de produção das famílias para uso próprio
U – Atividades dos organismos internacionais e outras instituições extraterritoriais

Avaliando a atividade económica de cada uma destas empresas, concluímos que as que possuem uma maior representatividade estão associadas ao "comércio por grosso e a retalho; reparação de veículos automóveis e motociclos" e à "construção", com uma representatividade no número total de empresas de 24,04% e 23,93%, respetivamente. Do conjunto apresentado, as empresas que registam uma menor representatividade estão ligadas à indústria extrativa (0,4%).

Quadro 13 - Indústria transformadora com sede no concelho do Sabugal,segundo a CAE – Rev.3, em 2009

Indústria Transformadora	**2009**
10	13
11	1
12	0
13	3
14	5
15	0
16	15
17	0
18	1
19	0
20	0
21	0
22	2
23	6
24	0
25	24
26	0
27	0

Fonte: INE, Anuário Estatístico da Região Centro 2010

Quadro 13 - Indústria transformadora com sede no concelho do Sabugal,segundo a CAE – Rev.3, em 2009 (Cont. I)

Indústria Transformadora	2009
28	2
29	0
30	0
31	**6**
32	**1**
33	**1**
Total	**80**

Fonte: INE, Anuário Estatístico da Região Centro 2010

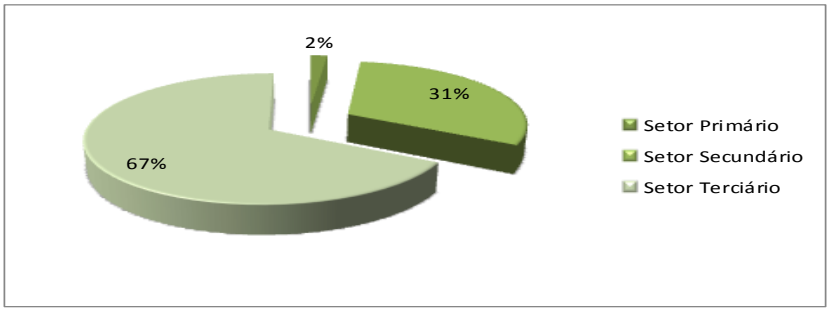
Classificação das Atividades Económicas – CAE-Rev.3.
C – Industrias transformadoras
10 – Indústrias alimentares
11 – Indústrias de bebidas
12 – Indústria do tabaco
13 – Fabricação de têxteis
14 – Indústria do vestuário
15 – Indústria do couro e dos produtos de couro
16 – Indústrias da madeira e da cortiça e suas obras, exceto mobiliário; Fabricação de obras de cestaria e de espartaria
17 – Fabricação de pasta, de papel, de cartão e seus artigos
18 – Impressão e reprodução de suportes gravados
19 – Fabricação de coque, produtos petrolíferos refinados e de aglomerados de combustíveis
20 – Fabricação de produtos químicos e de fibras sintéticas ou artificiais, exceto produtos farmacêuticos
21 – Fabricação de produtos farmacêuticos de base e de preparações farmacêuticas
22 – Fabricação de artigos de borracha e de matérias plásticas
23 – Fabrico de outros produtos minerais não metálicos
24 – Indústrias metalúrgicas de base
25 – Fabricação de produtos metálicos, exceto máquinas e equipamentos
26 – Fabricação de equipamentos informáticos, equipamento para comunicações e produtos eletrónicos e óticos
27 – Fabricação de equipamento elétrico
28 – Fabricação de máquinas e de equipamentos, n.e.
29 – Fabricação de veículos automóveis, reboques, semirreboques e componentes para veículos automóveis
30 – Fabricação de outro equipamento de transporte
31 – Fabrico de mobiliário e de colchões
32 – Outras indústrias transformadoras
33 – Reparação, manutenção e instalação de máquinas e equipamentos

Em relação ao total de empresas ligadas à indústria transformadora, as que surgem em maior número estão associadas à "fabricação de produtos metálicos, exceto máquinas e equipamentos", à "indústria da madeira e da cortiça e suas obras, exceto mobiliário; fabricação de obras de cestaria e de espartaria" e às "indústrias alimentares", com uma representatividade de 30%, 18,75% e 16,25%, respetivamente.

7.3.2. Trabalhadores por conta de outrem

Tendo em conta a análise dos dados estatísticos disponíveis, nomeadamente o Anuário Estatístico 2010, importa efetuar uma análise, ainda que sucinta, das pessoas empregadas por conta de outrem no concelho do Sabugal.

Gráfico 4 - Trabalhadores por conta de outrem no concelho do Sabugal, segundo o setor de atividade, 2009



Fonte: INE, Anuário Estatístico da Região Centro 2010

É indiscutível a representatividade do Setor Terciário, que emprega aproximadamente 67% dos trabalhadores por conta de outrem. Convém igualmente evidenciar a fraca representatividade do Setor Primário, neste âmbito, o que não deixa de ser preocupante pelas caraterísticas marcadamente rurais e agrícolas do concelho.

Será importante referir o facto que no Setor Primário os homens representam 100% dos trabalhadores. Por outro lado, no Setor Terciário destaca-se a prevalência das mulheres, cuja representatividade ronda os 65,2% do total de trabalhadores neste setor.

Quadro 14 - Ganho médio mensal dos trabalhadores por conta de outrem no concelho do Sabugal, segundo o Setor de Atividade e Sexo, 2009

Setor Primário		**Setor Secundário**		**Setor Terciário**		**TOTAL**	
Total	553,50	Total	649,50	Total	754,10	**Total**	**717,90**
Homens	553,50	Homens	684,80	Homens	811,10	**Homens**	**781,60**
Mulheres	-	Mulheres	595,60	Mulheres	688,50	**Mulheres**	**668,00**

Fonte: INE, Anuário Estatístico da Região Centro 2010

No que concerne ao rendimento médio mensal dos trabalhadores por conta de outrem, verificamos claramente a diferenciação existente nos vários setores de atividade, sendo inferior

no Setor Primário e superior no Setor Secundário. Os dados apresentados refletem, por outro lado, a diferença existente entre os salários de mulheres e homens trabalhadores, sendo visivelmente superior o dos homens, tendência verificada igualmente a nível nacional. De uma forma geral, o rendimento médio mensal dos trabalhadores por conta de outrem no concelho do Sabugal é claramente inferior ao registado a nível nacional (717,90 € e 1.034,20 €, respetivamente).

Quadro 15 - Trabalhadores por conta de outrem no concelho do Sabugal, segundo o escalão de pessoal das empresas, 2009

Escalão	Número de Trabalhadores
1 – 9	613
10 – 19	348
20 – 49	305
50 – 99	-
100 – 249	104
250 – 499	-
500 ou mais	50
Total	**1 592**

Fonte: INE, Anuário Estatístico da Região Centro 2010

Os dados apresentados refletem essencialmente, de forma muito concisa, a pequena dimensão das empresas sedeadas no concelho do Sabugal, sendo que esta tipologia de empresas absorve a grande maioria dos trabalhadores por conta de outrem.

Pela relevância que assume no concelho, importa ressaltar a grande representatividade que o setor social tem enquanto empregador, nomeadamente no que se refere às Instituições Particulares de Solidariedade Social (IPSS).

Quadro 16 - Número de funcionários de Instituições Particulares de Solidariedade Social

Relação com a entidade	Número de Funcionários
Contrato de trabalho	541
Prestação de Serviços	18
Programas Ocupacionais	6
Total	**565**

Fonte: Instituições Particulares de Solidariedade Social, 2012

Segundo informação disponibilizada pelas instituições de apoio ao idoso, à infância e juventude e a pessoas portadora de deficiência existentes no concelho do Sabugal, regista-se um total de 565 trabalhadores na área social. Interessa salientar a importância deste setor ao nível da empregabilidade, nomeadamente em freguesias de pequena dimensão em que a instituição local se revela como a única, ou das únicas, entidades empregadoras.

7.3.3. População desempregada

Em termos de desemprego, e segundo informação disponibilizada pelo Instituto de Emprego e Formação Profissional, em maio de 2012 encontravam-se desempregadas no concelho do Sabugal 362 pessoas em idade ativa, das quais 178 homens e 184 mulheres, isto é, 5,7% da totalidade da população em idade ativa. Estabelecendo uma comparação com o ano de 2001 verificamos que, em termos de percentagem, houve uma ligeira descida em relação à população desempregada (6% em 2001 e 5,7% em 2012). Esta situação pode justificar-se não tanto pela perspetiva do aumento de postos de trabalho, mas mais pela saída de população em idade ativa, à procura de melhores oportunidades de trabalho.

Procedendo a uma breve caraterização da população desempregada em 2012, importa referir que 66,6% se encontravam numa situação de procura de emprego há menos de 1 ano, sendo que 33,4% podiam ser considerados desempregados de longa duração. Relativamente à situação face à procura de emprego, salienta-se o facto de que 24,3% dos desempregados estavam à procura do primeiro emprego.

Quadro 17 - População desempregada no concelho do Sabugal, segundo o grupo etário

Dezembro de 2004			**Maio de 2012**		
Grupo Etário	**Número de desempregados**	**%**	**Grupo Etário**	**Número de desempregados**	**%**
< 25 anos	45	16,2	< 25 anos	73	20,2
25 – 34 anos	80	28,9	25 – 34 anos	93	25,7
35 – 54 anos	127	45,8	35 – 54 anos	147	40,6
55 e + anos	25	9,1	55 e + anos	49	13,5
Total	**277**	**100**	**Total**	**362**	**100**

Fonte: Centro de Emprego e Formação Profissional, Estatísticas, 2012

No que respeita ao grupo etário dos desempregados, tendo em conta os períodos apresentados, salienta-se apenas o aumento do número de desempregados com idade inferior a 25 anos e superior a 55 anos.

Quadro 18 - População desempregada no concelho do Sabugal, segundo o nível de escolaridade

Dezembro de 2004			**Maio de 2012**		
Nível de escolaridade	**Número de desempregados**	**%**	**Nível de escolaridade**	**Número de desempregados**	**%**
<1º Ciclo	24	8,7	<1º Ciclo	48	13,3
1º Ciclo	95	34,3	1º Ciclo	87	24
2º Ciclo	57	20,6	2º Ciclo	44	12,1
3º Ciclo	42	15,2	3º Ciclo	77	21,3
Secundário	33	11,9	Secundário	68	18,8
Superior	26	9,3	Superior	38	10,5
Total	**277**	**100**	**Total**	**362**	**100**

Fonte: Centro de Emprego e Formação Profissional, Estatísticas, 2012

Relativamente ao nível de escolaridade, importa salientar o aumento do número de desempregados nos níveis de escolaridade mais elevados, nomeadamente do 3º Ciclo, Secundário e Ensino Superior. Do total de pessoas em situação de desemprego, apenas 20, ou seja 5,5%, se encontravam inscritos no Instituto de Emprego de Formação Profissional (dos quais 12 homens e 8 mulheres) em maio de 2012.

Quadro 19 - Indicadores socioeconómicos do concelho do Sabugal

Indicadores	**Valor**	**Unidade**	**Ano**
Empresas sedeadas em 2002	1 328	N.º	2002
Empresas sedeadas em 2009	936	N.º	2009
Variação do n.º de empresas (2002-2009)	- 29,5	%	2009
Empresas da indústria transformadora em 2002	109	N.º	2002

Fonte: INE: Censos 2001; Anuário Estatístico da Região Centro, 2003 3 2010; Instituto de Emprego e Formação Profissionais; Instituições Particulares de Solidariedade Social

Quadro 19 - Indicadores socioeconómicos do concelho do Sabugal (Cont.I)

Indicadores	Valor	Unidade	Ano
Variação do número de indústrias transformadoras (2002-2009)	-26,5	%	2009
Trabalhadores por conta de outrem no Setor Primário	2	%	2009
Trabalhadores por conta de outrem no Setor Secundário	31	%	2009
Trabalhadores por conta de outrem no Setor Terciário	67	%	2009
Ganho médio mensal dos trabalhadores por conta de outrem no Concelho do Sabugal	717,90	€	2009
Ganho médio mensal dos trabalhadores do sexo masculino por conta de outrem, no Concelho do Sabugal	781,60	€	2009
Ganho médio mensal dos trabalhadores por conta de outrem do sexo feminino, no Concelho do Sabugal	668,00	€	2009
Trabalhadores por conta de outrem em empresas com menos de 20 trabalhadores	60,4	%	2009
População desempregada em 2012	5,7	%	2012
População desempregada em 2001	6	%	2001
População desempregada há menos de 1 ano	66,6	%	2012
População desempregada à procura do 1º emprego	24,3	%	2012
População desempregada com menos de 25 anos	20,2	%	2012
População desempregada, inscrita no IEFP	5,5	%	2012
População empregado, inserida no Setor Social	565	N.º	2012

Fonte: INE: Censos 2001; Anuário Estatístico da Região Centro, 2003 3 2010; Instituto de Emprego e Formação Profissionais; Instituições Particulares de Solidariedade Social

7.4. Formação e níveis de instrução

O acesso à educação e à informação é essencial na definição do estatuto social. Os indivíduos ou grupos que tiverem um percurso educacional limitado estão, decerto, mais vulneráveis a situações de exclusão social e ao desemprego. No entanto, não é demais relembrar que a educação é um direito fundamental de todos os indivíduos.

O nível de instrução é um indicador primordial na caraterização depressiva do concelho do Sabugal. A taxa de analfabetismo mantinha-se, em 2011, em valores superiores ao dobro da média nacional. Porém, nas últimas décadas o país conheceu várias transformações no domínio

da educação e da formação, tendo-se confirmado uma melhoria significativa do nível de escolaridade da população. Esta melhoria verificou-se, por um lado, na redução verificada nos níveis de analfabetismo, e por outro, na diminuição da proporção de indivíduos com qualificações baixas.

Quadro 20- População residente no concelho do Sabugal, segundo o nível de instrução mais elevado completo em 2001 e 2011

Níveis de Ensino	2001		2011	
	Número	%	Número	%
Sem nível de ensino	6 245	41,9 %	3 460	27,6 %
1º Ciclo	4 578	30,8 %	4 569	36,4 %
2º Ciclo	1 441	9,7 %	1 073	8,6 %
3º Ciclo	1 358	9,1 %	1 586	12,6 %
Ensino Secundário	512	3,5 %	1 053	8,4 %
Pós-Secundário	437	2,9 %	113	0,9 %
Ensino Superior	300	2,1 %	690	5,5 %
Total	14 871	100 %	12 544	100 %

Fonte: INE, Censos 2001, 2011

De um modo geral, o concelho do Sabugal apresenta baixos níveis de escolaridade, sendo que a maioria dos habitantes (64%) possui no máximo o 1º Ciclo do Ensino Básico. Todavia, salientamos a significativa diminuição do número de pessoas sem qualquer nível de ensino. Por outro lado, nos últimos dez anos assistimos ao aumento da população com níveis de ensino mais elevados, nomeadamente o Ensino Secundário e o Ensino Superior.

Quadro 21- População residente segundo o nível de instrução mais elevado e sexo, em 2011

Nível de Ensino	Total	Homens	Mulheres
Nenhum	3 460	1 255	2 205
1º Ciclo	4 569	2 357	2 212
2º Ciclo	1 073	639	434
3º Ciclo	1 586	832	754
Ensino Secundário	1 053	503	550

Fonte: INE, Censos 1991

Quadro 21- População residente segundo o nível de instrução mais elevado e sexo, em 2011 (Cont. I)

Nível de Ensino	Total	Homens	Mulheres
Pós-Secundário	113	58	55
Superior	690	240	450
Total	12 544	5 884	6 660

Fonte: INE, Censos 1991

Analisando o nível de ensino da população do concelho do Sabugal, segundo o sexo, verificamos que do total de pessoas que não possuem qualquer habilitação a este nível, o grupo das mulheres representa 63,7%. Esta situação espelha claramente o facto de que nas gerações mais idosas as mulheres têm níveis de escolaridade bastante baixos, quando comparados com os homens. No entanto, a realidade tem vindo a sofrer alterações ao longo dos anos, o que facilmente se pode comprovar com o peso que o grupo das mulheres tem (65,2%) no total de pessoas com formação superior.

Nas últimas décadas, o país conheceu profundas transformações no domínio da educação e da formação. Se, numa fase anterior, se verificava um esforço no sentido de alcançar um efetivo no cumprimento da escolaridade básica obrigatória, na década de noventa registou-se uma forte extensão da escolarização para níveis a montante (ensino pré-escolar) e a jusante (ensino secundário e superior) dessa escolaridade básica. Atualmente, a escolarização da população jovem generalizou-se e a tendência é de prosseguimento dos estudos até cada vez mais tarde.

No ano letivo de 2011/2012, encontravam-se em atividade, no concelho do Sabugal, as seguintes estruturas educativas (públicas e privadas):

- Agrupamento de Escolas do Sabugal, atualmente composto por 6 jardins-de-infância, 8 Escolas do 1º Ciclo, 1 Escola do 2º e 3º Ciclos e 1 Escola Secundária;
- Externato do Soito, que ministra o 2º o e 3º Ciclos;
- Casa do Cristo Rei da Ruvina, constituída por uma creche e um jardim-de-infância;
- Colégio Dinis da Fonseca da Cerdeira, que ministra o 2º e o 3º Ciclos;
- Santa Casa da Misericórdia do Sabugal (Instituição Particular de Solidariedade Social), constituída por uma creche e um jardim-de-infância;

- Santa Casa da Misericórdia do Soito (Instituição Particular de Solidariedade Social), constituída por uma creche;
- Centro de Assistência Social da Cerdeira, constituída por uma creche e um jardim-de-infância.

Quadro 22- Número de estabelecimentos de ensino existentes no concelho do Sabugal por nível de ensino, no ano letivo 2011/2011

Níveis de Ensino	N.º de Estabelecimentos de Ensino
Creche	4
Jardim-de-infância	9
1º Ciclo	8
2º Ciclo	3
3º Ciclo	3
Secundário	1

Fonte: Agrupamento de Escolas, 2012

Não podemos deixar de atentar, porém, no acentuado encerramento de escolas a que o concelho do Sabugal tem assistido nos últimos anos, provocada pela diminuição do número de alunos nos vários níveis de ensino.

Capítulo 8 - Dinâmicas Culturais Locais

8.1. Do natural ao construído: a riqueza cultural do concelho

Descrever o património cultural de uma região, seja ele material ou imaterial, resulta sempre numa tarefa difícil de realizar pela iniquidade a que está sujeito a seleção dos dados. Perante o exposto, acautelamos de antemão a necessidade de restringir este empreendimento a algumas das caraterísticas mais marcantes e mais distintivas de um concelho que, pela sua extensão, obrigaria a um trabalho ímprobo de recenseamento, caso fosse necessário realizar um levantamento exaustivo.

8.1.1. Património natural

O Sabugal desenvolve-se num espaço de grande ruralidade, onde a interpenetração da paisagem rural na paisagem mais humanizada apresenta grande indefinição de contornos. Localiza-se num relevo trabalhado pela erosão. A ocidente, os vales são muito encaixados e as encostas muito declivosas, constituindo enfiamentos visuais de grande beleza. O relevo é contudo mais suave no vale do Côa, onde os pontos altos adquirem importância acrescida como miradouros ou simples pontos de referência territorial.

Existem ainda no concelho zonas com caraterísticas de montanha, como por exemplo a Serra da Malcata, de onde nasce o Rio Côa, e que no seu percurso proporciona praias fluviais e açudes, permitindo a prática da pesca desportiva ou de lazer. A Serra da Malcata está englobada na área protegida da Reserva Natural da Serra da Malcata, sendo parte integrante da Rede Natura 2000. Estende-se pelos concelhos do Sabugal e de Penamacor e funciona como uma espécie de fronteira e ao mesmo tempo de ponto de união entre a Beira Alta e a Beira Baixa. A Reserva engloba parte das freguesias de Fóios, Malcata, Quadrazais, Sabugal e Vale de Espinho. Em toda a sua extensão abrange uma área total de 21.000 hectares. O rio Côa serve-lhe de fronteira a norte, sendo a fronteira com Espanha, a leste, que determina os seus limites.

Figura 4 - Serra da Malcata



Fonte: http://socpvs.org/formacao_archive.php

A natureza agreste da Serra da Malcata e o despovoamento devolveram-lhe parte da vitalidade prejudicada pela intervenção do homem que, não raras vezes, negligenciou este ecossistema. Hoje em dia, a Reserva Natural da Serra da Malcata constitui uma importante riqueza para a região, pois permite aliar a preservação da natureza com o desenvolvimento turístico. Concomitantemente com o rio Côa e as barragens adjacentes, torna-se um conjunto interessante para os amadores da natureza e dos desportos que dela usufruem.

A Serra da Malcata possui um valor patrimonial que o seu próprio estatuto atesta. Para além do interesse paisagístico das suas montanhas, apresenta uma grande importância faunística com destaque para o lince ibérico – símbolo de luta pela preservação desta área –, o coelho, a lebre, o lobo, a lontra, a toupeira-d'água, a perdiz, a águia-cobreira, o grifo, o açor e o peneireiro. A vegetação da Malcata, bastante densa, inclui ainda espécies como o carvalho, o freixo e o amieiro, tendo sido declarada internacionalmente como Reserva Biogenética no âmbito do Conselho da Europa, bem como Sítio de Interesse Ornitológico ao abrigo da Diretiva 409/79. Toda a sua riqueza vegetal permite a produção de mel de grande qualidade. Outro aspeto relacionado com a flora e o relevo da Malcata é a criação de caprinos, dos quais se obtém o leite para a produção do famoso queijo de cabra da Serra da Malcata. O rio também é farto de peixe, nomeadamente as afamadas trutas e as bogas.

Como verdadeira espinha dorsal do concelho do sabugal está o rio Côa. Este rio serviu de fronteira a Portugal até ao Tratado de Alcanizes e, segundo alguns estudiosos, quiçá essa fronteira natural faça com que "existam algumas diferenças de caráter entre as populações do concelho mais próximas da atual fronteira e as mais afastadas da mesma" (Pissarra; Gómez,

2003: 18). Isto pode explicar a terminologia das Terras de Ribacôa. O rio nasce na freguesia de Fóios, mais precisamente na Serra das Mesas, já próximo da fronteira com Espanha, e é um dos poucos rios que correm de sul para norte. Nasce pequeno mas o seu caudal vai engrossando até desaguar no rio Douro, perto da cidade de Vila Nova de Foz Côa, alimentado até lá por muitos rios, regatos e ribeiros. O Côa é referência para a designação de muitas localidades do concelho (Rapoula do Côa, Seixo do Côa, Cerdeira do Côa…). Passa ainda por outras localidades no limite do concelho: Vale de Espinho, Vale Longo e Badamalos.

Figura 5 - Rio Côa



Fonte: http://www.origens.pt/explorar/doc.php?id=6954

Desde a antiguidade que o Vale do Côa serviu de refúgio a populações, de que as Gravuras Rupestres, já perto da Foz, Património Mundial da Humanidade, são o exemplo mais significativo desse povoamento. As suas águas serviram para irrigar lameiros e campos de cultivo, fazendo com que as suas margens fossem autênticos viveiros das economias locais por onde passa. Nos últimos anos, foram aparecendo as praias fluviais, entre as quais a do Sabugal.

8.1.2. Património histórico

A região do vale superior do rio Côa concedeu ótimas condições à ocupação humana no território ao longo dos tempos. São conhecidos diversos testemunhos arqueológicos que o atestam. No Museu Municipal do Sabugal encontram-se expostas as melhores evidências da permanência dessas comunidades humanas que, entre a pré-história e a formação da nacionalidade, exploraram e defenderam o Alto Côa. Estão cartografados indícios de ocupação pré-histórica, a partir do Neolítico, mas é aos períodos do Calcolítico e da Idade do Bronze que é atribuído maior número de povoados e de achados arqueológicos avulsos. As comunidades

lusitanas da Idade do Ferro também deixaram diversos vestígios materiais e restos dos seus castros amuralhados no topo elevado de alguns relevos.

A presença romana é confirmada por múltiplos sítios espalhados pelo território, mas é sobretudo a grande quantidade de epígrafes conhecidas (inscrições em baixo relevo talhadas na pedra), expostas no museu, que demonstra a potencialidade da romanização da região e a aculturação das populações indígenas locais. Também ficaram alguns vestígios de calçadas, pontes e miliários que assinalam a passagem das vias mais importantes pelo Alto Côa.

Já no período da reconquista cristã e na época da formação da nacionalidade, a estruturação deste território cedo se fez por intermédio da criação de unidades administrativas concelhias sediadas em Alfaiates, Sabugal, Sortelha, Vila do Touro e Vilar Maior. Nestas localidades congregaram-se os poderes políticos, judiciais, militares e económicos, ostentados em diversos imóveis, como é facilmente observável. Em torno destas localidades, criou-se uma malha de vias, assinaladas por pontes e alminhas[43], com os pequenos núcleos populacionais e casais espalhados pelos seus percursos onde também se reconhecem algumas sepulturas antropomórficas (escavadas na rocha).

8.1.3. Património arquitetónico

Seria demasiado moroso e despropositado, no âmbito deste estudo, o levantamento detalhado de todo o património arquitetónico do concelho do Sabugal, pois cada uma das 40 freguesias possui a sua história, o seu património e as suas tradições próprias. Iremos, por conseguinte, destacar apenas algumas das heranças edificadas do concelho, sem qualquer tipo de desconsideração pelas restantes. Deste modo, insistiremos particularmente sobre o património da cidade do Sabugal, por ser a sede do concelho e, consequentemente, por ser bastante ilustrativo de uma realidade patrimonial e histórica mais ampla. Mais à frente, em jeito de conclusão, apresentaremos um quadro-resumo com o essencial do património cultural, edificado e natural do concelho.

[43] As alminhas – em certos locais denominadas de "cruzeiros" – são manifestações da fé popular que se encontram ao longo dos caminhos ou mesmo em pontos isolados. Materializam-se num nicho encimado por uma cruz, a qual pode assumir a forma de um elemento sobreposto ao corpo ou apenas estar traçada em relevo na parte superior do bloco. Nesse nicho é colocada uma representação das almas do purgatório com um santo padroeiro ou Nossa Senhora. No caso concreto do concelho do Sabugal, a alminha mais comum é constituída por uma única peça em pedra (granito), com o nicho e a cruz em relevo, embora se encontrem umas tantas com a cruz em destaque na sua parte superior. Em muitas delas existe uma decoração ou legenda adicional: pode ser uma data, a representação de utensílios de trabalho, algum breve texto ou iniciais. (Torres, 2011)

Representado por cinco concelhos medievais, o concelho do Sabugal é um símbolo da importância estratégico-militar dos tempos da formação da nacionalidade. Os seus cinco castelos – sobre os quais voltaremos mais à frente – são os principais legados de seis séculos de instabilidade: um castelo pré-românico (séc. XI) em Vilar Maior, um castelo românico (sécs. XII-XIII) em Sortelha, uma fortificação em Vila do Touro (principiada no séc. XIII e nunca concluída), um exemplar paradigmático da arquitetura militar gótica (sécs. XIV-XV) no Sabugal e uma modelar estrutura da arquitetura da transição (sécs. XV-XVI), mandada executar por D. Manuel, em Alfaiates.

A Praça da Câmara é local de vários edifícios interessantes, como o *Domus Municipalis*, onde funciona agora a Câmara Municipal e outros serviços camarários. Em tempos, o conjunto albergava a Câmara, o Tribunal e a Cadeia. A fachada apresenta alguns elementos góticos e manuelinos que datam das intervenções de D. Manuel I.

Figura 6 - Praça da Câmara



Fonte: http://gloriaishizaka.blogspot.pt/2011/05/portugal-sabugal.html

Regista-se ainda, na arquitetura civil, a Fonte Velha, situada na Praça da República e cuja construção data dos finais do século XVII. Apresenta uma forma circular e no centro ergue-se uma composição clássica rematada por uma esfera e um obelisco.

Figura 7 - Fonte Velha



Fonte: http://gloriaishizaka.blogspot.pt/2011/05/portugal-sabugal.html

Edificado em 1904, o chafariz recorda a fonte de mergulho da época de D. Dinis. A fonte possui uma superfície parietal estriada lateralmente e encimada por friso decorado com métopas. O coroamento integra escudo e coroa real, sendo rematado com jarrão. Tem três bicas inscritas em círculos e enquadradas por friso descrevendo arcos coropiais.

Na arquitetura sacra salientam-se a Igreja da Misericórdia e a Igreja Matriz. A Igreja da Misericórdia, de estilo românico, data da época medieval (século XIII-XIV) e encontra-se classificada como Imóvel de Interesse Público desde 1977, principalmente porque integra duas pedras gravadas. Sofreu consideráveis alterações no século XVII, encontrando-se a data de 1687 inscrita no janelão da fachada principal, agora entaipado. Parece ter pertencido à Ordem de Malta. A igreja foi dedicada a S. Miguel e passou, no século XVI, para a Irmandade da Misericórdia do Sabugal, razão do atual nome.

Quanto à Igreja Matriz do Sabugal, de devoção a S. João, data do século XVIII e tem influências barrocas. No seu interior podem ser observados alguns ex-votos (pálio e paramentos indianos bordados a ouro) oferecidos por um residente em virtude de ter sobrevivido a um naufrágio na Índia.

Figura 8 - Igreja de S. João



Fonte: http://gloriaishizaka.blogspot.pt/2011/05/portugal-sabugal.html

A arquitetura erudita materializa-se nas antigas casas de Câmara, Tribunais e Cadeias, assim como em casas solarengas dos séculos XVII e XVIII - como por exemplo a Casa dos Brito - que se destacam da arquitetura civil. É possível ainda descobrir casas abastadas e edifícios comprometidos com a arquitetura popular que se diferenciam pelas cantarias mais elaboradas, onde sobressaem as janelas manuelinas.

Figura 9 - Casa dos Brito



Fonte: http://gloriaishizaka.blogspot.pt/2011/05/portugal-sabugal.html

Mas é, sem dúvida, na arquitetura popular que se encontra o maior legado arquitetónico do concelho, uma simbiose entre o granito e o xisto de paredes e balcões, a madeira de portas e janelas e a telha de barro de coberturas e alpendres.

8.1.4. Património etnográfico

A tradição é, sem dúvida, um património digno de registo e a preservar, ainda mais quando se sabe a importância que reveste a religião num concelho como o Sabugal. O clima, a agricultura e a pastorícia constituem, por outro lado, um dos principais fatores que intervêm na caraterização artesanal, cultural e gastronómica do concelho do Sabugal. O pastoreio e o fabrico artesanal do queijo de cabra e do queijo fresco são, por exemplo, atividades que se mantiveram até aos nossos dias.

No âmbito social, a emigração representa um dos fenómenos demográficos mais caraterísticos das gentes da Raia do Sabugal que, na época de regresso dos familiares emigrados, se manifesta como momentos de reencontro e alegria. As festas e romarias, religiosas ou populares, assim como as feiras e os mercados, assumem um encontro imediato com as tradições, marcando momentos especiais no calendário popular. Com as inevitáveis alterações e evoluções ditadas pelo tempo, continuam a ser os grandes motivos de encontro entre aqueles que partiram e os que ficaram, tendo nos meses de verão a sua maior expressão. No domínio das tradições, é possível ainda assistir às tradicionais Janeiras e, ao longo do ano, às várias manifestações do calendário religioso, com destaque para a Quaresma e o Natal, com a queima do tradicional madeiro na quadra natalícia. Igualmente relevantes são as festas dos santos populares, com as tradicionais fogueiras de que as festas de S. João no Sabugal são a máxima expressão. Independentemente do santo que se venera, não há localidade que não tenha a sua festa anual. Também as romarias, com raízes longínquas, são uma manifestação da cultura popular. Entre as mais importantes estão a de Nossa Senhora dos Prazeres, na freguesia de Aldeia Velha, na segunda-feira a seguir à Páscoa, e da Senhora da Granja, na freguesia do Soito, na segunda-feira de Pascoela. Mas há outras: as romarias da Senhora da Graça, no Sabugal, a festa da Carqueja, em Malcata, a romaria da Senhora do Monte, na Cerdeira, e a romaria da Senhora da Póvoa, em Alfaiates, entre outras. Para além do culto religioso, o raiano vê também nas festividades a ocasião para dar largas à diversão. Daí que as festas em honra da Senhora ou dos santos tenham tanto ou mais de profano que de religioso. Para o homem raiano, uma peregrinação assume a forma de romaria, onde à devoção se junta a distração. Talvez por esta razão o maior etnógrafo de Riba-Côa Joaquim Manuel Correia tenha escrito, há cem anos atrás, acerca do caráter das suas gentes: "Povo religioso, sem grandes fanatismos, é, como os vizinhos espanhóis, alegre, divertido, sentimental e apaixonado pela música, poesia e pelos touros" (Correia, 1946: 58).

E precisamente no que aos touros diz respeito, deixemos uma imprescindível referência às famosas e únicas Capeias Arraianas – sobre as quais voltaremos detalhadamente mais à frente –, caraterizadas por uma peculiar forma de tourear, com auxílio do forcão, onde se demonstra a arte e a bravura deste povo. Como parte integrante desta tradição está o encerro; trata-se da condução dos touros através de caminhos rurais, com o auxílio de cavaleiros experientes, que correndo à frente dos animais ou atrás destes, os conduzem até ao local onde se realizará a Capeia.

Porque as festas populares são momentos de convívio, de partilha e de congregação de pessoas à volta da mesa, não podemos deixar de aludir à gastronomia do concelho, da qual se destacam iguarias como o javali, a perdiz, o coelho bravo, o arroz de lebre, o típico cabrito, o borrego assado na brasa, a canja de cornos ou as trutas de escabeche. Podem ainda apreciar-se os enchidos, o bucho, o presunto raiano, o caldo escoado e o de "gravanço" (grão-de-bico), o caldo de vagens secas, a tapioca, o arroz doce, o bolo pardo, o bolo dos santos, os coscoreis ou ainda, como fruto de grande referência, as castanhas.

Não sendo o concelho muito rico em artesanato, é contudo notável o número de artesãos que se dedicam às tradições do antanho e à fabricação dos mais variados artefactos. Marca de uma identidade local, o artesanato local não é mais que o saber engenhoso de transformar o que a natureza disponibiliza; exemplo disso é a atividade do bracejo, na freguesia de Sortelha. De entre as quarenta freguesias que compõem o concelho do Sabugal, podemos encontrar, em algumas, artesanato local laboriosamente trabalhado, como veremos a seguir num quadro-resumo. Embora o artesanato não esteja muito desenvolvido em termos comerciais, é possível adquirir algumas peças visitando as feiras e mercados. A feira grande do Sabugal, Feira de S. Pedro, realiza-se em 29 de junho, e na primeira quinta-feira de setembro tem lugar a Feira das Melancias, antigamente apelidada Feira Nova.

Com o objetivo de garantir a expressão e a preservação do património etnográfico do concelho, encontramos as associações culturais e os museus, como por exemplo o Museu Municipal do Sabugal. De referir também outras organizações, tais como a Sociedade Filarmónica Bendadense (fundada em 1870), o Grupo Etnográfico do Sabugal (fundado em 1989), que realiza um Festival Internacional de Folclore anual, a Associação Etnográfica de Sortelha, ou

ainda o grupo de bombos Ranacataplana, sedeado em Aldeia do Bispo e que envolve várias localidades raianas.

Finalmente, a interioridade das terras do Sabugal pode também apresentar-se como uma oportunidade. Num concelho com tão grande riqueza natural, são de facto muitas as associações que envolvem grupos de caçadores e pescadores, atividades que contribuem fortemente para a animação do concelho. Igualmente importante é a Associação Hípica Amigos do Cavalo, numa região onde o cavalo é fundamental para os tradicionais encerros.

Quadro 23- Festividades, Património, Artesanato e Gastronomia do concelho do Sabugal

Freguesia	Festividades	Património cultural, edificado e natural	Artesanato	Gastronomia local
Águas Belas	Festas de Santo António (Agosto), de São Marcos (Abril), do Sagrado Coração de Jesus (Agosto) e de Nossa Senhora do Carmo (Agosto).	Igreja Matriz; Capelas de S. Marco, de S. Salvador, de S. Sebastião e de Nossa Senhora do Carmo; Fonte Velha; Alminhas.		Cabrito assado, enchidos, queijo, bolo pardo, filhós, esquecido e marroqueiro.
Aldeia da Ponte	Festas de Santo António (Junho) e de Santo Cristo (Maio); Feira mensal.	Ponte românica; Convento dos Padres Marianos; Igreja Matriz; Capela das Almas; Cruzeiro; Praça de touros; Lugar de Santa Bárbara.	Ferraria.	Cabrito assado, enchidos, feijoada, queijo fresco, bolo pardo, filhós, pão-de-ló, esquecido e marroqueiro.
Aldeia da Ribeira	Festas do Santíssimo Sacramento (Agosto), de Nossa Senhora de Fátima (Agosto) e de Santo Antão (Janeiro); Tourada a cavalo.	Igreja Matriz; Torre do Relógio; Capela de S. António; Cruzeiros; Forno do povo; Cova da Moira; Barragem da Ribeirinha.	Ferraria e miniaturas de jugos.	Cabrito e enchidos.
Aldeia do Bispo	Festas de Santo Antão (Janeiro), de São Miguel (Maio) e de Nossa Senhora dos Milagres (Agosto).	Igreja Matriz; Igreja Nova; Campanário; Chafarizes; Sepulturas escavadas na rocha; Moinho do Ti Abel.	Ferraria, latoaria e tecelagem.	Chanfana, bucho, caldo escoado, caldo de vagens secas, tapioca, espumas doces.
Aldeia de Santo António	Festas de Santo António (Agosto, anos ímpares) e de Nossa Senhora do Pilar (Agosto, anos pares).	Igreja Matriz; Capelas de Nossa Senhora do Pilar e da Senhora da Graça; Fontes dos Amiais e da Urgueira; Sepulturas escavadas na rocha; Barroco do Leão.	Bancos de madeira e palha.	Cabrito assado, enchidos e filhós.

Fonte: Elaboração Própria

Quadro 23 - Festividades, Património, Artesanato e Gastronomia do concelho do Sabugal (Cont. I)

Freguesia	Festividades	Património cultural, edificado e natural	Artesanato	Gastronomia local
Aldeia Velha	Festas de São João (Junho) e da Senhora dos Prazeres (depois da Pascoela); Capeia arraina (Agosto); Feira mensal.	Igreja Matriz; Capelas do Santo Cristo, da Senhora da Estrela e da Senhora dos Prazeres; Cruzeiros; Ponte antiga; Reservas de caça; Povoado do *Sabugal Velho*.	Tecelagem e latoaria.	Arroz de lebre e caldo de vagens secas, milharas.
Alfaiates	Festas de São José (Março), de Nossa Senhora da Póvoa (Agosto), do Espírito Santo (Agosto), de Nossa Senhora de Fátima e de Saõ Tiago; Feira mensal.	Igreja Matriz; Igreja de Nossa Senhora da Misericórdia; Pelourinho; Castelo; Convento de Sacaparte; Alminhas; Miradouro dos Torrões.	Cadeireiro.	Enchidos, borrego assado, trigo podre, bolo dos Santos e castanhas.
Badamalos	Festas do menino Jesus (Agosto) e de São Bartolomeu (Agosto); Feira anual (Agosto).	Igreja Matriz; Campanário; Cruzeiros; Chafariz; Sepulturas escavadas na rocha; Margens do rio Côa.	Miniaturas e esculturas em madeira.	Enchidos, borrego e carneiro assado.
Baraçal	Festas de São Sebastião (Agosto), de Nossa Senhora da Saúde (2ª-feira de Páscoa) e de São Domingos (Novembro).	Igreja Matriz; Estela Pré-histórica e outros vestígios arqueológicos; Margens do rio Côa.	Tecelagem e rendas.	Cabrito, borrego assado, feijoada, bolo pardo, bolo saloio, filhós e queijo da serra.
Bendada	Festas de Santo Antão (domingo de Pascoela) e de Nossa Senhora do Castelo (Agosto); Feira mensal.	Igreja Matriz; Capelas da Senhora do Castelo, de S. Sebastião e de S. José; Cruzeiro; Fonte Grande; Fonte do Forno Telheiro; Miradouro da Senhora do Castelo.		Cabrito assado, enchidos, queijo da serra e filhós.
Bismula	Festas de Nossa Senhora do Rosário (Agosto), de São José (Março) e de São Sebastião (Fevereiro); Feira mensal.	Capelas de Santa Bárbara e de Santa Ana; Campanário; Cruzeiros; Pontões; Sepulturas escavadas na rocha.	Bordados, colchas, toalhas.	Enchidos e presunto.

Fonte: Elaboração Própria

Quadro 23 - Festividades, Património, Artesanato e Gastronomia do concelho do Sabugal (Cont. II)

Freguesia	Festividades	Património cultural, edificado e natural	Artesanato	Gastronomia local
Casteleiro	Festa de Santo António (Agosto).	Igreja Matriz; Capelas do Espírito Santo, de S. Francisco e de S. Sebastião; Calçadas medievais; Vestígios castrejos; Quinta da Mimosa; Cruzeiros; Serra da Vila, Serra da Opa e Serra da Presa; Ribeira do Casteleiro.		Peru, sopa seca, sopa de couve, sopa de cavalo cansado, enchidos, queijo, feijão com pão, ensopados, folares, arroz doce, farófias e leite-creme.
Cerdeira do Côa	Festas de Santo Amaro (Janeiro), de Santa Ana (2ª-feira de Pentecostes) e da Senhora do Monte (Agosto).	Igreja Matriz; Capelas da Senhora do Monte, de Santo Amaro, de S. Benedito da Azilheira, da Senhora do Desterro da Redondinha e do Senhor dos Aflitos; Chafariz da Senhora do Monte; Fonte de mergulho; Ponte; Caminhos romanos; Forno público.		Cabrito assado, enchidos e presunto.
Fóios	Festas do Santíssimo Sacramento (Agosto), de São Pedro (Agosto), e de Nossa Senhora de Fátima (Maio); Magusto com a povoação geminada de Eljas; Mercado mensal e feira anual (Agosto).	Igreja Matriz; Chafariz; Campanário; Cruzeiro; Nascente do rio Côa; Serra das Mesas; Praia fluvial; Museu Rural; Pavilhão Cultural.	Forcões e bordados.	Trutas do rio Côa, cabrito na brasa, javali, queijo da serra da Malcata, enchidos e presunto raiano.
Forcalhos	Festas do Santíssimo Sacramento (Agosto) e de Santa Cruz (Maio); Capeia Arraiana (Agosto).	Igreja Matriz; Capelas da Consolação e de S. Brás; Fonte do Largo; Chafarizes.	Alfaiataria.	Caldo escoado.
Lageosa da Raia	Festas de Nossa Senhora das Neves (Agosto), do Espírito Santo (Junho) e Festa do Senhor (Maio); Capeia Arraiana (Agosto).	Igreja Matriz; Capela do Espírito Santo; Alminhas; Chafariz; Moinhos de água; Sepulturas escavadas na rocha.		Enchidos.

Fonte: Elaboração Própria

Quadro 23 - Festividades, Património, Artesanato e Gastronomia do concelho do Sabugal (Cont. III)

Freguesia	Festividades	Património cultural, edificado e natural	Artesanato	Gastronomia local
Lomba	Festas de Nossa Senhora do Bom Sucesso (Agosto), de Santo Antão e de Nossa Senhora de Fátima (Maio).	Ermida de Nossa Senhora do Bom Sucesso; Cruzeiros; Fontes públicas; Moinhos; Sepulturas escavadas na rocha; Cabeço dos Poupos.	Tecelagem, tapeçaria e mantas de farrapos.	Cabrito, borrego assado, enchidos, queijo de vaca, pão leve e bola parda.
Malcata	Festa da Carqueja (Maio), Festas de Nossa Senhora do Rosário, do Sagrado Coração de Jesus, da Senhora dos Caminho e de São Domingos (Agosto).	Igreja Matriz; Capela de S. Domingos; Fontanários; Chafariz; Busto de Camões; Moinhos de água; Torre do relógio; Parque Natural da Serra da Malcata; Açudes dos moinhos do rio Côa.	Utensílios agrícolas em madeira, colheres, garfos e cinzeiros em miniatura.	Cabrito assado, trutas do rio Côa, coelho bravo, javali e arroz doce.
Moita Jardim	Festa do Santíssimo Sacramento (Agosto).	Igreja Matriz; Capelas do Mártir São Sebastião e da Senhora do Bom Parto; Forno comunitário.	Artefactos em madeira, em verga e em bracejo.	Cabrito assado, caça, queijo da serra e aletria.
Nave	Festas de Santo António (Agosto) e do Santo Cristo (Maio); Garraiada arraiana (Agosto).	Igreja Matriz; Capelas de Santo António e de Santo Cristo; Via-sacra.		Enchidos e presunto.
Pena Lobo	Festas do Santo Cristo (Maio) e de Santo António (Agosto).	Igreja Matriz; Capelas de Santo Antão, da Senhora da Boa Morte e de Barcelos; Fonte de mergulho.	Embalsamentos, pintura de garrafas e rendas.	Cabrito assado, enchidos, coelho, javali, feijoada, filhós, arroz doce e aletria.
Pousafoles do Bispo	Festa do Senhor dos Passos (Domingo de Ramos); Feira mensal.	Igreja Matriz; Cabeço das Fráguas.		
Quadrazais	Festas de Santa Eufémia (Setembro), de São Gens (Agosto), do Espírito Santo (Pentecostes), de São Sebastião (Janeiro) e de Nossa Senhora de Fátima (Maio).	Igreja Matriz; Capelas do Espírito Santo e de São Gens; Fontanário; Cruzeiro; Lápide de Nuno de Montemor; Margens do rio Côa; Reserva Natural da Malcata; Praia fluvial; Parque das merendas nas Lameiras do Espírito Santo.		Enchidos, presunto e queijo de cabra.

Fonte: Elaboração Própria

Quadro 23 - Festividades, Património, Artesanato e Gastronomia do concelho do Sabugal (Cont. IV)

Freguesia	Festividades	Património cultural, edificado e natural	Artesanato	Gastronomia local
Quintas de São Bartolomeu	Festas de São Bartolomeu (Agosto), de Nossa Senhora de Fátima (Maio) e de São Sebastião (Agosto).	Igreja Matriz; Capelas de São Miguel e do Calvário; Fontes.		Cabrito, borrego assado, enchidos, filhós e rabanadas.
Rapoula do Côa	Festas de São Sebastião (Agosto), de Santa Maria Madalena (Julho) e da Imaculada Conceição (Dezembro).	Igreja Matriz; Capela de São Domingos; Chafariz; Moinhos de água no Côa; Termas do Cró.	Tecelagem.	Cabrito, borrego assado, enchidos, pão-de-ló, coscoréis e trutas.
Rebolosa	Festa de Nosso Senhor dos Aflitos (Agosto); Tourada arraiana (Agosto); Feira anual de Santa Catarina (Novembro).	Capela de São Sebastião; Cruzeiros; Chafarizes; Moinhos de água; Forno do povo.	Tecelagem, ferraria e alfaiataria.	Enchidos e queijo de vaca.
Rendo	Festas de São Miguel (Junho), da Senhora da Torre (Agosto), de São Sebastião (Janeiro), de Santa Bárbara (Agosto) e do Divino Espírito Santo (Agosto).	Igreja Matriz; Igreja de Santo António; Igreja de São Miguel; Capelas da Senhora da Torre, de Santa Bárbara e do Espírito Santo; Moinhos de água; Fontes; Forno comunitário; Açudes no rio Côa.		Cabrito assado, enchidos, presunto, queijo da serra, filhós, arroz doce e pão leve.
Ruivós	Festas de São Paulo (Janeiro) e da Santíssima Trindade (7 semanas depois da Páscoa); Feira anual de Nossa Senhora da Graça (Agosto).	Igreja Matriz; Capelas de São Paulo, da Senhora da Graça e da Santíssima Trindade; Cruzeiros; Alminhas; Sepulturas escavadas na rocha; Fonte de mergulho; Retábulo em talha dourada na Igreja Matriz (séc. XVII).	Esculturas em madeira, bordados de linho, mantas de farrapos e confeção de travesseiros de farrapos.	Cabrito, borrego assado, enchidos, queijo fresco, coscoréis, caça, doces caseiros e doçaria tradicional.

Fonte: Elaboração Própria

Quadro 23 - Festividades, Património, Artesanato e Gastronomia do concelho do Sabugal (Cont. V)

Freguesia	Festividades	Património cultural, edificado e natural	Artesanato	Gastronomia local
Ruvina	Festas de Nossa Senhora das Preces (Domingo de Pascoela) e de Santo António (Agosto).	Igreja Matriz; Capelas de Nossa Senhora das Preces e de Nossa Senhora dos Aflitos; Monumento em honra de Nossa Senhora de Fátima; Fonte de mergulho; Alminhas; Moinhos de água; Restos da antiga povoação de *Caria Atalaya*; Vista panorâmica do cabeço de Nossa Senhora das Preces; Margens do rio Côa.	Bordados em linho e mantas de farrapos.	Borrego assado, enchidos, caça, arroz de lebre, bucho, ovos pintados, filhós e esquecidos.
Sabugal	Festas de Nossa Senhora da Graça (segunda-feira de Pascoela, Agosto e Setembro), de São João (Junho) e de São Pedro (Junho); Feira anual de São Pedro (Junho); Feira do Artesanato (Segunda-Feira de Pascoela);Feira Franca (Setembro), Feira do Mel e Feira do Queijo (Setembro, cada dois anos, alternadamente com o concelho de Penamacor); Mercado mensal.	Igreja Matriz de São João; Castelo do Sabugal e restos da respetiva muralha; Pelourinho; Fonte Velha; Pedra gravada com a medida de comprimento; Ponte; Casa dos Brito e da Rainha; Museu Municipal do sabugal; Barragem do Sabugal; Praia fluvial.	Linhos, rendas, bordados, artefactos em granito e pintura em tecido e barcos.	Vitela, cabrito, borrego assado, javali, coelho bravo e bucho raiano.
Santo Estêvão	Festa de Santo Estêvão (Agosto); Mercado mensal; Duas feiras anuais (Março e Setembro).	Igreja Matriz; Fontes de mergulho; Nicho; Casa brasonada; Calçada romana; Serra dos Mosteiros.		Cabrito, borrego assado, cozido à portuguesa; feijoada e queijo da serra.
Seixo do Côa	Festas de Nossa Senhora dos Milagres (Agosto), de Santo Ildefonso (Janeiro) e de Santo Amaro (Janeiro).	Igreja matriz; Igrejas de Santo Ildefonso e de Santo Amaro; Capelas de Santa Bárbara, de São Sebastião e do Senhor dos Milagres; Cruzeiros; Ponte de arrabalde.	Tecelagem e mantas de farrapos.	Cordeiro assado, enchidos, presunto, queijo da serra, bolo pardo, filhós e fatias douradas.

Fonte: Elaboração Própria

Quadro 23 - Festividades, Património, Artesanato e Gastronomia do concelho do Sabugal (Cont. VI)

Freguesia	Festividades	Património cultural, edificado e natural	Artesanato	Gastronomia local
Soito	Festas da Senhora da Granja (2º domingo de Páscoa) e de São Cristóvão (Agosto); Feira mensal.	Igreja Matriz; Capelas de Santa Inês, de São Brás e de São João; Pelourinho; Via-sacra; Calvário; Cruzeiro; Fontes de mergulho; Fontanário; Senhora da Granja.	Bordados, rendas, trabalhos artísticos em madeira e em ferro, miniaturas em madeira e esculturas de pedra.	Cabrito, borrego assado, enchidos, caça, coscoréis e tapioca.
Sortelha	Festas de Santo Antão (2ª-feira de Pascoela) e de Santo António (Agosto).	Igreja Matriz; Igreja da Misericórdia; Capelas de São Sebastião, de São Tiago, de Santa Catarina, de São Cornélio e da Senhora do Desterro; Muralhas; Castelo e pelourinho; Cabeça da Velha; Serra da Pena; Pedra Furada.	Bracejo, tapetes de Arraiolos, panos de linho, mantas de farrapos, flautas e esculturas em pedra.	Caldeirada de cabrito, perdiz estufada, enchidos, bacalhau, pita amarela, pão-de-ló e ovos esquecidos.
Vale das Éguas	Festas do Menino de Deus (Agosto) e da Santa Luzia (Dezembro).	Igreja Matriz; Capela do Menino de Deus; Fontanários; Cruzeiros; Moinhos de água.		Enchidos.
Vale de Espinho	Festas de São João (Junho), de Nossa Senhora de Fátima (Maio), do Sagrado Coração de Jesus (Agosto) e do Emigrante (Agosto); Mercado mensal.	Igreja Matriz; Capela de Santo António; Cruzeiro; Campanário; Ponte de pedra sobre o Côa; Fonte grande; Chafariz da Fontainha; Forno do povo; Serra da Malcata.	Tecelagem e miniaturas em madeira.	Bucho de porco.
Valongo	Festas de Nossa Senhora da Conceição (Dezembro) e de São Sebastião (Agosto).	Igreja Matriz; Ponte de Sequeiros; Campanário; Capela de Santo António; Fonte de mergulho; Cruzeiros; Barroco das Perdizes; Lapa de Maria; Margens do rio Côa.		Enchidos.

Fonte: Elaboração Própria

Quadro 23 - Festividades, Património, Artesanato e Gastronomia do concelho do Sabugal (Cont. VII)

Freguesia	Festividades	Património cultural, edificado e natural	Artesanato	Gastronomia local
Vila Boa	Festa do Santíssimo Sacramento (Agosto), de Santo Antão (Janeiro), de São Gregório (Maio) e de Nossa Senhora dos Prazeres (Domingo a seguir à Páscoa).	Igreja Matriz; Cruzeiros; Chafariz; Ermida de Santo Antão; Ermida de São Gregório.		Enchidos, coscoréis e milharada.
Vila do Touro	Festas de São Sebastião (Agosto), da Senhora do Mercado (Setembro) e de Nossa Senhora da Saúde (Fevereiro); Mercado mensal; Feira anual (Setembro).	Igreja Matriz; Capelas da Senhora do Mercado, de São Sebastião, de São Gens e de São Lázaro; Cruzeiro; Moinhos de água; Pelourinho; Ruínas do castelo; Toca das Bruxas. Fonte de Paio Gomes; Fonte das Patas; Chafariz do Carvalho; Chafariz do Churro;		Enchidos, queijo da serra, pão-de-ló e filhós.
Vilar Maior	Festas de Nosso Senhor dos Aflitos (Setembro) e de São Sebastião (Janeiro).	Igreja Matriz; Igreja da Misericórdia; Castelo; Pelourinho; Ponte românica; Fontes de mergulho; Sepulturas escavadas na rocha; Calçadas antigas; Ruínas do Castelo.	Tecelagem e cadeiras em madeira e vime.	Cabrito assado, enchidos, santoros e filhós.

Fonte: Elaboração Própria

8.2. Locais de interesse turístico

Não se pode compreender hoje a atividade turística sem o recurso à utilização sustentável do património histórico-cultural. A exploração dos recursos patrimoniais constitui uma alternativa à oferta do turismo de praia, sobretudo para aqueles que procuram a história, as tradições e o convívio com o quotidiano das populações que visitam, permitindo inverter a forte tendência de concentração da oferta junto ao litoral e distribuindo-a pelas regiões mais interiores, quase sempre menos favorecidas.

Fortemente marcado pela interioridade e pela ruralidade, o concelho do Sabugal tem sabido converter as suas fraquezas em pontos fortes, que asseguram decerto uma mais-valia para a região em termos de turismo. De facto, o concelho apresenta grandes potencialidades no que concerne à qualidade das prestações que oferece aos seus visitantes. As suas paisagens exclusivas garantem a satisfação que quem pretende desfrutar de calma e tranquilidade, sendo muitas as opções que se apresentam para a prática de turismo de natureza ou de turismo rural.

Em relação ao seu património arquitetónico, o concelho do Sabugal também é afortunado. De facto, se todos os municípios da Beira Interior são ricos em monumentos históricos, o concelho do Sabugal apresenta a vantagem de integrar cinco antigas vilas medievais que ostentam ainda os seus castelos altaneiros, as muralhas, os pelourinhos e os demais edifícios de arquitetura religiosa e civil. O património arquitetónico e arqueológico faz parte da memória coletiva de todos os portugueses, sendo os pilares da sua riqueza cultural. Para além da história que estes monumentos recordam, há também a possibilidade de os visitantes experimentarem os sabores, os aromas, os sons, as paisagens e as sensações que lhes despertam outro tipo de memórias, como por exemplo recordações de infância. Daí que o património cultural não deva estar ao abandono e que os sítios histórico-arqueológicos, as marcas de ruralidade, os objetos antigos e as tradições não devam ser votados ao esquecimento.

Mas o concelho não pode ficar-se apenas pela divulgação e animação dos castelos e do Museu Municipal, outro dos seus principais cartões-de-visita, pois possui outras expressões culturais próprias e únicas em Portugal, como por exemplo o fenómeno do contrabando, a festa das Capeias Arraianas e os testemunhos seculares da exploração mineira, para não falar das omnipresentes marcas da ruralidade, da arquitetura tradicional de pedra, da gastronomia ou ainda do artesanato. Efetivamente, são muitos os visitantes que se deslocam até ao concelho em busca de autenticidade ou ainda de sabores genuínos. É, desta forma, na cultura popular que se concentra grande parte do turismo e das visitas ao concelho do Sabugal.

Por fim, o Município do Sabugal tem vindo a apostar fortemente, nestes últimos anos, no turismo de saúde, graças à reestruturação do Parque Termal do Cró, na freguesia da Rapoula do Côa, cujo objetivo a curto prazo é estar na vanguarda do termalismo.

Não sendo nosso propósito apresentar detalhadamente todos os locais de interesse turístico que já foram elencados mais acima, selecionámos apenas alguns que, sem minorar o valor dos demais, nos parecem ser os principais lugares de memória e autênticas referências culturais do concelho. Mais adiante veremos alguns dos elementos culturais imateriais mais ancestrais que compõem a memória coletiva do concelho do sabugal e que ampliam o sentimento de pertença e de partilha, por parte das suas gentes, de um espaço e de uma cultura comum.

8.2.1. Muralhas com História

No concelho do Sabugal, são cinco os castelos que merecem especial atenção e destaque no âmbito da sua caraterização cultural e patrimonial: o castelo do Sabugal, o castelo de Sortelha, o castelo de Alfaiates, o castelo de Vilar Maior e o castelo de Vila do Touro.

- **Castelo do Sabugal**

O castelo do Sabugal, conhecido pelas suas cinco quinas – que originaram o nome de "Castelo das Cinco Quinas" –, é o ex-libris da região de Ribacôa e simboliza a força do povo da região.

À época da Reconquista Cristã da Península Ibérica, as terras do Sabugal terão sido conquistadas, inicialmente, por D. Afonso Henriques (1112-1185), em 1160, para serem perdidas logo a seguir para o reino de Leão. Em 1190, Afonso IX de Leão criou o Concelho do Sabugal, tendo a vila sido fundada por volta de 1224, época em que foi principiado um reduto defensivo. Integrante do território de Ribacôa, conquistado a Leão por D. Dinis (1279-1325), recebeu Carta de Foral daquele soberano português em 1296. Entretanto, a sua posse definitiva para Portugal só foi assegurada pelo Tratado de Alcanizes, em 1297. O soberano, a partir de então, procurou consolidar essas fronteiras, fazendo reedificar o Castelo de Alfaiates, o Castelo de Almeida, o Castelo Bom, o Castelo Melhor, o Castelo Mendo, o Castelo Rodrigo, o Castelo de Pinhel, o Castelo do Sabugal e o Castelo de Vilar Maior. Iniciam-se, nesse contexto, os trabalhos de ampliação e reforma da sua defesa casteleira, desimpedindo-se o espaço intramuros onde se erguiam algumas casas da povoação e reforçando-se as muralhas que ganharam dois grandes torreões, dominados por uma alta Torre de Menagem. As obras, referidas por Rui de Pina (Crónica de D. Dinis), foram concluídas em 1303, sob a direção de Frei Pedro, do Mosteiro de Alcobaça. Atribui-se ainda a este soberano o estabelecimento, nestes domínios, de um couto

de homiziados, privilégio que visava atrair povoadores. Alguns documentos confirmam que este privilégio se encontrava em vigor ainda em fins do século XV.

No reinado de D. Manuel I (1495-1521), o Castelo do Sabugal encontra-se figurado por Duarte de Armas (Livro das Fortalezas, c. 1509), tendo recebido obras de beneficiação, concluídas em 1515, conforme inscrição epigráfica sobre o portão principal. Este soberano concedeu o Foral Novo à vila em 1 de Junho de 1515.

Figura 10 - Castelo do Sabugal



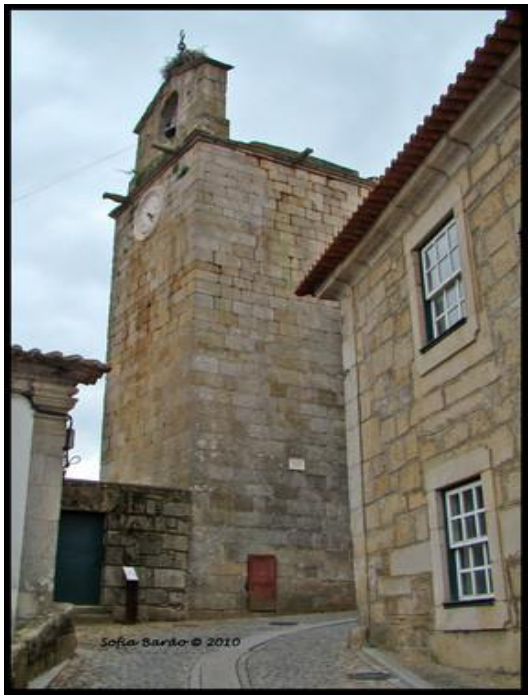
Fonte: http://www.origens.pt/explorar/doc.php?id=6954

O Castelo do Sabugal está classificado como Monumento Nacional desde 1910 e encontra-se em razoável estado de conservação, pese embora necessite de algumas obras de consistência na sua estrutura. A fortaleza é de arquitetura gótica, com planta de traçado ovalo irregular e com cidadela de dupla cintura de muralhas. O perímetro amuralhado contém cinco torres, de planta quadrada, e a torre de menagem, de planta pentagonal. A torre, com quase 30 metros de altura, é obra de D. Dinis. Aliás, é célebre a quadra *"Castelo de Cinco Quinas, Só há um em Portugal, Que fica à beira do Côa, Na vila do Sabugal".*

Descendo do castelo, passa-se pela Torre do Relógio ou Torre Sineira, cuja construção remonta ao século XIII, tendo sido reformulada por D. Manuel I, que confirmou também todos os privilégios de Ribacôa com novo foral datado de 1515, fazendo outras obras de beneficência. Estas e outras intervenções eram a prova da importância estratégica do Sabugal. A torre

encontrava-se integrada na linha de muralhas que circundava a vila e defendia uma das portas, em arco quebrado, que apresenta a pedra de armas e a coroa real de D. Manuel, flanqueadas por esfera armilar. A torre, onde se encontra um relógio, é encimada por um campanário, daí também o nome de Torre Sineira.

Figura 11 - Torre Sineira



Fonte: http://fotos.sapo.pt/sofiabarao/fotos/?uid=HHpOIosQy2AeSUb6JFLR

Foi também D. Manuel que mandou edificar o pelourinho. Classificado como Imóvel de Interesse Público, estava instalado na atual Praça da República, em frente ao antigo tribunal e à Porta da Vila. Todavia, em 1979 foi demolido por motivo de obras para alargamento da praça. Com base nos fragmentos guardados na Câmara Municipal e por iniciativa desta, uma réplica do antigo pelourinho veio substituir o original, graças à arte do escultor Eugénio Macedo.

- **Castelo de Sortelha**

À época da Reconquista Cristã da Península Ibérica, Pena Sortelha, como então era chamada, constituiu-se em defesa da região fronteiriça, disputada entre Portugal e Castela. A partir de 1187, D. Sancho I (1185-1211) tomou medidas para repovoar o lugar e foi o seu neto homónimo, D. Sancho II, que concedeu foral à vila, em 1228, data provável da edificação do

castelo. A cerca da vila seria beneficiada por D. Dinis no século XIII que, a partir da assinatura do Tratado de Alcanizes, fixou as fronteiras para além das terras de Ribacôa. No século seguinte, foi erguida uma nova cerca por iniciativa de D. Fernando. No século XV, sabe-se que o alcaide do castelo era Manuel Sardinha, sucedendo-lhe Pêro Zuzarte.

Em 1510, D. Manuel I (1495-1521) renovou o foral da vila, mencionando que os seus habitantes não estavam obrigados a dar hospedaria aos grandes e pequenos do reino, se essa fosse a vontade do povo de Sortelha. Esse soberano iniciou também uma campanha de obras no castelo, de entre as quais subsiste a emblemática manuelina sobre a porta. Em 1522, Garcia Zuzarte tornou-se alcaide-mor. Nesse século ainda, o nobre D. Luís da Silveira, guarda-mor de D. Manuel I e de D. João III (1521-1557), adquiriu o castelo, tornando-se seu alcaide, conferindo-lhe D. João III o título de Conde de Sortelha.

Figura 12 - Castelo de Sortelha



Fonte: http://azelhice.blogspot.pt/2010/11/os-5-castelos-mediavais-do-concelho-do.html

- **Castelo de Alfaiates**

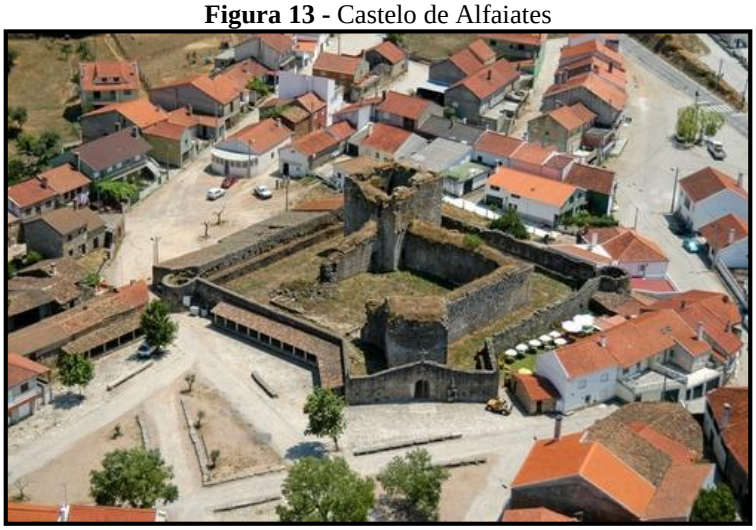
A primeira fortificação do povoado remonta à época da Reconquista Cristã da Península Ibérica, quando a região foi tomada pelas forças do reino de Leão, em finais do século XII ou início do século XIII. A tradição menciona que, neste período, era conhecido como Castillo de la Luna.

Embora não se registe nenhum vestígio material desta estrutura, acredita-se que se erguia na zona elevada ao centro da atual vila, junto à Igreja da Misericórdia, conforme indicado no século XVII pelo seu alcaide, Brás Garcia de Mascarenhas. Seria composta por uma torre defendida por uma cerca em estilo proto- românico, destinada à vigilância e refúgio dos moradores. Componente do território de Ribacôa, disputado a Leão por D. Dinis (1279-1325), a sua posse definitiva para Portugal foi assegurada pelo Tratado de Alcanizes. O soberano, a partir de então, procurou consolidar-lhe as fronteiras, fazendo reedificar o Castelo de Alfaiates, o Castelo de Almeida, o Castelo Bom, o Castelo Melhor, o Castelo Mendo, o Castelo Rodrigo, o Castelo de Pinhel, o Castelo do Sabugal e o Castelo de Vila Maior. Embora a tradição atribua a este soberano a construção do castelo, será mais correto admitir que essa conjuntura terá determinado obras de modernização e reforço na antiga fortificação leonesa, na cerca defensiva ou mesmo na torre de menagem, suposições que carecem de comprovação documental. Documentos da época atestam que em tempo de D. Afonso IV, mais precisamente em 1328, foram celebradas no Castelo de Alfaiates as núpcias da filha deste, a princesa D. Maria de Portugal, a "fermosíssima Maria" segundo Camões, neta de Isabel de Aragão, a Rainha Santa Isabel, com Afonso XI de Castela.

Visando revitalizar esta povoação, D. Manuel I (1495-1521) outorgou-lhe diversos privilégios, entre os quais o direito de couto e homizio. Ao mesmo tempo, reformulou-lhe as defesas, determinando a construção de uma fortaleza (1510). O novo projeto, caraterístico do século XVI, não levou em conta o antigo castelo medieval, edificado em posição dominante no centro da vila, privilegiando, antes, um local aplainado, nos limites da mesma, e prevendo uma fortificação mais moderna, adaptada ao fogo da artilharia da época. As suas obras transcorreram com lentidão, uma vez que, em 1525, Diogo de Arruda ainda lhe vistoriava os trabalhos.

A última fase arquitetónica do monumento data do final do século XVI, quando as suas defesas seriam reforçadas por uma nova cintura de muralhas, integrando baluartes e cortinas verticais. Este amplo projeto jamais foi concluído devido à Crise de Sucessão de 1580, sucedida pela Dinastia Filipina, quando a península conheceu um governo unificado. Na altura da Guerra da Restauração da Independência de Portugal, foi alcaide o cavaleiro e poeta Brás Garcia de Mascarenhas.

Figura 13 - Castelo de Alfaiates



Fonte: http://azelhice.blogspot.pt/2010/11/os-5-castelos-mediavais-do-concelho-do.html

- **Castelo de Vilar Maior**

À época da Reconquista Cristã da Península Ibérica, a posição de Vilar Maior revestiu-se de valor estratégico, na fronteira entre cristãos e muçulmanos. O castelo é pela primeira vez referido na segunda metade do século XI, imediatamente após a campanha das Beiras, promovida por Fernando Magno (1139). De acordo com esta versão, a sua construção (ou reconstrução) inscreve-se no quadro de expansão do reino de Leão. Outros, entretanto, atribuem a sua (re)edificação a Afonso IX de Leão, tendo a cerca da vila sido erguida desde o final do século XIII, conforme inscrição epigráfica datada de 1280, o que atesta a sua importância regional na altura. Como parte integrante do território de Ribacôa, disputado a Leão por D. Dinis (1279-1325), este soberano passou foral à povoação em 17 de novembro de 1296, quando a terá conquistado. A sua posse definitiva para Portugal, entretanto, só foi assegurada pelo Tratado de Alcanizes, a partir de quando o soberano procurou consolidar as fronteiras na região, fazendo reedificar os castelos de Alfaiates, Almeida, Castelo Bom, Castelo Melhor, Castelo Mendo, Castelo Rodrigo, Pinhel, Sabugal e este, de Vilar Maior. Com a paz, a fortificação perdeu importância e começaram a sentir-se dificuldades de povoamento. Visando reverter esse quadro, em meados do século XV a vila recebeu o privilégio de couto de homiziados (1440), com vista a atrair moradores. Pelo mesmo motivo, D. Manuel I (1495-1521) concedeu-lhe o Foral Novo (1510). Nessa época, a povoação e seu castelo encontram-se figurados por Duarte de Armas (Livro das Fortalezas, c. 1509).

Figura 14 - Castelo de Vilar Maior



Fonte: http://azelhice.blogspot.pt/2010/11/os-5-castelos-mediavais-do-concelho-do.html

- **Castelo de Vila do Touro**

À época da Reconquista Cristã da Península Ibérica, a região foi conquistada pela Coroa de Portugal, em finais do século XII. Nessa altura, os seus domínios foram doados pelo Concelho da Guarda aos cavaleiros da Ordem do Templo, a quem se atribui o estabelecimento da povoação, que veio a constituir termo próprio. Lindeiro ao reino de Leão, sob o reinado de D. Afonso II (1211-1223), e com vista a incentivar o seu povoamento e defesa, o Mestre da Ordem, D. Pedro Alvito, concedeu à povoação o seu foral, em 1 de dezembro de 1220. Embora não se possuam informações complementares (acredita-se que seja contemporâneo do Castelo de Castelo Mendo), datará desse período o início da construção da sua defesa: povoação raiana, a sua fortificação era fronteira à iniciada em Caria Talaya, na margem oposta do rio Côa, em território do reino de Leão, atual freguesia de Ruvina, em território português. A defesa casteleira, entretanto, não passou aparentemente da construção de muralhas, uma vez que se sucedeu conflito pela posse de terras na região, entre a Ordem e o Concelho da Guarda, que se opunha à criação do Concelho da Vila do Touro.

Sob o reinado de D. Dinis (1279-1325), com a assinatura do Tratado de Alcanizes, a Vila do Touro perdeu o seu caráter fronteiriço e, consequentemente, a sua importância estratégica. Esse motivo, somado à extinção da Ordem do Templo (1319), levou a que a fortificação jamais fosse concluída, resumindo-se ao circuito de muralhas. O soberano não confirmou o foral à vila e nem concedeu atenção à sua defesa, que mergulhou no esquecimento, embora se tenha mantido sede de Concelho entre o início do século XIII e o início do século XIX. A primitiva Igreja

Matriz, templária, sob a invocação de Nossa Senhora da Assunção, passou para a Ordem de Cristo.

D. Manuel I (1495-1521) concedeu-lhe o Foral Novo (1510), mas a sua fortificação continuou mergulhada no esquecimento. O Concelho de Vila do Touro foi extinto durante as Reformas Liberais em 1836, juntamente com o de Alfaiates.

Figura 15 - Castelo de Vila do Touro



Fonte: http://azelhice.blogspot.pt/2010/11/os-5-castelos-mediavais-do-concelho-do.html

8.2.2. Aldeia histórica de Sortelha

A freguesia de Sortelha estende-se por uma área total de 43,3 km2, localizando-se a cerca de 14 km da sede concelhia e inclui as povoações anexas da Azenha, Caldeirinhas, Dirão da Rua, Quarta-Feira, Vale da Escaleira e Quintas da Ribeira da Nave. Em termos de evolução demográfica, nos Censos de 1981, a população residente era composta por 833 indivíduos, baixando substancialmente, nos Censos de 2011, para 444 habitantes.

Figura 16 - Localização de Sortelha



Fonte: http://www.sortelha.sabugal.pt/

Situada no alto de um monte elevado, a mais de 760 metros de altitude, numa região muito acidentada, Sortelha é uma povoação ornada com penedos e barrocos, onde as casas encostam e assentam. Esta disposição das casas, expostas ao sol, explica o cognome de "lagartixos" dado aos seus habitantes. É uma aldeia em granito, com ruas e vielas tipicamente medievais, fechadas por um círculo de muralhas, vigiado por um sobranceiro castelo do século XIII.

À semelhança de nove outras aldeias da Beira Interior (Almeida, Castelo Novo, Castelo Mendo, Castelo Rodrigo, Idanha-a-Velha, Linhares da Beira, Marialva, Monsanto e Piódão) e duas povoações medievais (Belmonte e Trancoso), Sortelha integra o restrito programa das Aldeias Históricas de Portugal, formulado pelo governo português em 1991. Continua a ser certamente uma das mais belas e antigas povoações portuguesas, cujo traçado pouco se alterou nos últimos 500 anos.

Esta aldeia histórica é uma das mais antigas povoações do país. Desenvolveu-se a partir de uma ocupação que teve início no século XII-XIII, possivelmente a partir de 1181, época em que D. Sancho I promove o repovoamento. D. Sancho II concede-lhe o foral em 1228 e promove a edificação do castelo. Sortelha foi sede de concelho até 1855, ano em passou a fazer parte do concelho do Sabugal.

As principais atividades económicas que caraterizam esta freguesia são a agricultura, a pastorícia, a indústria hoteleira, as termas, a indústria de tapeçaria, a construção civil, o comércio e os serviços (com destaque para a restauração). Destas atividades, a pastorícia remonta a tempos imemoriais, fazendo parte do imaginário desta terra. Esta atividade providenciou durante séculos alguns produtos básicos da gastronomia local, sobretudo a caldeirada de cabrito e o famoso queijo. Outros sabores podem ser apreciados, como por exemplo os enchidos, a pita amarela, o pão-de-ló e os ovos esquecidos. Ao nível do artesanato, realça-se o bracejo, os tapetes de arraiolos, os panos de linho, as mantas de farrapo, as flautas e as esculturas em pedra.

Esta freguesia é muito rica do ponto de vista turístico, quer ao nível do património monumental, quer em termos de natureza, gastronomia e artesanato. Do seu património cultural e edificado destaca-se a Igreja Matriz, a Igreja da Misericórdia, as capelas de S. Sebastião, de S. Tiago, de Santa Catarina, de S. Cornélio e da Senhora do Desterro, assim como as muralhas, o Castelo, o

Pelourinho, as sepulturas escavadas na rocha, as casas senhoriais, as fontes e a calçada medieval. Outros locais de grande interesse são a Cabeça da Velha, a Serra da Pena, a Pedra Furada e as minas de Vale da Arca, Carrasca e Bica. A oferta comercial existente é suficiente para as necessidades básicas da população, tanto ao nível do comércio alimentar, como do não alimentar a retalho, existindo alguns estabelecimentos de restauração (restaurantes e bares). Existem também alguns espaços destinados ao acolhimento de turistas, ao nível do turismo de habitação e em espaço rural, como por exemplo a Casa da Cerca, a Casa do Páteo, a Casa da Lagariça[44], entre outras. Em 1991, o Instituto Nacional de Estatísticas (INE) calculou a taxa de atividade da freguesia em 27,4% e a taxa de desemprego em 2,1%. Atualmente, de acordo com a autarquia, o espectro do desemprego ainda se encontra mais patente, afetando a população em geral.

Figura 17 - Casa tradicional



Fonte: http://www.origens.pt/explorar/doc.php?id=72

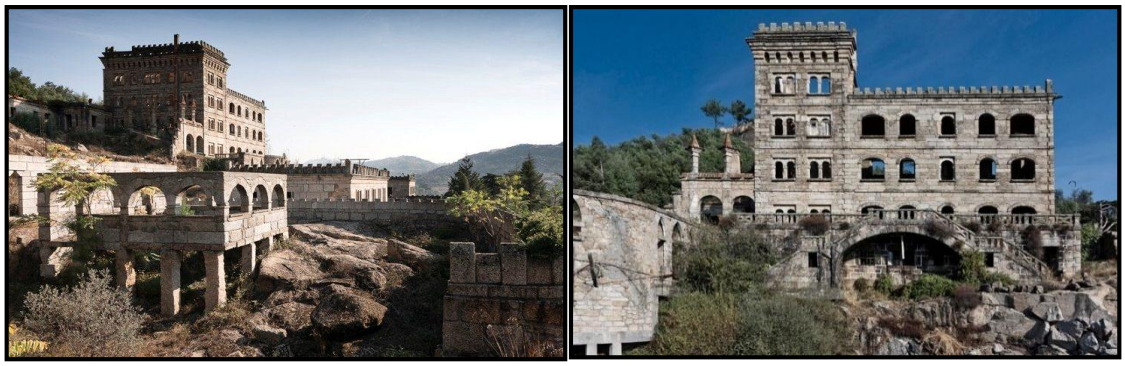
No plano das festividades, sobressaem as festas de Santo Antão (na segunda-feira de Pascoela) e de Santo António (no segundo fim de semana de agosto). As festividades em honra de Santo Antão possuem uma elevada carga simbólica, pois este santo é o patrono dos animais. A ele é pedida bênção para as colheitas e para os animais de criação, o que demonstra a crença e a arreigada religiosidade destas gentes.

Destacamos finalmente, na vertente da saúde, as antigas Termas das Águas Radium, situadas entre a Ribeira da Cale e a Quinta de Santo Amaro (no caminho de Caria para Sortelha, quase

[44] Casa do Século XVIII, situada na Calçada de Santo Antão, denominada como "Casa da Lagariça" por ter existido no seu interior uma lagariça, isto é, um depósito em pedra para esmagar e fermentar as uvas na época das vindimas.

a chegar a Sortelha, na chamada Serra da Pena). Este misterioso e imponente edifício abandonado foi um antigo hotel termal, construído no ano de 1915, com 90 quartos, conhecido pelas suas águas com efeitos terapêuticos que brotam de uma nascente localizada no terreno.

Figura 18 - Hotel das Águas de Radium ou Hotel da Pena



Fonte: http://passadodepedra.blogspot.pt/2010/07/hotel-das-aguas-de-radium-hotel-da-pena.html

Conta uma lenda, ou será a realidade, que D. Rodrigo, um conde espanhol, terá trazido a sua filha, que padecia de doença grave, para tratamento nas termas. Ao que consta, as águas tiveram o devido efeito e a donzela curou-se. Assim, terá o conde mandado erigir o hotel termal como reconhecimento da cura. A história é relativamente recente, já que remonta ao início do séc. XX. No entanto, do conde espanhol e da sua filha, não há relatos escritos. As evidências para as quais existem documentos dizem-nos que só em 1920 é que as águas foram reconhecidas como tendo propriedades radioactivas.

Para este empreendimento turístico existiu, em tempos, um projeto privado que visava a recuperação e ampliação do edifício de granito existente, convertendo-o num hotel de cinco estrelas, na construção de um campo de golfe com 18 buracos e de dois aldeamentos turísticos totalizando 146 "*Villas*". Porém, este projeto nunca se concretizou.

O programa das Aldeias Históricas tem permitido dar uma vida nova a Sortelha, preservando a sua autenticidade. Também alguns particulares, como a Viscondessa de São Sebastião – proprietária da Casa da Cerca, da Casa do Páteo e da Casa da Lagariça – muito têm feito para que a antiga vila olhe com mais confiança para o futuro

8.2.3. Museu Municipal do Sabugal

O Museu do Sabugal foi criado por iniciativa da Câmara Municipal do Sabugal para albergar o espólio arqueológico que vem sendo catalogado e conservado desde a década de 80 e que está, neste momento, sob a tutela da Empresa Municipal Sabugal+.

Figura 19 - Museu Municipal do Sabugal



Fonte: http://www.museusabugal.net/

Partilhando o edifício que o acolhe com o Auditório Municipal, o espaço museológico integra duas áreas de exposição distintas: uma destinada a exposições temporárias e a outra onde se encontra a exposição permanente de arqueologia. O edifício, que data de 1883 e que já albergou o posto da Polícia de Segurança Pública e as antigas finanças, surgiu naturalmente como local privilegiado para implantação do Museu, principalmente pela dignidade das suas fachadas, pela sua localização próxima da Câmara Municipal de Sabugal, da antiga vila amuralhada e do Castelo de Cinco Quinas. Por outro lado, localiza-se junto à entrada principal do Sabugal, ou seja, perto da antiga ponte sobre o Côa. Foi remodelado entre 2001 e 2003, sendo que no decurso das obras foi encontrada, incorporada numa das paredes do edifício, uma ara votiva romana, que agora integra a exposição permanente. A sua envolvente também beneficiou com a remodelação, nomeadamente o jardim que se encontra nas suas traseiras e que se encontrava fechado e descuidado. No largo, em frente, foi erigida uma réplica do antigo pelourinho, destruído nos fins do séc. XIX. As únicas peças que dele restam (capitel, remate e parte do fuste) estão em exposição no Museu, o que permite colocar o visitante entre a réplica e o original.

Na exposição permanente (aberta ao público desde junho de 2006), encontra-se exposta parte significativa do património arqueológico guardado no edifício da Biblioteca Municipal do Sabugal (atual Centro Dr. José Diamantino dos Santos) por quase duas décadas. Este património, espalhado por diversas localidades e outrora na posse de particulares, é proveniente das escavações realizadas nos últimos dez anos no concelho (Sabugal Velho, Museu Lapidário, Castelo do Sabugal, acompanhamento da reabilitação da Aldeia Histórica de Sortelha, entre outras). Através dos objetos, pretende-se dar a conhecer a história da ocupação humana do território que hoje corresponde ao atual concelho do Sabugal, designado por Terras do Alto Côa, e conservar memórias locais. A exposição está disposta ao longo de um percurso que se inicia na pré-história e culmina no séc. XIX.

Desde dezembro de 2003, o Museu acolhe exposições temporárias de cariz artístico, documental e etnográfico, entre outras. Para além de parcerias estabelecidas com várias instituições do concelho (escolas, associações locais e outros organismo públicos), este espaço cultural procura o envolvimento da população através da cedência/empréstimo de peças para as suas exposições temporárias e permanentes. Aquilo que se pretendo, no fundo, é que a população valorize o património concelhio, enquanto consolidante da identidade local, e que se identifique com ele.

8.2.4. Parque Termal do Cró

As Termas do Cró estão situadas entre as freguesias da Rapoula do Côa e do Seixo do Côa, a 15 km do Sabugal. Existem indícios da utilização das águas medicinais que apontam para uma possível presença romana no local, mas a referência mais antiga ao Cró é de 1726, da autoria de Francisco F. Henrique, que já falava dos notáveis efeitos curativos dos banhos. Os primeiros exames das águas terão sido efetuados na Academia Politécnica do Porto, em 1891. Em 1909, Ivens Ferrás tentou implementar o primeiro projeto sério de reestruturação e exploração. Em 1935, construiu-se o balneário, que subsistiu várias décadas, mas que, devido a vários fatores, acabou por ser totalmente vandalizado.

O Município do Sabugal adquiriu o local em 1980 e iniciou uma nova era de reabilitação e dinamização. Em 2000, a Câmara Municipal do Sabugal chamou a si a exploração termal, encomendando um estudo sobre a viabilidade económica, de saúde, turismo e recuperação urbana das Caldas. Os resultados deste estudo foram apresentados em julho de 2002 e previam

a construção de um novo balneário, a recuperação dos edifícios em ruína para alojamentos e apoio ao turismo, a construção de um parque termal com piscinas e campos de jogos, assim como uma zona residencial e comercial.

Em 2001, a Câmara Municipal construiu um balneário provisório onde foi realizado um estudo médico – hidrológico a fim de comprovar o efeito benéfico da água para a saúde. As Caldas começaram a funcionar numa fase experimental, com 500 aquistas, situação que se repetiu no ano seguinte e em 2003. Mais tarde, iniciou-se a construção do tão ambicionado balneário, que está atualmente concluído, resultado de um concurso público de conceção e construção cujo custo é de cerca de 5 milhões de euros. O resultado assume-se em 2011 com a abertura de um moderno Balneário. Atualmente está em fase de conclusão a construção de uma unidade hoteleira adjacente ao balneário.

Figura 20 - Parque Termal do Cró



Fonte: http://www.termasdeportugal.pt/estanciastermais/Termas-do-Cro

Capítulo 9 - Património Cultural Imaterial: Espaço de Fronteira, Memória e Identidade

9.1. Fronteira da memória, memórias da fronteira

Concebido como o património que abrange as expressões culturais e as tradições ancestrais de uma determinada comunidade, o património cultural imaterial inclui os seus saberes, modos de fazer, formas de expressão, festas e danças populares, lendas, músicas, costumes e tradições locais. Transporta consigo memórias coletivas, recordações e relatos de tempos idos que se vão inscrevendo na história graças à sua transmissão de geração em geração. A respeito destas narrativas, Michel Maffesoli afirma que, tal como para o indivíduo, a "recordação de infância" serve de memória popular. As tradições orais surgem como elementos de uma história inconsciente que, apesar de "inconsistente", serve para alimentar o "estar junto". A oralidade manifesta-se através da ressurgência das histórias locais, no folclore regional, nas histórias biográficas, etc. (Maffesoli, 1992: 153).

A valorização das caraterísticas intrínsecas e endógenas de um determinado território, região ou localidade, leia-se o seu património, é uma das condições para incutir nas suas populações um sentimento de orgulho e de pertença a uma comunidade. Com base nessa asserção, destacam-se três elementos do património cultural imaterial caraterísticos do concelho do Sabugal que contribuem para que todos – ou quase todos – os seus habitantes se reconheçam e se identifiquem, de forma mais ou menos consensual, em torno de uma identidade coletiva: o contrabando, a emigração e a Capeia Arraiana. São estas três referências identitárias que, em conjunto ou isoladamente, permitem aos nativos do concelho projetar-se e ser reconhecidos no exterior como pertencentes a uma comunidade específica. A interligação que existe entre estes elementos identitários dá conta não só da partilha de experiências e atividades centrais no passado, como também da persistência de uma memória plural sólida no presente da comunidade. A fronteira surge como o vetor comum a estes elementos identitários e, por extensão, o diálogo intercultural traduz-se num valor transversal e partilhado pelas comunidades transfronteiriças. Se, de alguma maneira, a fronteira pode ser concebida como uma linha divisória que separa Portugal e Espanha, a fronteira bélica de outrora também é vista como uma linha de entrada e de contacto com o outro lado, que deu lugar a "uma zona de permeabilidade de encontros e oportunidades", de "comércio, mais ou menos legal, de povos promíscuos, que fizeram dela a Raia mística, mágica e festiva" (Manso, 2011: 104). A Raia Ibérica (ou *Raya Ibérica* para os espanhóis) é a expressão geográfica que se refere ao espaço regional da fronteira hispano-portuguesa, conhecida também como *Raia de Portugal* e *Raya de España* na linguagem coloquial dos seus habitantes (*raianos* ou *rayanos*). A Raia tem um duplo

sentido, como explica Lorenzo Trigal (2013), já que tanto se refere à linha ou limite fronteiriço, como à zona de ambos os lados da fronteira internacional, associada a aldeias, vilas, cidades, etc. Exprime relações de vizinhanças e possui uma identidade territorial, não obstante as diferenças nacionais e linguísticas. Na atualidade, a Raia afirma-se como um espaço de cooperação transfronteiriço, ainda que mantenha as diferenças, sobretudo culturais. O resultado é "um avanço e uma evolução no entendimento da Raia mais como linha de contacto e de mediação do que como limite e encerramento" (Trigal, 2013: 165).

9.2. **Para lá da fronteira: a aventura do contrabando**

Desde os primórdios da humanidade que se desenvolveram formas de organização social, a princípio muito elementares, mas que se foram tornando cada vez mais complexas. As trocas entre indivíduos da mesma comunidade, que asseguravam de certo modo a sua sobrevivência, foram dando lugar a trocas entre comunidades vizinhas, facilitadas pelo desenvolvimento das rotas comerciais e dos meios de locomoção. Seriam então os primórdios do mercado internacional. Pouco a pouco, à medida que iam crescendo as comunidades, foram criados Estados com fronteiras delimitadas e os governos começaram a definir regras para a transação dos produtos com outras comunidades. As restrições à livre circulação de produtos criaram o contrabando, que mais não era do que a importação ou exportação ilegal de produtos, sendo as zonas fronteiriças as mais propícias ao contrabando de produtos, pela facilidade de deslocação, pelo conhecimento da zona e pela diminuição dos custos do seu transporte. De mesmo modo, também eram as zonas de fronteira as mais beneficiadas com o contrabando. Por detrás da ideia de ilegalidade e de transgressão subjacentes ao contrabando, Lorenzo Trigal analisa o contrabando e toda a sua envolvente como uma forma de vida:

> Prática recorrente, quase sempre em horas noturnas, no espaço binacional de uma fronteira porosa, que, de um lado, contribui como atividade alternativa em certos espaços fronteiriços e em certas épocas, servindo também par o abastecimento e comércio secreto de bens de certa necessidade e daqueles produtos mais raros e cobiçados, e que, por outro lado, perante a necessidade de ter um parceiro do outro lado da fronteira, fomenta a porosidade em ambos os lados e as relações de vizinhança entre pessoas contrabandistas e o seu ambiente social, pois, ainda que na verdade seja uma fraude contra o Estado, o que se articula em torno do contrabando é uma forma de vida. (Trigal, 2013: 156-157)

Destacam-se dois tipos de contrabando: i) O contrabando de subsistência, acidental, que se praticava para satisfazer as necessidades individuais ou familiares de bens inexistentes ou de bens com grandes diferenças de preço. Esta atividade tinha um grande impacto na economia familiar e um impacto reduzido na economia nacional; ii) O contrabando organizado, comercial,

feito com profissionais que se dedicavam a esta atividade, muitas vezes de forma exclusiva, e que importavam ou exportavam produtos cuja diferença de preço justificava o risco. Este contrabando só tinha impacto na economia familiar das populações fronteiriças quando elas participavam na atividade. Contudo, devido às avolumadas quantidades de produtos transacionadas, o seu impacto foi significativo na economia nacional. Assim sendo, o contrabando representou para aqueles que dele viveram um autêntico modo de vida, enquanto para outros significou apenas um complemento aos rendimentos incertos dos trabalhos agrícolas.

No século XX, o contrabando assumiu uma importância decisiva no concelho do Sabugal, em termos económicos e sociais. Com ele, abriram-se as fronteiras do isolamento a que o interior raiano estava votado. Importante enquanto complemento da economia rural, o contrabando também teve um significativo impacto social nas comunidades. A importação e exportação clandestinas foram um expediente importante de que se serviram os habitantes desta região para melhorar as suas condições de vida e ultrapassar as necessidades que se faziam sentir. Viram-se obrigados a procurar, de forma engenhosa, alternativas que permitissem aumentar os escassos rendimentos, como descreve Adérito Tavares, professor de História e escritor natural do concelho do Sabugal:

> As populações da orla raiana faziam do contrabando meio de vida complementar de uma agricultura deficitária. As terras frias e pedregosas da região sabugalense não são férteis e o magro sustento tinha que lhes ser arrancado à custa de suor e frieiras. Por isso, o pequeno agricultor da beira-raia, sem alternativa, fazia da traficância a sua outra profissão. E o mesmo se ia passando mais ou menos ao longo de quase toda a fronteira luso-espanhola, a "raia do subdesenvolvimento". (Tavares, 2007: 57)

Destes tempos idos permanecem a memória e os relatos dos mais idosos que transportam os ouvintes em aventuras, muitas vezes engrandecidas por feitos heróicos e rostos calejados na dureza de noites sem dormir. A ideia de contrabando não tem conotação pejorativa nas regiões de fronteira; pelo contrário, era vista, outrora, como uma forma de sobrevivência, uma atividade honrosa, respeitável e legítima – exceto para alguns que não lucravam com ela (grandes proprietários, comerciantes locais, etc.) – e é, nos dias de hoje, recordada com saudade:

> A sobrevivência exigia muito esforço e até coragem, restando para os mais pobres a emigração, o contrabando ou a fome e a fome seria, no código de honra rural, a pior das ignomínias. Era para "matar a fome" que, de forma natural, as gentes raianas atravessavam a fronteira. "Passar" poderia significar estar fora da lei, mas não significava, necessariamente, estar fora da ética e da moral, tratava-se apenas de "ganhar a vida". (Cabanas, 2007: 94-95)

O contrabando está alicerçado numa ideia dominante de necessidade mútua e de irremediabilidade, sendo que a proximidade com Espanha favorecia essa prática. Aqui, tudo se contrabandeava: pão, café, azeite, minérios, tecidos, gado, tabaco, entre outros produtos. Até meados do século XX, os habitantes da freguesia de Quadrazais dominavam o negócio, mas a partir, mais ou menos, da década de 40/50, a atividade generalizou-se e ficou distribuída um pouco por todas as localidades, sendo que cada uma a desenvolvia consoante as suas capacidades. Houve, inclusive, algumas aldeias da Raia nas quais praticamente todos os residentes se dedicavam ao contrabando, o que originou a asserção popular de que "só o padre não fazia contrabando, e às vezes até ele!".

Nas suas origens, o contrabando fazia-se a pé ou a cavalo. Neste caso, uma grande parte da população beneficiava da atividade, uma vez que o lucro era repartido pelos organizadores e pelos cavaleiros, que podiam ou ser ou não os donos dos cavalos. O dinheiro chegava assim a muitas famílias que viam aumentados os seus rendimentos. Foi este tipo de contrabando que estimulou a economia, permitindo a criação de algumas fortunas pessoais que mais tarde se traduziriam em investimento. Por outro lado, o contrabando trazia "dinheiro fácil", o que não significava que a atividade estivesse isenta de riscos, bem pelo contrário. O contrabandista de Ribacôa transportava carregos e odres às costas, enquanto as mulheres enrolavam fazendas, sedas e rendas à volta do corpo, por baixo da saia e da blusa. Os inimigos tradicionais, os carabineiros e os guardas-fiscais, tinham que ser astutamente iludidos à custa de muitas artimanhas e sacrifícios. Foi assim até à fuga em massa para França e outros destinos, sobretudo a partir dos anos 60.

Com o desenvolvimento dos transportes, a distribuição da riqueza gerada no contrabando começou a diminuir e a concentrar-se nos contrabandistas profissionais. Eram cada vez menos a ganhar mais. O transporte do contrabando deixou de se fazer com os cavalos e passou a fazer-se de carro. Consequentemente, deixaram de ser necessárias tantas pessoas para assegurar o transporte dos produtos transacionados e a riqueza começou a concentrar-se nas mãos de um pequeno número de pessoas. Surgiram assim dois tipos de contrabandistas: os que dependiam quase exclusivamente desta atividade (os *profissionais*) e os que ocasionalmente eram chamados a participar, a troco de determinado salário (os *acidentais*). Apesar de dependentes dos *profissionais* do contrabando, os *acidentais* é que permitiam uma grande distribuição dos rendimentos por muitas famílias. A riqueza gerada pelo contrabando melhorou

substancialmente as condições de vida dos seus praticantes (habitação, consumo, compras de terrenos, etc.) e, de forma indireta, beneficiou a população em geral, através da diversificação e do aumento do consumo.

Ao nível da comunidade, este tipo de riqueza só trazia vantagens quando era investido para benefício da população; mas isso nem sempre aconteceu. Algumas famílias viram a sua riqueza aumentar bastante mas não investiram e, por conseguinte, não favoreceram, diretamente, o desenvolvimento da região. Por isso, o contrabando moderno, que pouco mais fez do que aumentar a riqueza de uns quantos residentes, teve menor impacto no desenvolvimento do que o contrabando inicial. No entanto, alguns investiram em determinadas indústrias que geraram postos de trabalho e que muitas vezes absorveram matéria-prima de outros países para onde escoavam a produção.

Além da riqueza criada, o contrabando quebrou o isolamento, abrindo novos mercados e novas perspetivas. Promoveu também o espírito aventureiro e o arrojo dos habitantes da região, que procuraram de forma temerária novas soluções para superar as dificuldades do seu quotidiano. Talvez esta audácia, que levou muitos ao contrabando, tenha sido o impulso para a grande aventura que foi a emigração.

Com a integração de Portugal na União Europeia, em 1986, muito do contrabando que se fazia desapareceu, passando a ser praticado de forma diferente, com outros produtos e com outro tipo de organização. O fim do contrabando como atividade de subsistência ou de complemento teve consequências irremediáveis na rede de relações que mantinham muito próximos portugueses e espanhóis. A perda desta dimensão económica tornou os raianos mais afastados, ainda que geograficamente próximos, e confinou-os no seu próprio espaço social, local e nacional. Os encontros que dantes eram frequentes tornaram-se mais esparsos, limitando-se às visitas anuais por ocasião das festas das várias aldeias e *pueblos*, especialmente por ocasião das Capeias Arraianas. A abertura das fronteiras conjeturou o previsível fim do contrabando ordinário e teve consequências consideráveis no tradicional padrão de relação social na zona raiana.

Em termos económicos, a extinção do contrabando foi muito prejudicial. As trocas comerciais passaram a fazer-se através dos centros urbanos de maior dimensão, criaram-se outros tipos de sistemas comerciais, com novos segmentos, e deu-se lugar à livre circulação de bens e pessoas.

Por conseguinte, a supressão das fronteiras acentuou gravemente o definhamento económico das regiões raianas. A partir de então, foram as cidades que, embora mais distantes, chamaram a si a relação transfronteiriça. Ao contrário, as regiões de fronteira, de ambos os lados, transformaram-se em espaços vazios, pouco atrativos, distantes e pouco importantes para os centros de decisão.

9.3. A segunda experiência fronteiriça: a emigração

O maior movimento populacional da história de Portugal deu-se entre 1961 e 1974, quando um milhão e meio de portugueses partiram para o estrangeiro à procura de um melhor nível de vida. No que diz respeito ao concelho do Sabugal, em particular, aquilo que melhor carateriza a sua situação demográfica são precisamente as tendências claramente recessivas dos contingentes populacionais, observados essencialmente a partir da década de cinquenta do passado século. A sua situação periférica, entre outros condicionalismos de natureza económica e social, ditou a partida em massa dos naturais da zona, com maior incidência nas décadas de 60 e 70. O apelo da saída para o estrangeiro ou para o litoral contribuiu para perdas populacionais consecutivas, fazendo com que as zonas fronteiriças passassem a viver única e exclusivamente da permanência dos que eram daí naturais. A situação populacional tornou-se então no principal fator de estrangulamento do desenvolvimento da zona raiana (Amante, 2007: 102-103).

O concelho do Sabugal viu assim a sua população drasticamente reduzida, principalmente entre os anos 60 e 70. Se na primeira metade do século XX a sua população não havia parado de crescer – passando de 33.047 habitantes em 1900 para 43.513 habitantes em 1950 –, foi nos anos 50 e 60 que o concelho registou a queda mais acentuada, caindo para pouco mais que 23.000 habitantes no espaço de três décadas. O mesmo é dizer que o concelho perdeu nessa altura quase metade da sua população a favor de uma Europa próspera e atrativa, passando o crescente despovoamento e o consequente envelhecimento da população a ser uma caraterística comum a todas as localidades.

O excerto que segue, publicado no jornal concelhio "Amigo da Verdade" em 1969, mostra o olhar severo e grave com que o articulista – um anónimo que publicou na coluna das Quintas de S. Bartolomeu – analisa a partida massiva dos homens da terra para o estrangeiro e reflete a consequente inquietação dos que assistem à desertificação progressiva das terras raianas:

> *"Continua em grande ritmo a saída de gente para França. Parece que tal êxodo vai tocando as raias do vício. A escassez agrícola destes últimos anos justifica a permanente busca do dinheiro em parte. Todavia o mal não está no legítimo desejo de procurar uma condição económica mais humana, mas sim na finalidade exclusiva que muitos põem ao abandonar a sua terra. Só uma coisa os determina: a miragem do dinheiro francês. Este pensamento desordenado vai, pouco a pouco, na vida de cada dia tomando consequências sérias. Por cá – quem vê o seu povo vê o mundo todo – as famílias começam a perder o conceito de unidade matrimonial, pois é muito fácil passar-se dos factos consumados à ideia. O marido em França, os filhos e a mulher cá pelas terras, parecem formar, embora aparentemente, lares essencialmente diferentes.*
>
> *Sob o ponto de vista educacional, a família deixou de ser praticamente uma escola de formação, já que a quase totalidade dos chefes de família se encontram ausentes. Cá andam os filhos à mercê da impotência maternal – salvo raras excepções de algumas. Na ordem social, tendo os filhos recebido praticamente uma autonomia prematura em ideias, vida, irresponsabilidade, com os bolsos atulhados de dinheiro, sem ninguém que os vigie e oriente os passos vão-se habituando a uma faceta de viver que não é real nem o mais próprio para a juventude. E isto é o princípio de tudo… que amanhã se verá!".*

Em proporção inversa ao despovoamento do concelho do Sabugal, assistiu-se nas décadas da emigração à entrada de enormes remessas de divisas que vinham de França, as quais muito ajudaram o país em épocas difíceis sem que, no entanto, se alterasse de forma significativa o tecido económico. Esse dinheiro serviu para ajudar a criar riqueza noutras regiões, mas nas aldeias do concelho pouco mais se viu que casas novas, muitas delas com estilos importados que descaraterizavam a arquitetura granítica local, alguns cafés e minimercados.

Depois da emigração massiva para França, surgiu o fenómeno, posterior, da migração para o litoral e, mais recentemente ainda, um novo surto de imigração, ainda que consideravelmente menor do que o primeiro, devido à recessão de um país mergulhado numa alarmante crise económica. Este crescente despovoamento é lamentado por muitos, que recordam tempos mais carenciados, mas com uma dinâmica humana muito mais rica, conforme relata o presidente da Junta de Freguesia de Forcalhos entrevistado:

> *"Quando era miúdo havia tanta gente, tanta gente, que tivemos que começar a desaparecer uns para um lado, outros para o outro, pois chegou a ser, na década de 50, o concelho mais populoso do país atrás de Lisboa, Porto e outras grandes cidades. Há hoje aldeias do nosso concelho com 70% de imigração e a média do concelho é à volta de 60%." (I.C., Presidente da Junta de Freguesia de Forcalhos)*

De acordo com alguns estudiosos, fica a certeza de que se a emigração – e nomeadamente a primeira vaga – contribuiu para alguma melhoria da economia local e se é inegável o desenvolvimento, ainda que diminuto, do concelho, o progresso tem que ser feito com a gente da terra; não só os que partem, mas também os que ficam, de modo a que esta terra não se transforme num "deserto humano" (Pissarra; Gómez, 2003: 16). Esta verdade unívoca pode

revelar-se uma "faca de dois gumes": se as pessoas partem porque não têm condições de vida nas suas terras, a verdade é que as terras, por sua vez, não sobrevivem sem as suas gentes, como explica o Presidente da Junta de Freguesia de Forcalhos ao deplorar que "*onde não há sustentabilidade na economia, automaticamente as pessoas têm que desaparecer*."

9.4. Uma manifestação cultural transfronteiriça: a Capeia Arraiana

9.4.1. A festa como lugar do religioso e do profano

Desde sempre, o Homem e os homens, enquanto povo, para se revelarem na plenitude da sua realidade e identidade, rezam ou divertem-se. A tão ancestral quão estranha alternativa se deve à perenidade da religião e do folclore, entendidos como as caraterísticas populares ou primitivas que perduram em povos ou grupos étnicos que já vivem segundo padrões evoluídos. Da referida alternativa, resultam as dificuldades encontradas pelas Ciências do Homem – Antropologia, Sociologia, etc. – em estabelecer rigorosa diferenciação entre os rituais religiosos e os lúdicos, sobretudo os das sociedades ditas primitivas. A festa – e por extensão a festa religiosa – é um elemento omnipresente no quotidiano popular, sendo que as comunidades mais rurais continuam impregnadas de uma forte religiosidade. Se o filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau via o espetáculo, em geral, e o teatro em particular, como sancionáveis fontes de perversidade e de subordinação dos homens à frivolidade e ao divertimento, que desviam a atenção dos sujeitos da vida real, hoje em dia seria praticamente impensável encontrar tamanha oposição ao espetáculo público.

A festa introduz uma alteração no quotidiano das aldeias. O seu caráter cíclico traz consigo uma quebra nas rotinas de trabalho e introduz uma variação ao nível dos hábitos de convivência social e das regras alimentares. É um ambiente propício ao divertimento e aos excessos, e por isso representa uma quebra na rotina das populações e uma transgressão às normas do quotidiano. A festa profana é frequentemente associada a uma festa de cariz religioso, que se materializa numa cerimónia bastante ritualizada. Em qualquer sociedade, coexistem representações (crenças), narrativas (mitos), comportamentos, objetos, tempos e lugares (ritos) que são retirados do mundo profano para serem erguidos ao domínio das coisas transcendentais e sobrenaturais, ou seja das coisas sagradas (Legros; Monneyron; Renard; Tacussel, 2006: 177). Durkheim (1989) vê o fenómeno religioso como um primado da consciência coletiva, em detrimento dos seus aspetos morais e materiais, isto é, um quadro abstrato e impessoal que

envolve não apenas a nossa existência individual, mas também a da humanidade, sendo exemplos disso os ritos. As festas terão surgido da necessidade de separar o tempo em dias sagrados e dias profanos. Esta inter-relação entre a cerimónia religiosa e a ideia de festa pela aproximação entre os indivíduos é explicada pelo estado de efervescência coletiva que propicia e pela possibilidade de transgressão às normas: "Nos dias de festa, a vida religiosa atinge grau de excepcional intensidade" (Durkheim, 1989: 372). Os elementos recreativos e estéticos da religião são comparados a representações dramáticas, sendo por vezes difícil demarcar com precisão as fronteiras entre rito religioso e divertimento público. Adiante, Durkheim afirma: "O que constitui essencialmente o culto é o ciclo das festas que voltam regularmente em épocas determinadas" (*Ibid.*: 419). Assim, a repetição do ciclo das festas constitui um elemento essencial do culto religioso.

As festas populares representam um dos grandes atrativos da zona da Raia e revestem, geralmente, uma dupla dimensão religiosa e uma dimensão profana. Esta dualidade gera igualmente uma dualidade de representações, consoante os grupos sociais e as faixas etárias:

> Para os mais velhos e sobretudo para as mulheres, a festa é o dia do santo padroeiro em que se cumprem os rituais anuais de adoração e oferta que caracterizam tradicionalmente a festa religiosa da aldeia. Para os mais jovens e para os homens, em geral, o dia da festa é o dia do encerro e da capeia arraiana. A festa, com a sua dupla dimensão permite uma organização igualmente diferenciada das representações sociais através da atribuição de diferentes graus de importância a diferentes aspectos. (Amante, 2007: 158-159)

Uma das caraterísticas mais interessantes da festa popular na zona raiana é o seu importante papel em termos de coesão social e o seu poder de aglutinação. De facto, ao culminar em momentos de exaltação coletiva, a festa desempenha uma função de integração e de aglutinação social, apresentando-se como um forte incentivo ao contacto e ao convívio. Constitui um tempo e um espaço de união aos mais variados níveis: reencontro com a família, com a aldeia, com locais carregados de significado, que têm uma história pessoal e que trazem à memória do indivíduo e do grupo situações vividas, momentos cristalizados no tempo. Destaca-se, em particular, o importante papel que a festa desempenha no reencontro dos que vivem fora do concelho com os que permanecem nas freguesias, principalmente nos meses de verão; neste sentido, representa um conjunto ritualizado de visitas, práticas e participações que alcança a sua expressão máxima nestas alturas do ano. Neste sentido, a festa é geradora das mais variadas emoções, como a nostalgia, a saudade, a alegria do reencontro, a participação e o sentimento de pertença a uma comunidade. Em suma, consolida a expressão do espírito comunitário e permite a perpetuação de tradições. Funciona, como refere Fátima Amante, como "o último elo

de ligação do raiano à sua aldeia e a toda a uma rede de relações que se esfumaram no tempo, como consequência do hábito raiano de deixar a Raia e procurar vida noutros lugares" (*Ibid*.: 161). Verifica-se, portanto, que numa época em que a consciência coletiva tende a enfraquecer, a festa popular e religiosa contribui para fortalecer e relembrar os laços comunitários e impedir a dissolução social.

Expoente das festas populares locais, a Capeia Arraiana é uma manifestação tauromáquica específica de algumas povoações do concelho do Sabugal próximas da fronteira com Espanha, que se distingue das demais formas populares de manifestações tauromáquicas pelo facto de a lide do touro bravo ser efetuada coletivamente, com recurso ao forcão. É praticada em onze das quarenta freguesias do concelho do Sabugal (Aldeia da Ponte, Forcalhos, Lageosa da Raia, Aldeia do Bispo, Fóios, Soito, Aldeia Velha, Alfaiates, Rebolosa, Nave e no lugar de Ozendo, freguesia de Quadrazais). Note-se, de passagem, que a freguesia de Quadrazais também foi palco, em 2013, de um encerro e de uma "garraiada"[45] que já não se realizavam desde 2006, sendo que já não se praticam Capeias nesse lugar desde 1990. O objetivo foi reavivar uma tradição que já se havia perdido há algum tempo, apesar de nunca ter morrido o entusiasmo pela prática tauromáquica nesta freguesia raiana. Ainda que se norteie por regras gerais transversais a todas as Capeias, cada freguesia acaba por estabelecer pequenas adaptações particulares: *"Há linhas gerais que definem a Capeia mas não há padrões rígidos ou leis únicas para todas as Capeias. Cada freguesia se rege por moldes tradicionais que é muito complicado mudar."* (A.B., Presidente da Junta de Freguesia do Soito). A sua vivência é um inquestionável fator identitário das povoações fronteiriças, para além de ocupar um lugar fundamental na memória coletiva destas comunidades, incluindo as quatro sedes de freguesia (Quadrazais, Rendo, Vale de Espinho e Vila Boa) em que já não se realiza ou não se realizou durante muito tempo. É uma tradição popular amplamente reconhecida na região de Ribacôa como elemento identitário das comunidades em que se pratica:

> *"O reforço dos laços relacionais, o manter vivas as raízes que nos são comuns podem estimular e promover maior proximidade entre os residentes e a diáspora sabugalense, fazendo com que sejam mais regulares e frequentes as vindas, a fixação e, consequentemente, a criação de condições a estadias agradáveis que promoverão a reconstrução e a recuperação urbana e o tecido social. E, neste sentido, a Capeia tem tido um papel muito relevante, constituindo-se como fenómeno identitário destas comunidades." (N.M., Adjunto do Presidente da CMS)*

[45] A "garraiada" distingue-se da Capeia pela sua dimensão. São lidados três touros em vez dos habituais seis.

Atualmente, a Capeia Arraiana é realizada, quase sem exceção, durante um período festivo − normalmente a seguir à festa em honra do patrono de cada aldeia −, constituindo o ponto alto e mais emblemático destas festividades. Mesmo que, por qualquer motivo, não se concretizem os festejos religiosos, a Capeia realiza-se sempre. É a âncora dos residentes e dos que de passagem vêm ao concelho para ver ou participar nela, sejam eles forasteiros ou aficionados, vindos de um lado e de outro da fronteira. Constitui-se, por outras palavras, como *rota da afición* para todos aqueles que brindam às emoções fortes, à festa, ao convívio, ou ainda à saudade, esse culto da alma portuguesa: "a Capeia Raiana, como Folclore, é afinal um repositório do inconsciente colectivo e, sobretudo… uma Saudade!!!" (Andrade, 1993: 29).

Figura 21 - Capeia Arraiana



Fonte: https://www.google.pt/search?q=capeia+arraiana

Figura 22 - Capeia Arraiana II



Fonte: http://capeiaarraiana.webnode.pt/o-forc%C3%A3o/

9.4.2. As origens da Capeia Arraiana

A proximidade da fronteira sempre exerceu nos habitantes das povoações raianas uma grande influência: nos hábitos alimentares, no linguajar, no vestuário e nos costumes. A Capeia Arraiana nasce indubitavelmente desta influência, muito embora a sua origem não esteja bem balizada no tempo, sendo mais conhecida pela tradição oral e pela memória coletiva das populações do concelho. De facto, como é apanágio das tradições, é difícil encontrar um marco que identifique claramente as origens da Capeia; mas apesar de se perderem nos confins do tempo, a tradição oral e a memória coletiva destas comunidades permite apreender que a Capeia foi sempre uma realidade. A referência escrita mais antiga, em Portugal, remonta a 1886, no conto *Uma Corrida de Toiros no Sabugal*, do escritor Abel Botelho, sendo que em 1893 já se encontravam referências à Capeia com a utilização do forcão. Porém, situar a Capeia Arraiana nas últimas décadas do século XIX é definitivamente redutor e minora a sua ancestralidade,

assim como a razão da sua existência. A própria palavra virá do castelhano *capea*, relacionada com o ato de tourear com uma capa. A *capea hespanhola* remonta aos tempos em que o homem procurava caçar o touro, como é comumente defendido pelos investigadores.

A província espanhola de Salamanca é terra de grandes ganadarias. Nas pradarias estremenhas e castelhanas criam-se aqueles que são considerados dos melhores touros de Espanha e nas aldeias fronteiriças realizam-se, há muito, Capeias locais. Era frequente, antigamente, o gado atravessar a Raia para pastar em lameiros pertencentes a proprietários portugueses. Para responder às ameaças e amenizar os protestos, os ganadeiros espanhóis começaram, na segunda metade do século XIX, a pagar os prejuízos, cedendo gratuitamente a algumas aldeias raianas uma meia dúzia de vacas bravas, durante um dia. Começaram assim as primeiras Capeias Arraianas. Pouco a pouco, o hábito foi enraizando-se de aldeia em aldeia. Os contrabandistas, figuras de relevo nesse âmbito, eram hábeis cavaleiros e a sua intervenção era quase sempre decisiva para obter a cedência do gado destinado à Capeia. Há que ressalvar, porém, que essa tese não é consensualmente avançada pelos estudiosos que se debruçaram sobre a Capeia Arraiana, por causa, principalmente, da longa distância existente, na maior parte dos casos, entre os povoados e as ganadarias.

A Capeia Arraiana está portanto iminentemente ligada à *capea hespanhola.* Mas se a origem de ambas foi a mesma, o seu percurso histórico, idêntico até ao Tratado de Alcanizes, sofreu uma indiscutível rutura, após a separação do bispado de Ciudad Rodrigo, já nos tempos de D. João I, e a sua integração no bispado de Lamego. A *capea* espanhola foi condicionada pela tourada moderna que, dotada de normas, fez sobressair o ato individual praticado pelo toureiro que capeia o touro. Capear é, afinal, *"hacer suertes con la capa al toro"*. Na Capeia portuguesa, pelo contrário, é valorizado o aspeto coletivo, caraterizado essencialmente pelo forcão.

9.4.3. O elemento distintivo da Capeia Arraiana: o forcão

Um dos elementos-chave da Capeia Arraiana é o forcão, que constitui o seu ex-libris. É este instrumento, aliás, que dá verdadeira originalidade às touradas da Raia do Sabugal:

> *"A magia toda da Capeia vem da arte de pegar ao forcão. O que se faz posteriormente – brincar com o boi, andar para trás e para a frente – é secundário; agora a questão de pegar ao forcão, a maneira como pegam no forcão, como aquelas trinta pessoas que estão lá dentro aguentam ou a maneira como o animal embate no forcão é uma verdadeira arte. Aquilo tem a sua lógica, a sua estratégia e a sua beleza." (A.B., Presidente da Junta de Freguesia do Soito)*

Tudo indica que o forcão nasceu para melhor atingir os objetivos da Capeia e, de forma mais fácil e com menor risco, acurralar o touro. Não se conhece qualquer referência a este objeto por terras de Espanha, salvo uns quadros do pintor espanhol Goya que retratam cenários taurinos e que mostram essa luta com o touro utilizando uma espécie de varas e, num dos quadros, recorrendo também ao auxílio de cães. Mas em terras de Ribacôa o forcão manteve-se e transformou-se, inclusive, na sua maior singularidade.

O forcão é um grande corpo triangular de madeira de carvalho e pinheiro, que mede uns 5 metros de cumprimento e mais de 7 metros de largura. A origem do nome remete para a palavra latina *furca* e pertence à mesma família de forquilha ou do francês *fourchette* (garfo). Na verdade, o forcão assemelha-se a uma gigantesca forquilha; o seu esqueleto é constituído por três grandes troncos de carvalho bem secos, dois colocados lateralmente, servindo de lados de um triângulo mais ou menos equilátero, e outro no centro, servindo de eixo ou "espinha" dorsal do aparelho. Na base do enorme triângulo coloca-se um grande e comprido caibro de pinho, cujas pontas ultrapassam os ângulos inferiores e ficam salientes, uma de cada lado do forcão. O vértice é o "rabiche", uma espécie de leme, onde se colocam dois ou três homens altos a servirem de timoneiros (os "rabicheiros" ou "rabejadores"), para dirigirem o forcão e evitarem que os bois passem para trás. À frente, nos dois ângulos, situam-se as galhas, que são formadas por um aglomerado de galhos de carvalho aparados, e que constituem o ponto mais importante e sensível do forcão. É aí que o touro irá marrar, por vezes com uma violência tal que chega a partir as galhas (Tavares, 1985).

Figura 23 - O Forcão



Fonte: http://www.geocaching.com

Cortar o forcão já faz parte do ritual da Capeia. Aliás, o primeiro e verdadeiro ato começa com a nomeação dos mordomos, que tratarão de todos os pormenores até ao dia da Capeia. O corte

do forcão é anunciado por uma ronda pelas ruas da aldeia, ao som do tambor, convidando novos e velhos a deslocarem-se ao campo em busca de bons troncos de carvalho. São, depois, colocados a secar num largo da povoação, com grandes pedregulhos em cima, para não empenar. Poucos dias antes da Capeia, um grupo de homens experientes fabrica o forcão. A madeira é descascada, aparada e unida por pregos e cordame. Finalmente o forcão fica pronto e encostado num dos cantos da praça, a aguardar o dia.

No começo da Capeia e antes de cada touro ser lançado na praça, o forcão é erguido a pulso por cerca de 20 a 30 homens e rapazes. Quando os pegadores são muitos, alguns vão para "o meio", entre os caibros transversais. Os lugares mais perigosos e que exigem maior valentia são os das galhas, especialmente o da galha esquerda, uma vez que o touro tem mais tendência a investir nessa direção. Pegar à galha exige por isso não só coragem, como técnica.

9.4.4. A preparação da Capeia: o encerro

Para muitos, o encerro ainda representa o ato mais emblemático e mais popular da Capeia Arraiana. Ainda que tenha passado, até aos dias de hoje, por muitas alterações e por várias etapas históricas, manteve a sua essência mais profunda.

A praça onde se realiza a Capeia é preparada num dos largos da povoação. Anexos à praça, aprontam-se um ou dois currais (ou corros), onde serão encerrados os touros. Quando a Capeia era efetuada com gado espanhol, fazia-se o encerro durante a manhã. Tapavam-se os acessos à estrada que conduzia à Raia, por onde haviam de vir os touros. Todos quantos conseguiam cavalo partiam para o lado de lá da fronteira a fim de participarem ativamente no encerro. A manada aproximava-se da aldeia enquanto, poucos metros à frente dos primeiros cavaleiros, os jovens mais destemidos penetravam no corro. Logo atrás chegavam os touros. Os vaqueiros da frente entravam na praça à frente da manada ou ficavam de fora, afastando-se para deixar passar o gado para dentro do corro, onde permaneceria até à hora da Capeia. A manada era apartada na ganadaria, tendo sido escolhida e contratada meses antes pelos mordomos.

Figura 24 - O Encerro



Fonte: https://encrypted-tbn3.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcTpHEMJYlFUYybtz63yePZ33-0iN7g9rGZOuiiv0CZBMexYzW9v81yIYw

Geralmente são selecionadas nove a dez cabeças: duas ou três vacas e seis ou sete touros. Procura-se que um deles seja um animal de respeito, mais velho e mais pesado: é o "grande". É comum dizer-se que Capeia que não termine com o "grande" não é boa Capeia. O encerro é anunciado com uma descarga de foguetes. Ao final da manhã (entre as onze e as treze horas) e logo após o encerro, tem lugar o boi da prova. Esta componente da Capeia consiste em "fazer sair" ou "correr" um dos touros para avaliar a qualidade do "curro", termo que também designa o conjunto dos touros a lidar nesse dia. Para além da antevisão da exigência a que os touros sujeitarão os homens da terra, o boi da prova constitui um momento de entretenimento e de agregação da comunidade na praça, fazendo aumentar a expetativa de todos quantos assistirão à Capeia, para a qual se reservam sempre os touros mais fortes. Entretanto, faz parte do ritual um bom almoço, no dia da Capeia, com os convidados "da casa" e os forasteiros a animar o convívio, enquanto se aguarda a hora da Capeia (Tavares, 1985).

9.4.5. O festival "Ó Forcão, Rapazes!"

"Ó Forcão, Rapazes" é um festival denominado por muitos de "Campeonato do Mundo do Forcão" e que existe desde 1986. Se, inicialmente, se tratava de um concurso, a subjetividade da avaliação dos grupos e a vontade de reforçar a componente lúdica e de convívio depressa o transformaram num simples festival. Na primeira edição, participaram oito freguesias, convidadas pela organização: Aldeia da Ponte, Aldeia do Bispo, Aldeia Velha, Alfaiates, Fóios, Forcalhos, Lageosa e Soito. Uma vez que só existia praça em Aldeia da Ponte, durante muitos

anos foi ali que se realizou, mas com a construção, mais tarde, da praça do Soito, acabou por se alternar o local.

Por volta das cinco da tarde, quando o calor já é suportável, dá-se início à tourada. Entretanto, os mordomos preparam-se para pedir a praça. Este ato é uma cerimónia que varia de aldeia para aldeia. Pedir a praça é requerer licença para começar a Capeia a uma autoridade presente entre os espectadores ou, mais habitualmente, a uma pessoa natural da terra que, pelo seu prestígio ou posição social, merece essa distinção.

Concedida a praça, o grupo põe-se a postes no forcão. O primeiro animal que sai – uma vaca – é o dos mordomos. São eles que devem esperá-lo, às galhas, com impaciência e nervosismo. Os rapazes avançam com o forcão, em passos curtos e balanceados. Os rabicheiros vêem-se em dificuldade, fazendo rodopiar o enorme madeiro. Depois de duas ou três marradas, o forcão é retirado e encostado num canto, com o rabiche ao alto, para que a mocidade possa fugir para cima dele. O melhor touro, "o grande", é corrido no fim e depois a manada volta para Espanha, agora apenas com os vaqueiros a acompanhá-la.

Após serem corridos todos os touros, finaliza a Capeia e a assistência desmobiliza para o jantar, em casa ou no arraial, e depois para o baile. Logo após a Capeia, em algumas povoações procede-se ao desencerro, isto é, à devolução dos cabrestos e dos touros do encerro, novamente conduzidos pelos cavaleiros, mas desta feita sem o acompanhamento da população que se verifica no encerro. Nos casos em que não se realiza o desencerro, os animais são carregados no camião para a sua devolução à ganadaria de que provêm.

É também após a finalização da Capeia que os Mordomos nomeiam os seus sucessores, que serão responsáveis pela organização da Capeia do ano seguinte.

9.4.6. Simbologia da Capeia Arraiana

A tourada é provavelmente o mais ritualizado de todos os espetáculos modernos. Quase tudo nele é rito e símbolo. Existem na Capeia Arraiana, em particular, vários aspetos que, em conjunto, reforçam a importância e a complexidade desta manifestação cultural. Para além da prática performativa singular e dos claros elementos de cultura material – forcão, alabardas, corro –, existe uma parte menos visível que corresponde a todo um conjunto de práticas sociais

ritualizadas de entreajuda, ritos de passagem, etc., que lhe conferem uma simbologia muito particular.

- **Mitos e simbologia**

Do latim *taurus*, o touro representa a força, o vigor, a virilidade, as pulsões selvagens e inconscientes; e como símbolo lunar, nas diversas tradições, evoca também a terra, a materialidade e a solidez. Animal sagrado por excelência, revela o poder espiritual divino em toda a sua plenitude (Morel, 2005: 851).

Na bacia mediterrânica, o touro foi talvez o animal preferencialmente adotado por Deuses e Homens na conceção dos seus mitos, imperando como objeto de culto, direto ou simbólico. Desde a antiguidade, faz parte do imaginário de muitos povos e foi assumindo, ao longo do tempo, diferentes significados mitológicos, sendo objeto de culto ou vítima preferida nos sacrifícios. Como animal puro, constituiu a oferenda predileta para as libações divinas. Na sua nobreza, no seu poder, na sua fúria e na sua tradicional virilidade, o touro parece ter encerrado em si a simbologia total da perfeita harmonia entre o Homem, a Natureza e os Deuses.

De acordo com a lenda cosmogónica persa, o primeiro animal do mundo foi um touro branco, que foi morto pelo demónio Angra Mainyu. A sua semente, purificada pela lua, deu lugar à maior parte das espécies animais e algumas espécies vegetais. Na mitologia grega, o touro significava a descarga catártica da violência, bem expressa na lenda de Minotauro, em que o monstro, simbiose de touro e homem, devorava os rapazes e raparigas atenienses. Dionísio, deus grego do vinho, é por sua vez frequentemente representado com uma cabeça de touro, para simbolizar a força que proporciona o álcool e que decupla a energia física e psíquica do homem. No culto de Mithra, originário da Ásia Menor, sobressai o Taurobólio, imolação de um bezerro, com o sangue do qual eram tocados os crentes, num ritual de purificação. Quanto aos egípcios, concediam ao touro um lugar de destaque no seu panteão, considerando-o quer como a incarnação favorita das suas divindades (touro Ápis, touro Onúfis, touro Boukhis), quer como o seu animal sagrado. Entre os celtas, o touro era igualmente um animal de sacrifício oferecido aos deuses; como símbolo de fertilidade e prosperidade dos rebanhos, erigiam-lhe esculturas em pedra. Mas, na realidade, o touro e o seu mito não ficaram limitados aos povos pagãos e idólatras. O Cristianismo também recorreu aos mitos e símbolos pagãos, adaptando-os sub-repticiamente à sua iconografia. Assim, adaptou o touro em alguns dos seus ícones, desde o

imaginário da Natividade à emblemática representação evangelista (São Lucas é representado por um touro porque começa o Evangelho falando do templo, onde eram imolados os bois).

Na Península Ibérica, o touro foi venerado em épocas mais ou menos distantes, cabendo a Iberos e Celtas o apogeu da sua consagração. Nos rituais do culto do touro, os povos peninsulares executaram sempre "jogos de toiros", nos quais se demonstrava a sua bravura, força e agilidade. Sendo ele mestre, chefe e rei, a confrontação com o touro, tal como ocorre nessas "corridas", surge como o expoente máximo do heroísmo (Morel, 2005). Os jogos de touros – ou com touros – tiveram a sua continuidade histórica nas conhecidas "corridas", quer "à espanhola", quer "à antiga portuguesa", hoje bastante adulteradas no seu conteúdo e significado, a favor da espetacularidade e de um certo comércio. Bastante fiéis ainda aos modelos originais, restam em Portugal as "achegas de bois" de Trás-os-Montes, as corridas "à vara larga" da Terceira e as Capeias Arraianas. As Capeias eram inicialmente realizadas no dia da festa religiosa, até que a proibição imposta pelo Bispo D. Tomaz veio alterar este costume. Tornava-se difícil distinguir, nas cerimónias festivas, os atos pagãos dos religiosos.

Há quem veja nas origens da Capeia Arraiana, logo para começar, uma explicação simbólica. De facto, se para alguns a Capeia é apenas uma variante da tradição espanhola, outros preferem encará-la como uma forma de "recriar" na atualidade as frequentes guerras do passado entre Espanha e Portugal, uma vez que o touro, que até uns anos atrás vinha de Espanha, era lidado (e vencido) por portugueses. A verdade é que esta tese cada vez faz menos sentido na medida em que os touros já não se vão buscar ao país vizinho. Certo é que a Capeia Arraiana é uma atividade repleta de simbolismo, onde a faina coletiva dos lidadores do forcão, exercida com sincronismo e entreajuda, contrasta com a exaltação contagiante da assistência: "É um jogo de força coletiva, disputado palmo a palmo pelos rapazes da raia com um colosso de reações imprevisíveis, símbolo da potência e da fecundidade." (Serra; Veiga, 1986: 10). É, na sua essência, um ato comunitário, reservado exclusivamente aos "vizinhos" da aldeia, no qual é tolerada apenas a intervenção de quem tenha "laços de sangue" com a comunidade. Os outros são meros espectadores. Trata-se, portanto, de uma sociedade bem definida, coesa, pouco aberta a estranhos e de traço étnico manifestamente primitivo. Por essas razões, o autor J. Osório de Andrade vislumbra na Capeia Arraiana "réstias de um remoto tribalismo":

> Nos sonhos indecifrados de um Povo, assenta a sua Cultura. Perdidos os sonhos nas profundezas da memória colectiva, remanesce a Saudade, garantia de que o Povo continua a recordar que – num passado que já não lembra – sonhou já não sabe o quê, e que o que sonhou

> é o caminho que esse mesmo passado, feito destino, lhe aponta para o futuro! […] E entre Deuses e sonhos, embrenhados no culto do Toiro e da identidade de um Povo que inconscientemente – folcloricamente – o continua a venerar nas Capeias Raianas, eis-nos a passar, em golpe-de-asa, da "Renascença" de Pascoes para o "Integralismo Lusitano", rememorando esse espantoso manifesto poético "Roubo de Europa", em que António Sardinha nos maravilha com o mito de Júpiter, o maior do Olimpo, recorrendo ao Toiro para se metamorfosear e raptar Europa. (Andrade, 1993: 30)

A presença da fronteira exerceu uma influência inegável na essência e na apropriação desta prática cultural pelos raianos. Estes foram, desde cedo, confrontados historicamente com questões existenciais de sobrevivência, dada a proximidade do inimigo, e foram moldando as suas vidas de acordo com uma realidade que sempre os diferenciou dos outros.

- **Rito Iniciático**

Uma faceta importante da festa taurina, como marca de um remoto tribalismo, é o seu cariz iniciático, como sublinha J. Andrade de Osório:

> Pelo que deixamos em pobre texto, não repudiamos classificar a "CAPEIA RAIANA" como um originalíssimo fenómeno folclórico que encerra em si ancestrais ritos iniciáticos e de unidade tribal, simbolizada no enfrentamento colectivo das investidas dos Deuses metamorfoseados no Toiro "esperado" – aguentado, não combatido! (Andrade, 1993: 29)

Este caráter iniciático da Capeia Arraiana é observável em vários elementos tais como o corte das galhas, a nomeação dos novos mordomos ou a iniciação dos mais novos na pega ao forcão. O desfile dos moços, a que recentemente já se juntam as raparigas, com as alabardas, espadas e às vezes até espingardas, contém tanto de simbologia guerreira como de ritual iniciático. A relação com a idade de recrutamento militar era inevitável no tempo das guerras do ultramar, facto que o envelhecimento das comunidades locais e as mudanças no próprio sistema de recrutamento vieram alterar substancialmente, modificando os próprios códigos e simbologia dos elementos constitutivos dos rituais.

Enquanto as festas religiosas das aldeias são, predominantemente, da responsabilidade dos casados, a Capeia Arraiana é uma cerimónia organizada essencialmente pelos solteiros. Ao defrontarem o touro, os moços da Raia afirmam perante a comunidade e os espectadores vindos das terras vizinhas a força e a bravura, qualidades requeridas para a sua passagem à situação de adultos. As crianças, desde cedo, começam a imitar as atividades dos adultos, brincando ao forcão, aos contrabandistas e guardas-fiscais e à condução de bois, jogos que são a representação tão exata quanto possível da tourada e das transações clandestinas.

Aos 14-15 anos, os jovens raianos começam a sopesar o forcão com o intuito de demonstrar a sua força e valentia. Porém, é apenas aos 17-18 anos, depois de pagarem para a Capeia, que começam a usufruir do estatuto de homens, capazes de integrar a equipagem do forcão. Estamos perante um rito de iniciação, cerimónia que, na opinião de Roger Caillois (1979), tem a finalidade de fazer entrar os jovens na sociedade dos homens e dos agregar à coletividade. Alguns estudiosos afirmam que os efeitos da iniciação são de ordem psicológica e de ordem estrutural e que, após a sua iniciação, o jovem se distingue dos rapazes pelo sentido de dignidade e pelo sentimento de pertença ao grupo dos homens. Este rito de passagem está relacionado com o dever e a obrigação social de manter as tradições da comunidade, renovando-as e afirmando-as em cada ato festivo.

- **A Capeia e a tragédia**

A Capeia Arraiana é uma expressão da cultura popular que está muito ligada a uma certa forma de divertimento. Todavia, tal como outros géneros de tourada, também é uma instituição simbólica e dramática, impregnada de crenças e valores arcaicos que perduram no presente. O touro continua a ser considerado um símbolo de força, valentia, ferocidade, potência e fecundidade. Pode dizer-se que é "um jogo de força entre o touro hercúleo e uma equipa coesa de moços corajosos e atrevidos" (Serra; Veiga, 1986: 11). Embora a festa dos touros bravos seja aguardada com alguma impaciência, muitas vezes traz consigo aspetos de muito dramatismo. Os touros bravos, em muitas localidades, foram já a causa do sofrimento de muitas famílias. O risco e o desafio permanente tornam-se contraditoriamente no principal atrativo desta diversão, pois a ela está sempre associada a possível morte de alguém. Apesar das preces aos santos, a história da Capeia também se vai fazendo de tragédia. É também esta que cria o mito da festa e da valentia dos rapazes que, ano após ano, se dispõem a cumprir a tradição. No entanto, com um olhar mais atual, o escritor Fernando Teixeira afirma que "em Portugal o espetáculo perdeu o caráter trágico que sistematicamente está presente na corrida à espanhola para privilegiar um jogo marialvista cujo perigo real quase que só incide na atuação do forcado" (1994: 100).

- **Transmissão intergeracional**

A transmissão de todos os conhecimentos é feita exclusivamente pela via oral, quer em contexto informal de sociabilidade, quer em contexto mais formal, na procura de informação por parte dos mais jovens junto dos mais velhos (modo como se deve pegar ao forcão, postura corporal

a adotar para que o forcão faça frente às investidas do touro, pedido da praça, etc.). Por exemplo, para além dos elementos de fixação – pregos e cordas –, a construção do forcão obedece a um conjunto de conhecimentos e técnicas que são transmitidos dos homens mais velhos para os mais novos. Naturalmente, a observação do desenrolar das próprias Capeias tem um lugar importante na aprendizagem de todas estas componentes da tradição.

9.4.7. Capeias de ontem e de hoje

A relação antiga do homem com o touro é o marcador identitário que está na base das atuais manifestações tauromáquicas, muitas vezes ligadas a rituais e festas do calendário local, nomeadamente religioso, as quais nos informam sobre as heranças das comunidades e a sua relação com a sociedade. Hoje em dia, como muitas vezes sucedeu no passado, vivem-se momentos de grande controvérsia quanto à figura do touro e quanto aos espetáculos taurinos, que despertam as mais vivas paixões e os mais acesos debates. Nestes momentos, as virtudes intrínsecas da tradição conferem a capacidade de resistir às causas opressoras e permitem a manutenção de rituais e significados que atravessam gerações. Esta resistência é um contributo fundamental para a diversidade cultural; o mesmo será dizer que, em tempos de repressão do espetáculo taurino profissional, assistimos ao ressurgimento das expressões tauromáquicas de raiz popular, consagradas legalmente e imunes ao "politicamente correto".

A Capeia Arraiana, em particular, aparece como um exemplo paradigmático da simbiose entre o sagrado e o profano. Como parte importante das festas patronais, contribui para as verdadeiras romarias que se verificam no verão às diferentes localidades para fazer o circuito das Capeias. Mas também se apresenta como um padrão da transfiguração da cultura popular raiana pelas novas tecnologias, através da sua inserção cada vez mais reforçada nos diversos meios de comunicação virtuais. Mas se houve aspetos que registaram mudanças, na forma ou no conteúdo, a verdade é que a envolvência da Capeia mantém a sua identidade histórica e o seu lugar no coração dos raianos, sobretudo nas aldeias que preservam a tradição:

> *"A Capeia, no essencial, ao longo dos tempos tem mantido as suas caraterísticas. A manifestação cultural mantém a sua essência. O que mudou foram alguns aspetos a ela associados, consequência das inevitáveis implicações do progresso social, dos modos de vida, da evolução tecnológica e da atividade económica." (N.M., Adjunto do Presidente da CMS)*

Ainda que acessórios, não podemos deixar de salientar alguns dos aspetos que foram sofrendo alterações ao longo do tempo e que se prendem, essencialmente, com a adequação e o

ajustamento da festa aos tempos e às sensibilidades atuais. Deste modo, os tempos modernos levaram à substituição dos antigos carros de bois, carregados de lenha, por reboques de trator e, nalgumas povoações, à construção de autênticas praças de touros. Optou-se também pela construção de praças de alvenaria, de forma a evitar o exaustivo trabalho anual da montagem. A edificação da pioneira praça de Aldeia da Ponte permitiu juntar tauromaquias clássicas com a tauromaquia popular. Atualmente rivaliza com o Soito na organização do festival "Ó Forcão, Rapazes!", enquanto outras freguesias seguiram o exemplo, embora nem todas ganhassem com tal modernismo. Se nessas duas freguesias existem praças de touros verdadeiras, noutras freguesias a Capeia tem lugar em recintos temporários, que tanto podem ser delimitados por tratores e seus atrelados, como podem ser verdadeiras praças desmontáveis, como explica o Presidente da Junta de Freguesia do Soito:

> "*O Soito e Aldeia da Ponte têm praças maiores; depois temos outras freguesias como o Ozendo e a Rebolosa que têm praças mais pequenas: quem vai consegue ver mas fica de pé. Tirando estas quatro freguesias, nas outras faz-se tudo de maneira muito tradicional, "à maneira antiga". Só que as coisas evoluem e eles têm que evoluir também." (A.B., Presidente da Junta de Freguesia do Soito)*

Em quase todas as aldeias passaram-se a lidar cerca de seis touros. Da evolução que a tradição da Capeia tem conhecido ao longo do século XX, deve ser destacado o progressivo desaparecimento dos maus-tratos outrora infligidos ao touro e a maior responsabilização dos praticantes, sendo atualmente interdito o uso de quaisquer varas ou aguilhões destinados a enfurecer o touro e a provar a valentia dos que o toureiam[46]. Cada vez mais a Capeia Arraiana é uma festa, uma demonstração de força entre a coragem do homem e a bravura do touro. À sua ferocidade natural tenta-se esquivar com audácia, afirmando-se a extraordinária destreza individual e coletiva. Por outro lado, as rigorosas regulamentações portuguesas em matéria de saúde animal e de transporte de gado vivo ditaram o fim da "importação" de bois espanhóis; é por isso com touros nacionais, provenientes de ganadarias de dentro ou de fora da região, que se pratica a Capeia:

> *"Hoje em dia nas Capeias já não se vão buscar os touros a Espanha. Há aqui no concelho dois ou três ganadeiros e há também alguns no Alentejo. Já não se vão buscar a Espanha até porque as novas leis da Direção Geral Veterinária vieram complicar esta questão burocrática. Cá em Portugal os bois são controlados, a nível de doenças, e na Espanha esse controlo pelos vistos não existe." (Ibid.)*

[46] De acordo com o Diário da República, 2ª série – N.º 220, de 16 de Novembro de 2011, a lide do touro com recurso ao forcão não deve revelar "intencionalidade de infligir ferimentos ao animal pelos praticantes da tradição".

Quanto ao forcão, é também mais cuidado esteticamente. Apesar de hoje ser realizado com modernas ferramentas de carpintaria, a sua construção – desde a escolha, o corte e o tempo de secagem das madeiras até ao molhar das cordas com água pouco antes de cada Capeia para manter as várias peças bem fixas – obedece a um conjunto de conhecimentos e técnicas que se têm mantido ao longo do tempo, pelo menos nas últimas décadas.

Relativamente ao encerro, continua, na atualidade, a despertar paixões e a atrair cada vez mais visitantes de todos os lados. Com a chegada dos meios de transporte modernos, primeiro com o comboio e depois com camionetas, o encerro foi perdendo o seu caráter funcional e passou a ser apenas um festejo taurino de primeira grandeza. Também deixou de se circunscrever à própria terra ou às vizinhas, para se constituir num polo de atracão que merece ser bem estudado e melhor apoiado.

Como consequência da evolução social e dos padrões de vida dos raianos, a Capeia Arraiana constitui cada vez menos um ritual de passagem dos jovens. Fátima Amante aponta também para uma "transnacionalização" cada vez mais evidente desta prática:

> A capeia arraiana não é, actualmente, como noutros tempos, o reduto identitário dos rapazes naturais e residentes na aldeia, o conceito de "rapaz da aldeia" tem vindo a sofrer algumas alterações motivadas na sua maioria pelo excessivo envelhecimento da população das aldeias raianas. Hoje, a capeia fala com outro sotaque e às vezes noutra língua. Os rapazes que são nomeados como mordomos, hoje, podem ser pessoas que nunca viveram na aldeia ou que nem aí nasceram. (Amante, 2007: 182)

É, de facto, cada vez mais necessário encontrar estratégias que visem colmatar a falta de jovens rapazes nas aldeias e assegurar a transmissão intergeracional da Capeia para, consequentemente, garantir a sua preservação. Assim sendo, não é raro, em algumas aldeias, haver casos de rapazes que já foram mordomos várias vezes. Noutros casos, nomeiam-se mordomos luso-franceses – que têm com as aldeias uma ligação esporádica, uma vez que só a visitam por ocasião das festas do verão – ou, mais recentemente ainda, designam-se raparigas como "mordomas" da Capeia, sobretudo em aldeias com menos gente, como por exemplo nos Forcalhos.

O entusiasmo pelas Capeias ainda hoje é grande, embora não se registe a mesma efervescência de antigamente, quando os divertimentos eram escassos e quando a Capeia era mais participada e mais selvagem. Tal como diminuiu a violência exercida sobre os animais, também é hoje sensivelmente menor o número dos que sabem pegar ao forcão. Mas na hora da verdade, este

acaba sempre por içar-se e de todos os lados saltam capeeiros. E, sobretudo, nunca se viu tanta gente nestas touradas, nem tantos jovens, em especial raparigas. Num tempo de menor atratividade da região, a Capeia continua a ser um fator essencial para que a Raia mantenha a sua vitalidade e que os raianos regressem cada ano, impedindo que a tradição se perca.

Em 1975, foi fundada em Lisboa a Casa do Concelho do Sabugal. Segundo António Robalo, Presidente da Câmara Municipal do Sabugal, "nasce do empenho de um conjunto de pessoas que após o 25 de Abril sentiram a necessidade de exercer cidadania responsável e simultaneamente unir os Sabugalenses em ideários comuns, reforçando laços de amizade e cooperação ativa na defesa do sabugal e dos interesses do Concelho"[47]. Ao dinamizar atividades culturais, desportivas e recreativas, entre as quais a organização anual de uma Capeia Arraiana na Praça do Campo Pequeno, a Casa do Concelho assumiu-se, ao longo dos anos, como marco de união entre os sabugalenses residentes na região de Lisboa e permitiu colmatar o problema da distância entre a capital e o interior beirão. A primeira Capeia realizou-se em 4 de junho de 1978 e, daí em diante, foi atraindo à primeira praça do país milhares de pessoas, raianas ou não. Porém, por vicissitudes várias, é pública e abertamente comentado o facto de a Casa do Concelho ter vindo a perder muito do seu legado, nos últimos anos, como deplora o Presidente da Junta de Freguesia do Soito:

> *"Esta tourada perdeu o conceito e o objetivo que tinha, e o número de participantes cada vez é menor. Lá cobram dez euros para ver uma tourada arraiana, onde aqui se vêem gratuitamente. Isto é ridículo! O conceito inicial com que foi criada a Casa do Concelho era praticável há 33 anos atrás. Atualmente, continuam com a mesma estrutura de eventos e está completamente desatualizado. E vê-se que o número de espectadores e de visitantes tem diminuído drasticamente. Quem manda é que devia mudar o modelo daquilo. É irrisório ter aqui touradas gratuitas, que são financiadas pela população e ir daqui a Lisboa ver a mesma coisa e ter que pagar dez euros!" (A.B., Presidente da Junta de Freguesia do Soito)*

A Casa do Concelho, na opinião dos entendidos, já não cumpre a sua missão inicial, isto é, já não é um lugar de encontro, um espaço de promoção do concelho e uma montra imprescindível da cultura local. Tornou-se, na atualidade, um espaço aberto que serve de convívio para um reduzido grupo de sabugalenses e amigos, onde a única marca do concelho que parece persistir é a Capeia Arraiana, apoiada pela CMS, e ainda assim com menos fulgor e visibilidade do que aquilo que se prenunciava inicialmente. António Robalo deplora que, hoje em dia, a Casa do Concelho não seja mais que "o ponto de encontro de algum saudosismo ultrapassado, e espaço

[47] Entrevista ao jornal *Cinco Quinas*, n.º 155 – Ano XIV – Fevereiro 2014, p. 16.

de memórias daqueles que idealizaram um projeto e que no seu tempo foram verdadeiros embaixadores do nosso concelho"[48].

9.4.8. Inscrição no Património Cultural Imaterial

Após a adoção da Convenção para a Proteção do Património Mundial, Cultural e Natural, em 1972, alguns Estados-membros das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) manifestaram interesse em ver criado um instrumento de proteção do património imaterial. Esse interesse materializou-se, em 2003, na elaboração da Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial, que entrou em vigor a 20 de abril de 2006 e que foi ratificada por Portugal em março de 2008.

Logo no segundo artigo da Convenção de 2003, encontramos a definição de "Património Imaterial Cultural", que abarca as práticas, expressões, conhecimentos e aptidões – bem como os instrumentos, objetos, artefactos e espaços culturais que lhes estão associados – que fazem parte do património cultural das comunidades, grupos ou indivíduos que neles se reconheçam. Transmitido de geração em geração, este património imaterial cultural é permanentemente recriado em função do seu meio, da sua interação com a natureza e da sua história, de modo que lhe é associado um forte sentido de identidade e de continuidade que contribui para a promoção do respeito pela diversidade cultural e pela criatividade humana.

Não obstante o entusiasmo gerado pela Capeia Arraiana, num tempo de valorização da singularidade do património das culturas humanas a nível global, como resultado da consciência do valor da diversidade cultural, têm vindo a radicalizar-se os ataques à cultura taurina, como uma força de destruição dessa diversidade. Para frear essas ofensivas, a convenção da UNESCO para a salvaguarda do património cultural imaterial veio fornecer um instrumento formal de defesa e afirmação de modos particulares de mundividência das culturas nacionais e locais. Neste sentido, a associação PRÓTOIRO – Federação Portuguesa das Associações Taurinas –, na qual estão representados todos os intervenientes da Festa de Toiros em Portugal, tem vindo a dinamizar e a auxiliar a proteção e a afirmação das mais diversas manifestações tauromáquicas nacionais, com o objetivo de promover, divulgar, dignificar e defender o património imaterial das artes e da cultura portuguesa, procurando, também, apoiar o mundo rural.

[48] Entrevista ao jornal *Cinco Quinas*, n.º 155 – Ano XIV – Fevereiro 2014, p. 16.

Na Capeia Arraiana, encontramos três aspetos que, em conjunto, respondem aos critérios estabelecidos pela UNESCO para se considerar património cultural imaterial: é uma prática performativa cuja componente chama a atenção pela sua especificidade; possui elementos de cultura material próprios (forcão, alabardas, corro); e, talvez a parte menos visível, engloba um conjunto de práticas sociais ritualizadas, como já vimos anteriormente. Por todas estas razões, faz sentido dizer que "estamos perante uma prática tradicional que desempenha, ainda hoje, um papel relevante, em termos de coesão social, das aldeias implicadas" (Torres, 2012: 201). Mas a componente de incentivo ao convívio e ao contacto não se circunscreve aos residentes; a Capeia serve também de elo de ligação entre os naturais das freguesias que se encontram a viver fora do concelho e que fazem questão de estar presentes no dia da sua realização.

A Capeia Arraiana, na sua especificidade tauromáquica com utilização do forcão, assume um importante papel de integração e de mobilização social. Constitui um importante elemento identitário das populações da Raia sabugalense, conferindo-lhes um forte sentimento de pertença. A sua inventariação resultou da vontade partilhada das comunidades, grupos e indivíduos que a praticam, de valorizarem a Capeia à escala nacional e de a inscreverem no mapa patrimonial das manifestações culturais. A sua antiguidade, a sua prática continuada ao longo do tempo e a sua especificidade justificaram a realização do processo de inventariação que culminou, após um exaustivo trabalho de estudo, análise e levantamento de documentação, no seu registo no Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial (INPCI). Foi a Câmara Municipal do Sabugal quem avançou com o processo, dando voz às várias comunidades do concelho onde se pratica, evitando assim que fosse apenas inventariada a Capeia de uma ou outra comunidade. Procurou valorizar-se o que é comum e o que é o essencial da manifestação cultural, ou seja, o que confere a identidade à região, em detrimento de uma ou outra especificidade próprias de algumas comunidades.

A Capeia Arraiana constituiu a primeira manifestação cultural imaterial a ser registada como Património Cultural Imaterial no Inventário Nacional do Instituto dos Museus e da Conservação (IMC), tendo em conta o seu valor enquanto manifestação popular e etnográfica. O anúncio relativo à inscrição da Capeia Arraiana no IMC foi publicado no Diário da república do dia 16 de novembro de 2011, 2ª série, nº 220, como resultado do pedido de inventariação elaborado

pela Câmara Municipal do Sabugal[49]. Conforme previsto no artigo 18.º do Decreto-Lei n.º 139/2009, de 15 de junho, a inventariação da Capeia Arraiana é sujeita a uma revisão ordinária em períodos de 10 anos, sem prejuízo de revisão em período inferior sempre que sejam conhecidas alterações relevantes, sendo que qualquer interessado pode requerer, a todo o momento, a revisão ou a atualização do respetivo inventário.

Em várias entrevistas ao jornal local *Cinco Quinas*, Norberto Manso, o Adjunto do Presidente da Câmara Municipal do Sabugal que conduziu todo o processo de inventariação da Capeia Arraiana, vê nesta consagração uma forma de legar às comunidades que a praticam o reconhecimento e a "*certificação* da importância da sua cultura, das suas especificidades e, de certa forma, o orgulho por uma vivência […] rural, num mundo em crescente globalização, urbanização e em que o rural é desconsiderado"[50]. Nas palavras do entrevistado, a Capeia Arraiana não é um espetáculo, mas sim uma expressão cultural, uma vivência, um ritual coletivo e uma identidade que vive num espaço determinado e de um espaço determinado, numa geografia humana; é, por essas razões, um processo dinâmico, sujeito a mudanças e a evoluções. Cabe portanto às comunidades encontrar formas de preservar a sua cultura, nomeadamente nas representações fora do seu contexto social, cultural e geográfico, sem, porém, a aprisionar no tempo. Para isso, devem ser consentidas adaptações às novas realidades, precavendo as influências do progresso e procurando não desvirtuar a prática cultural: "valorizar, preservar, respeitar a tradição, deixando-a evoluir no caudal das transformações sociais, económicas e tecnológicas, sem a descaraterizar, é o desafio que temos pela frente e que só depende de nós vencer"[51].

Para as forças vivas e as comunidades locais, a classificação da Capeia Arraiana como Património Cultural Imaterial é motivo de grande regozijo e orgulho, na medida em que permite uma maior valorização, preservação e promoção desta manifestação cultural única no mundo, que constitui o mais valioso património imaterial do concelho. Por isso, mais do que um prémio, a sua inventariação representa, acima de tudo, uma responsabilidade acrescida pelo facto de deixar de ser um fenómeno local e passar a ser partilhada com o resto do país. Uma vez que o seu reconhecimento nacional não é uma garantia de sobrevivência no caso de não serem

[49] A Ficha de Inventário da "Capeia Arraiana" é disponibilizada publicamente na página eletrónica de acesso ao Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial (endereço Web: www.matrizpci.imc-ip.pt), de acordo com o artigo 16.º do Decreto-Lei n.º 139/2009, de 15 de Junho.
[50] Entrevista ao jornal *Cinco Quinas*, n.º 142 – Ano XIII – Janeiro de 2013, p. 10.
[51] Entrevista ao jornal *Cinco Quinas*, n.º 150 – Ano XIV – Setembro de 2013, p. 2.

acauteladas as devidas precauções, é necessário criar mecanismos – comunitários, locais, associativos, académicos – de valorização e de proteção, que tenham por função fazer um acompanhamento permanente à Capeia e que estejam aptos a detetar sinais de ameaças à sua continuidade. Valorizar, preservar, respeitar a tradição, deixando-a evoluir no caudal das transformações sociais, económicas e tecnológicas, sem a adulterar, passou por isso a ser um dever e um desafio das comunidades locais.

Ainda que o Presidente da Câmara Municipal do Sabugal, António Robalo, não reconheça a Capeia Arraiana como pertença da Câmara, mas sim das comunidades, garante que o compromisso assumido pelo Município, aquando do seu registo, no sentido de salvaguardar, preservar, valorizar e divulgar a Capeia, obriga ao desenvolvimento de um conjunto de ações (apoios e colaborações) e iniciativas diversas com vista à afirmação desta tradição profundamente enraizada na memória coletiva e na cultura do povo raiano. Por outro lado, enquanto entidade responsável pelo processo de inventariação, a Câmara Municipal do Sabugal assume o dever de fortalecer as suas relações com as onze freguesias que constam do Inventário, no sentido de promover melhores condições de participação, segurança, conforto do público e dos participantes mais ativos na Capeia.

9.4.9. A Capeia e a controvérsia

Não obstante a relevância irrefutável da Capeia Arraiana no concelho do Sabugal, nem toda a população concorda em afirmar que constitui "a imagem da marca" ou "o ex-libris" do território, como muitos a qualificam. De facto, como vivência e afeto, a Capeia não é sentida da mesma forma por todos os nativos desta região. Aliás, chega mesmo a ser tema de controvérsia e motivo de uma certa exacerbação por parte de alguns habitantes das freguesias onde não se pratica. Estes defendem, com alguma veemência, que o concelho do Sabugal não é só Capeia e que a Capeia não é o concelho do Sabugal, sendo possível encontrar no território referências culturais compartilhadas por um maior número de residentes, ou ainda outras marcas identitárias exclusivas de algumas freguesias, ao mesmo título que a Capeia, como por exemplo o fato de quadrazenha, a gíria quadrazenha ou a festa de Santa Eufémia na freguesia de Quadrazais, o lince da Malcata, o Castelo de Sortelha, a confraria do bucho raiano, e muitas mais. Esta opinião também é abraçada, não raras vezes, por quem se identifica com a Capeia mas que, mesmo assim, argumenta que para além das onze freguesias que a praticam, existem outras 29 que necessitam da mesma atenção por parte das forças políticas que governam o

concelho. Quanto aos mais refratários, apesar de concordarem com a imprescindível conservação da Capeia Arraiana como tradição, ajuízam que não é possível considerá-la como a única marca do território sabugalenses e muito menos apoderar-se dela como a "tábua de salvação" ou o "cartaz turístico do concelho", como revela o Presidente da Junta de Freguesia de Forcalhos.

Cientes da sua relevância mas também da sua contestação, os políticos tentam adaptar os discursos de forma a não ferir as suscetibilidades de ninguém, mas acabam por lamentar um certo "bairrismo" associado a esta questão:

> *"A Capeia não é a imagem de marca do concelho porque ela é pertença de onze freguesias, ou seja, nem todo o concelho se revê nela. (...) Por exemplo a gastronomia já é mais transversal a todo o concelho. Mas a Capeia é única, é diferenciadora porque não existe em mais lado nenhum. Portanto sem dúvida que, por esse aspeto, ela identifica-nos muito perante o exterior. Agora dentro do território, se nós formos falar de Capeia na parte de lá do Côa, a Capeia não diz ou diz muito pouco às pessoas. Mas nessas freguesias não há um elemento transversal, as manifestações culturais locais são muito pontuais. A Capeia acaba por ser, no fundo, mesmo para aqueles que não se identificam com ela, um grande elemento aglutinador. Mas aqui as pessoas são muito bairristas; antes de mais são da sua freguesia e não se identificam com os outros só porque pertencem ao mesmo concelho." (D.L., Vice-Presidente da CMS)*

Perante um assunto de contornos sensíveis e pouco consensuais, impõem-se ressalvas que valorizem outras tradições concelhias, mas, no final, atendendo ao inegável impacto da Capeia Arraiana na vida das comunidades locais e ao investimento nela realizado, é impossível não acentuar a sua relevância e a projeção que confere ao concelho:

> *"A medida mais emblemática que nós tomámos relativamente à nossa cultura e às nossas tradições foi a classificação da Capeia como Património Cultural Imaterial. Este é um ótimo exemplo de como queremos preservar e manter vivas as nossas tradições e dá-las a conhecer. (...) Significa que estamos interessados na nossa cultura, que preservamos aquilo que é nosso. É claro que também estamos interessados em preservar todas as outras mostras de cultura existentes no concelho. Claro que muitas vezes não são tão identificativas de um território tão vasto como é a Capeia – a Capeia reporta-se a onze freguesias – mas é lógico que a Câmara tudo faz para que as demais também não se percam." (Ibid.)*

Os defensores mais acérrimos da Capeia entendem que, num tempo em que se perdem as identidades locais e os traços identificativos de determinadas freguesias a favor da "massificação cultural", esta prática cultural única é das poucas que se vai mantendo e crescendo, muito graças ao apoio e aos esforços desenvolvidos pela autarquia, mas também graças à vontade do povo de "agarrar" e de segurar essa tradição.

Outro grande motivo de controvérsia ligado à Capeia Arraiana é a sua abertura ao mundo e a sua desterritorialização. Sobre esse assunto, divergem as opiniões mas ninguém fica indiferente

na hora de debater a questão. Se para uns é claramente impensável que se "exporte" essa tradição local para fora dos seus limites geográficos, outros adotam uma postura mais flexível e reconhecem que a sua deslocalização se prende com uma questão de sobrevivência. É o caso do diretor do blogue "Capeia Arraiana" que defende a sua abertura, desde que sejam acauteladas as necessárias providências e que se mantenha a consciência de que o seu lugar verdadeiro é no Sabugal. Apesar das opiniões divergentes, todos admitem consensualmente que, como prática ancestral, é merecido o seu reconhecimento através da sua inscrição como Património Cultural Imaterial. O Presidente da Junta de Freguesia de Forcalhos vai mais longe ainda, afirmando que é *"uma obrigação do país dar a conhecer essa tradição, como dá a conhecer tantas outras, como a achega dos bois".* A questão mais polémica prende-se com a deslocalização física da Capeia Arraiana. Se alguns admitem que é recomendável a sua divulgação e que até é aceitável a sua prática pela diáspora ou na Casa do Concelho de Lisboa, pela antiguidade da instituição e pela importância das ligações com a terra, não validam, porém, a sua deslocalização; pô-la em prática fora de paredes, significa desvirtuá-la e retirar-lhe as suas caraterísticas intrínsecas:

> *"Nós não podemos levar isso para fora daqui. É a mesma coisa que matar touros em Barrancos: matam-se lá, e é preciso matá-los. Mas é lá! (...) No ano de 2012 a Capeia Arraiana – ainda não este ano, mas vai acontecer – já se levou a Tábua, pelo menos dois anos, já se levou para o Alentejo também uns dois ou três anos, já se levou a França e levou-se o forcão. Mesmo que sejam pessoas daqui que vão praticá-la, qual é o critério para um indivíduo ir praticar a Capeia Arraiana para fora daqui?" (I.C., Presidente JF de Forcalhos)*

Outros refutam categoricamente a deslocalização da Capeia Arraiana, até mesmo quando é praticada por sabugalenses em Lisboa, alegando que não deve ser desenraizada sob pena de ficar completamente descaraterizada e de não proporcionar as mesmas emoções:

> "*Penso que a Capeia perde muito quando é levada para fora. (...) Por exemplo a Capeia da Casa do Concelho do Sabugal em Lisboa é sempre feita por pessoas do concelho; eu vou representar Quadrazais e o meu concelho, mas não gosto e não concordo. O ambiente não é de todo o mesmo. Eu só há três anos que vou ver a Capeia fora, mas não revejo a realidade da Capeia… Há que ver uma praça aqui na aldeia, ouvir aqueles gritos de aflição de pessoas que têm familiares lá dentro, que fazem parte da própria Capeia. Em Lisboa eu vejo realmente as pessoas do concelho que se podem deslocar e vão, mas é uma praça quase vazia, proporcionalmente com a sua capacidade. E as emoções que se vivem dentro da praça, que fazem parte integrante da Capeia, não são de todo as mesmas. (…) Se as pessoas tiverem curiosidade, se gostarem de touros e daquilo que se passa dentro de uma praça, devem vir ver." (S.S., Presidente da Junta de Freguesia de Quadrazais)*

Porém, aos que vaticinam que o futuro da Capeia passa terminantemente por ficar dentro do concelho, outros designam de "Velhos do Restelo", alegando que a Capeia tem de evoluir com o seu tempo. Não sendo a única marca do concelho, mas sendo uma "marca única", tem de replicar-se fora dos seus limites geográficos para se dar a conhecer:

> *"É uma manifestação cultural que há muitos anos sai do concelho, portanto não sei porque é que hoje não pode ir a outros sítios, a outras terras com atividades taurinas, mas que não conhecem esta atividade específica e que têm interesse em dá-la a conhecer às suas populações. Já vi manifestações de Capeias fora do concelho com muito sucesso, e por acaso até acho muito interessante. (…) Os que são contra a deslocalização da Capeia são os 'Velhos do Restelo', os conservadores que acham que aquilo tem que ser sempre igual. Mas ela já evoluiu, já não é igual a ela própria. (…) Por isso, se formos a isso a tradição já não é que era, senão ainda tínhamos de fazer tudo como era há 40, 50 ou 60 anos. A Capeia evoluiu com o tempo; apesar de serem tradições, elas também têm algumas evoluções." (D.L., Vice-Presidente da CMS)*

Finalmente, de acordo com alguns investigados, a abertura da Capeia Arraiana ao mundo não constitui o seu mais relevante problema. Os verdadeiros riscos são outros:

i) a conjetura atual e as previsões futuras que condicionam a sobrevivência desta tradição:

> *"Em algumas comunidades, porventura pior do que os ventos da modernidade, talvez seja o despovoamento a que assistem que colocará em causa a sua continuidade." (N.M., Adjunto do Presidente da CMS).*

ii) a falta de condições logísticas e de apoios financeiros para receber mais visitantes e, consequentemente, para cooperar no desenvolvimento económico e turístico da região, uma vez que a Capeia faculta às freguesias um retorno económico considerável graças às atividades paralelas que proporciona:

> *"Há aqui uma certa contradição: a Capeia quer-se cada vez mais globalizada mas depois não há condições para responder ao aumento de número de visitantes. (…) A Câmara deve, sim, incentivar as Juntas de Freguesia e apoiá-las financeiramente para elas criarem redondéis e condições para terem capacidade de acolher mais gente. E para isto elas têm que sair para fora das povoações, onde estão normalmente inseridas, para a periferia da aldeia, criar redondéis maiores que devem ser financiados pela câmara, de forma a oferecer maior capacidade para albergar espectadores. E assim a câmara entra em acordo com a questão de aumentar o número de efetivos de pessoas a visitarem o concelho e a participar no espetáculo da Capeia. O problema é esse: tirando 4 freguesias em que se consegue ver a Capeia e em que há condições, nas outras não se consegue ver nada. Por exemplo no Ozendo estão a construir um redondel e bancadas, aos poucos, financiados pela própria associação da freguesia; eu acho que era aqui que a câmara devia intervir e ajudar a financiar." (AB, Presidente da Junta de Freguesia do Soito)*

Face ao exposto, facilmente se deteta, nos discursos ouvidos, a denúncia de alguns contrassensos resultantes das transformações sofridas pela Capeia, assim como um certo desalento face à insuficiência das medidas que deveriam acompanhar o seu progresso: se, por um lado, se regista uma genuína vontade de atualizar e modernizar essa prática, por outro lado, não são tomadas as diligências que permitem responder corretamente a esta solicitação.

9.5. A fronteira como estratégia discursiva da identidade

O conceito de fronteira é, à semelhança de todas as noções das Ciências Sociais, extremamente amplo, podendo por isso ser examinado sob diversos pontos de vista. A palavra "fronteira" deriva do latim *frons*, *frontis*, que significa "fronte". As fronteiras são lugares nos quais os países e os homens que neles habitam se encontram e estão frente a frente ("*de front*", "*face à face*"). E estar frente a frente pode ter muitas interpretações, como argui Franco Cassano (1998). Em primeiro lugar, significa olhar para o outro, inteirar-se da sua presença, confrontar-se com ele e entender o que se pode esperar dele. Mas, por outro lado, a existência do outro pode revelar-se também uma armadilha, pois este frente a frente implica o reconhecimento do outro; e as fronteiras mais atormentadas são aquelas que não são reconhecidas (Cassano, 1998: 61).

Essa ambiguidade da fronteira é também assinalada por Maria de Fátima Amante, para quem uma das muitas definições do termo remete para "a ideia de clivagem, de separação entre dois campos ou domínios que são desconhecidos entre si" (2007: 61). Independentemente da sua natureza, a ideia de passar uma fronteira transporta-nos sempre para outra realidade espacial, temporal e cultural que, às vezes, por ser desconhecida também é temida. A fronteira é, portanto, usualmente associada à divisão: o espaço divide-se em bocados que são vistos como unidades e que são marcados por fronteiras (Simmel, 1999: 605). O facto de uma sociedade se inscrever num espaço circunscrito por linhas divisórias bem delineadas confere-lhe uma coesão interna, ao mesmo tempo que fomenta nos seus habitantes uma consciência aguda de pertença a um determinado espaço. De facto, não há, na opinião do sociólogo alemão, manifestação mais significativa da coesão dos Estados que a adesão das pessoas, ainda que psicológica, a uma fronteira bem delimitada. Esta é, antes de mais, uma entidade percetível e espacial, determinante nas relações entre os homens, mas que frequentemente definimos sem ter em conta o seu valor sociológico prático, o que leva Simmel a inferir que "a fronteira não é um facto espacial com consequências sociológicas, mas um facto sociológico que adota uma forma espacial" (*Ibid*.: 607).

Qualquer ato de fundação é, na sua base, um ato de divisão (Cassano, 1998). Mas se, numa primeira aceção, as fronteiras surgem como lugares de divisão e de oposição, lugares inseguros que levam os homens a vigiar-se mutuamente, a verdade é que elas unificam ao mesmo tempo que separam: "(…) a fronteira não evoca apenas a diferença mas também a mistura e o cruzamento, existindo, assim, uma convergência entre os dois universos" (Batista, 2008: 57).

Em primeiro lugar, a fronteira unifica numa só figura todos aqueles que agrega. Identifica uma comunidade por oposição a outra e, neste sentido, revela-se sagrada por preservar a relação entre identidade e diferença. É por isso que não se pode dizer que a fronteira une *e* separa, mas sim que une *porque* separa (Cassano, 1998). Em segundo lugar, a fronteira congrega na medida em que significa a partilha de pontos comuns: a fronteira é uma linha de divisão que se compartilha com outro país. A hostilidade absoluta não permite esse contacto, sendo que a paz só advém quando a convivialidade e a contiguidade se tornam possíveis. Eis o lado "fraco" da fronteira: uma fronteira que unifica e não opõe. Nas zonas fronteiriças, quando a tendência não é explosiva, vão-se criando cumplicidades e conivências:

> Há uma economia ilícita que reúne frequentemente as populações fronteiriças e enfraquece a sacralidade das fronteiras, tornando-as permeáveis. (…) À noite, quando o olhar dos Estados é menos penetrante, podemos passar a fronteira e existem passadores especializados que conhecem os vales e as passagens. Cada fronteira carrega em si uma sombra da sua própria violação, algo que vai contra o princípio mesmo dos Estados. (Cassano, 1998: 65)

Prosseguindo na dialética da união/desunião, convoquemos de novo Georg Simmel (1988), para quem, na natureza exterior, tudo pode estar ligado e separado. Só o homem pode unir e desunir, sendo que nessa ação uma coisa subentende sempre a outra; a separação e a união são apenas dois aspetos do mesmo ato. Ao invocar este processo, assumimos, pois, a interligação entre a divisão e a união:

> É necessário em primeiro lugar que as coisas estejam fora umas das outras para depois estarem umas com as outras. Seria absurdo, prática e logicamente, de unir aquilo que não estava separado, até mesmo aquilo que, de uma certa forma, não permanece separado. (Simmel, 1988: 159)

É fundamental que o nosso espírito conceba a separação para poder estabelecer a união, tal como acontece com as pontes, as portas, as estradas ou ainda as fronteiras, que ligam pontos separados. O homem é, segundo Simmel, o "ser-fronteira" que não tem fronteira; ao mesmo tempo que estabelece limites, cria mecanismos que os consigam quebrar a qualquer instante para alcançar a liberdade.

As fronteiras estatais não foram criadas para separar e proteger as identidades já estabelecidas; pelo contrário, as identidades comunitárias derivaram, muitas vezes, de fronteiras inexistentes, instáveis ou incertas. Muito para além de separar dois Estados, a fronteira estabelece relações distintas e fomenta um intercâmbio cultural, social e político, que contribui para que o processo de diferenciação entre o "eu" e o "outro" seja percetível. Explica-se assim que tanto a identidade como a alteridade se encontram presentes na estrutura do espaço fronteiriço e que é por meio

de ambas que os sujeitos constroem a sua cultura, os seus costumes e os seus modos de vida, diferenciando-se do "outro" que vive para lá da fronteira. Esta é marcada pela interação entre sujeitos diferentes, que possuem praxis e construções simbólicas, culturais e identitárias distintas, o que explica a existência de múltiplas e complexas relações. E estas relações que ocorrem na fronteira podem contribuir para criar novas identidades. Sem defender uma oposição demasiado óbvia e errónea entre a periferia e o centro, Régis Debray (2010) reconhece que, tal como as línguas, as civilizações vivem e evoluem graças ao contacto que estabelecem com os países limítrofes e as suas fronteiras. Devido à proximidade com o irmão-inimigo, o habitante da fronteira é, na sua análise, galhofeiro, madraço, engenhoso e mais esperto que os que vivem no interior (Debray, 2010: 66). Por extensão, muito mais que separação ou aproximação física dos povos, a fronteira é também um espaço de emoções e afetos, como explica Celsa Batista:

> Além da fronteira permitir perceber diferenças e similaridades entre os países e de ser uma zona de intensa circulação e movimento, também transporta consigo um imaginário e, desse modo, é percebida de forma diferente. Não é apenas um facto e algo concreto mas também um espaço permeado de valores e sentimentos. (Batista, 2008: 50)

Ressalta do exposto uma indiscutível ambivalência da fronteira. Pese embora a pós-modernidade tenha apadroado a abolição das fronteiras entre os povos, exaltando ideários como o multiculturalismo ou o universalismo, a globalização continuou sempre a erigir limites e barreiras (simbólicas, tecnológicas, sociais, etc.) diferentes e mais fortes do que aquelas que suprime. Parece ter construído novas fronteiras dentro dos Estados, em bairros e ruas do mundo em que vivemos, o que explica que "o universo aberto e sem fronteiras é também uma fronteira perpetuamente aberta" (Cassano, 1998: 70). A fronteira, nas suas múltiplas facetas, é omnipresente nas nossas vidas e revela-se fundamental para a sobrevivência, não tanto dos "cidadãos do mundo", mas mais dos homens-fronteiras que se movimentam em vários mundos. Como escreve Régis Debray (2010), aprazível e detestável, sublime e maldita, a fronteira inibe e justifica a violência, decreta a paz ou provoca a guerra, constrange e liberta, desassocia e reúne. A maioria dos povos tem com os seus limites uma relação emocional quase sagrada: "Onde quer que haja sagrado, há uma muralha, e onde quer que haja uma muralha, há vida" (Debray, 2010: 36). O que há à volta amputa, mas para melhor incrustar e defender; daí que aquilo que perde em superfície, ganha-o em duração. Sendo assim, é legítimo querer acautelar o invólucro que nos protege e nos prolonga. Tal como a pele isola o ser vivo do exterior, a vida coletiva exige uma superfície de separação. E se o muro interdita a passagem, a fronteira regula-a, agindo como um filtro. Ao longo dos séculos, a fronteira foi adquirindo múltiplos sentidos,

mas sobreviveu às suas metamorfoses, pois, por natureza, ela é interminável: se não há fronteiras para sempre, há sempre uma derradeira fronteira, por exemplo entre a vida e a morte.

Tradicionalmente, o interesse da antropologia situa-se mais ao nível das fronteiras simbólicas, por oposição às fronteiras internacionais ou reais. O desenvolvimento de pesquisas antropológicas nas zonas de fronteira é bastante recente, sendo parte da nova abordagem da antropologia que caraterizou as últimas décadas do século XX e inscrevendo-se nos domínios da pós-modernidade. Neste contexto, a fronteira luso-espanhola, ou Raia, constituiu-se como objeto de estudo para vários investigadores, antropólogos e sociólogos, ainda que na sua maioria espanhóis, pois do outro lado da fronteira a investigação neste domínio tem sido mais abundante. Na sua componente de espaço social, é interessante analisar o contributo das zonas fronteiriças – através da proximidade geográfica e cultural do outro Estado – na construção da identidade de fronteira, distinta da identidade nacional.

9.6. A salto entre cá e lá: narrativas da clandestinidade

A fronteira é o vetor comum dos elementos culturais que constituem a identidade raiana. Define a identidade do indivíduo e do grupo a que se pertence, consoante nos posicionamos do lado de cá ou do lado de lá da linha divisória. Apesar da existência de uma cultura raiana ou fronteiriça, cada grupo possui a sua identidade própria, que foi construindo através das suas experiências de vida e dos seus relacionamentos. Associada à fronteira, podemos acrescentar a clandestinidade (de bens ou de pessoas) como outra das caraterísticas presentes na vida dos sabugalenses e, essencialmente, nos três principais marcos culturais transversais a estas comunidades. Mais do que a Capeia Arraiana, que assinala um momento festivo no dia-a-dia das aldeias raianas, o contrabando e a imigração são dois temas essenciais na construção identitária destas comunidades, que remetem para episódios graves e impregnados de uma grande carga emotiva. Grande parte dos contrabandistas viveu o duplo fenómeno fronteiriço do contrabando e da emigração, que partilha, nas suas origens, caraterísticas e objetivos comuns, ou seja, a procura da melhoria das condições de vida e a ascensão social de uma população maioritariamente camponesa e com baixos recursos:

> Relativamente ao contrabando e à emigração, tanto num caso como noutro, podemos considerar que se trata aqui de dois fenómenos sociais paralelamente idênticos no que concerne aos seus factores e contextos, dois fenómenos que originaram e conduziram a situações de ilegalidade, de actividades consideradas marginais com causas e efeitos idênticos. (Batista, 2008: 69)

A transgressão, o medo, o risco, mas também a bravura, a audácia e o instinto de sobrevivência são tópicos recorrentes na experiência transfronteiriça dos sabugalenses. Fátima Amante refere na sua investigação que os discursos dos raianos em torno de si próprios remetem sempre para a Raia e para as atividades que no passado a caraterizavam, e destaca que a fronteira em si mesma tem um papel essencial na criação de "um sentimento de diferença entre si e os outros" (Amante, 2007: 133). Esta diferenciação identitária é usualmente exposta a três níveis: entre os que são raianos e os que não são, entre os raianos portugueses e os raianos espanhóis e, finalmente, entre os raianos locais (da aldeia) e os que são das aldeias vizinhas, com quem partilham a condição de raianos. Neste âmbito, a investigadora avaliza que, a nível histórico, as atividades que contribuíram para a construção da identidade raiana foram o contrabando, a emigração clandestina para França e as festas populares, nomeadamente a sua vertente pagã, ou seja a festa do touro, mais conhecida como Capeia Arraiana:

> Cada um destes elementos assume uma importância central na vida dos raianos e todos dependem claramente da presença da fronteira internacional, o que permite afirmar com segurança que a fronteira é, de facto, um elemento fundador na construção da identidade raiana. (Amante, 2007: 133)

Se para a população com idades superiores aos quarenta anos o contrabando e a emigração têm ambos a mesma relevância, já para os mais novos a Capeia Arraiana funciona como a grande referência identitária. Iremos analisar, a seguir, cada um destes fenómenos na sua relação com a construção das identidades de fronteira.

- **O contrabando**

Segundo Cassano (1998), o primeiro verdadeiro profanador não violento das fronteiras foi o comerciante móvel, que carregava mercadorias e histórias. Movido quer pela necessidade, quer pela cobiça do dinheiro fácil, o traficante executava trocas tácitas e ilícitas, que produziram formas de vida baseadas nos encontros fronteiriços. O contrabando, como forma de vida, é um tema fundamental no discurso dos raianos. Falar da fronteira do Sabugal com a Comarca de Ciudad Rodrigo implica necessariamente ter que recordar esta atividade. Na Raia, a convivência inter-aldeias foi, em tempos, uma necessidade absoluta motivada pelas enormes carências de produtos e pelas reduzidas distâncias que permitiam a deslocação entre as povoações que praticavam o contrabando. Esta atividade clandestina opunha de forma clara os interesses do Estado e os interesses locais, sendo ambos determinantes na formação da fronteira e da vida dos seus habitantes: "Se é verdade que o Estado delineou o traçado da fronteira não é menos verdadeiro que aquilo que confere sentido a esse traçado é a atividade que aí se desenrola e as

vidas dos que aí vivem" (Amante, 2007: 135). O Estado era então para os raianos uma entidade meramente abstrata, à qual não reconheciam legitimidade para interferir nas suas vidas; tal postura implicou, usualmente, uma divergência entre a retórica da fronteira imposta pelo Estado e aquela que era a realidade da vida na fronteira. De dia, a fronteira era uma zona de agricultores, à noite de contrabandistas., os quais não se reconheciam como ladrões ou facínoras, como os descrevia o Estado, mas sim como pessoas honrosas e virtuosas. Na perspetiva contrária, a imagem que os outros têm dos raianos é mitigada e depende do olhar de quem a avalia:

> O contrabandista tanto pode ser encarado como um herói corajoso e valente ou como um marginal, um ladrão, um criminoso, dependendo de um ponto de vista e dos vários condicionalismos que ao contrabando estão ligados. De uma maneira, o contrabando era uma actividade socialmente tolerada e aceite, sendo até enaltecida e revista de heroísmo. O contrabando é bem o exemplo de necessidades e interesses comuns. (Batista, 2008: 65)

Como processo de longo curso que marcou várias gerações, o contrabando surgiu como uma referência-chave na construção identitária raiana e constituiu um elemento diferenciador a vários níveis: diferenciação da mulher portuguesa, que trabalhava duramente no contrabando, e da mulher espanhola, mais "fidalga", que ficava em casa; diferenciação dos raianos e dos "outros"; e diferenciação dos raianos entre si (ser mais ou menos contrabandista, ter mais ou menos necessidade de o fazer). O contrabando foi também responsável pela criação de uma rede de relações sociais alargada entre portugueses e espanhóis, da qual ainda hoje subsistem algumas evidências. Esta dependência só foi possível graças à forte solidariedade que o contrabando instituiu entre as pessoas de cada lado da fronteira. De facto, o protecionismo dado pelos espanhóis aos portugueses quando estes estavam em território espanhol e o que os portugueses davam aos espanhóis quando estes se encontravam do lado de cá da fronteira permitiu a manutenção do contrabando durante décadas. Esta atividade foi, por isso, o elemento que mais estruturou a rede das relações sociais na Raia – casamentos mistos, relações de vizinhança e de amizade – como explica Fátima Amante:

> Os raianos fizeram a sua vida na raia através de uma profunda capacidade de movimento e de deslocação que lhes permitiu o desenvolvimento de um leque alargado de relações, não só entre os portugueses das várias aldeias, mas com os vizinhos espanhóis dos *pueblos*. As dependências em torno do contrabando criaram e fortaleceram relações entre portugueses e os espanhóis. (Amante, 2007: 115)

No entanto, a evolução das condições socioeconómicas dos raianos sabugalenses decretou o progressivo desaparecimento da dependência mútua. Por outro lado, a abolição das fronteiras

entre Portugal e Espanha, em 1993[52], assim como os benefícios económicos da emigração contribuíram também para que diminuísse a necessidade de os portugueses se deslocarem além fronteira para adquirir produtos aos quais podiam aceder com maior comodidade em comércios nacionais. Fátima Amante afiança, a este respeito, que "mais do que aproximar os raianos, a 'abertura da fronteira' e a situação por ela criada em termos económicos contribuiu para o seu afastamento" (*Ibid.*: 122). Do mesmo modo, a supressão da fronteira poderá ter facilitado as deslocações das populações raianas, mas também terá criado um problema mais grave de crise identitária, já que a identidade raiana sempre esteve associada à prática do contrabando, o que gerou uma certa "dependência da fronteira".

Pelas razões expostas, a rede de relações tem vindo a enfraquecer-se cada vez mais e até há quem conjeture que não sobreviverá por muito mais tempo, uma vez que os mais novos não contam com experiência neste domínio. Cabe aos mais antigos manter a ideia, através de um imenso património de memórias, de que existe uma equivalência entre ser raiano e ser contrabandista; afinal, ser raiano é, acima de tudo, ter um passado como contrabandista. É precisamente através da memória que o contrabando sobrevive e se impõe como elemento do presente, como sublinha Maria de Fátima Amante:

> Dir-se-á que os raianos ainda não encontraram, nos contextos do presente, um outro factor que substitua a figura do raiano-contrabandista com igual eficácia. Por isso, a importância do contrabando como elemento chave na construção da identidade local é constatável a propósito das várias dimensões identitárias do raiano. (Amante, 2007: 48)

A atividade do contrabando não pode ser, portanto, analisada de um ponto de vista meramente económico, mas deve ser também interpretada dentro do contexto fronteiriço que permite a construção da memória do contrabando e que remete inevitavelmente para os processos identitários, essencialmente para a defesa da especificidade raiana. Luís Cunha debruçou-se sobre a noção de fronteira e, consequentemente, sobre o conceito de identidade que lhe subjaz. O investigador trabalhou as identidades "não como essências ou definições cristalizadas, mas como expressões de processos de construção negociados e provisórios" (Cunha, 2007: 82). Podem ser associadas a estes processos narrativas identitárias que, no caso específico dos raianos, revestem registos de natureza diversa e ajudam a explicar a fronteira. São muitas vezes discursos que aludem a um universo complexo, feito de histórias pessoais entrecruzadas com considerações gerais, por exemplo sobre o conflito entre identidade local e nacional, e onde se

[52] O acordo Schengen entre Portugal e Espanha foi assinado em 25 de junho de 1991 e a abolição das fronteiras entrou em vigor no dia 1 de janeiro de 1993.

mistura o discurso oral com aquele que se cristaliza na escrita. Neste sentido, o contrabando surge precisamente como um desses universos narrativos, baseado numa atividade que marcou e continua a marcar, enquanto memória, o quotidiano da fronteira.

Nestas narrativas sobre clandestinidade encontram-se temas recorrentes como o perigo, a aventura, a esperteza, a valentia, as estratégias que permitem embustear os guardas, a ousadia ou ainda a sorte. É em torno destes e de outros temas semelhantes estruturam-se identidades, como sublinha Luís Cunha: contrabandistas face a guardas fronteiriços, homens face a mulheres, contrabandistas ocasionais face a profissionais, etc. O conjunto dos diferentes registos narrativos espelha de forma mais ou menos fidedigna a vida fronteiriça como ela foi durante décadas. Mas a memória coletiva não resulta, segundo o autor, da soma de todas as narrativas na primeira pessoa:

> Se, por um lado, podemos fazer eco de Halbwachs (1950: 94), defendendo que cada memória individual constitui um ponto de vista sobre a memória colectiva, devemos vincar, por outro, que se consideramos a memória colectiva como uma máquina produtora de sentido, não a podemos ver como uma totalidade resultante da adição das partes, isto é, das memórias individuais. A sua natureza é mais complexa e fascinante. (Cunha, 2007: 83)

As memórias, tal como as identidades, não são descontínuas nem se equivalem entre si. Luís Cunha sublinha que há sempre memórias que dominam, histórias que se esquecem e se silenciam, e outras que circulam e podem ser partilhadas por mais que um indivíduo. No entanto, o fundo que enforma as narrativas mais fortes sobrepõe-se ao conteúdo, privilegiando ensinamentos e valores morais e dando mais ênfase, portanto, ao sentido ético do que àquilo que se conta. A ideia de memória também é vista como espaço de disputa no qual os critérios da experiência pessoal e da autoridade reconhecida são fundamentais: para legitimar e validar a experiência do contrabando, é necessário "o ter estado lá; o ter atravessado a fronteira com café às costas; o ter sido atingido por um guarda ou ter passado pelas prisões de Espanha, etc." (*Ibid*.).

Ao passar de geração em geração, a memória narrativa transforma-se, sendo na verdade mais uma expressão do presente que do passado objetivado. Luís Cunha afirma que a memória narrativa se vem agregando, de forma cada vez mais evidente, a "um desejo de história", uma vontade de preservação que já não é só de uma elite, mas que "se difundiu pelo tecido social, absorvendo velhos e novos conceitos, como os de autenticidade, tradição, património cultural, etc." (*Ibid.*: 85). O contrabando, ou pelo menos uma parte do contrabando à qual se associa

mais valor simbólico, passa também por este processo de patrimonialização que demonstra a vontade de entidades locais em chamar a si parte da produção deste discurso, com objetivos claramente definidos que vão desde a promoção turística (Rotas do Contrabando) à reivindicação identitária, sustentada, por exemplo, na ideia de uma cultura de fronteira. O contrabando faz atualmente parte da etnografia dos povos raianos e do seu quadro de referência. Apesar de extinta, continua a alimentar não só o imaginário dos seus habitantes, como também a curiosidade de cientistas sociais, de escritores e de cineastas, entre outros.

- **A emigração**

No que à emigração diz respeito, a fronteira internacional volta a ter uma dimensão preponderante para os raianos do Sabugal. É talvez o fator mais marcante e mais decisivo na construção daquilo que é a sua identidade coletiva. Tal como acontece com o contrabando, ser raiano é ter, também, uma história como emigrante, direta ou indiretamente. A vida diária na Raia sempre foi marcada por um "hibridismo" em que a cultura e a convivência com o "outro" espanhol influenciaram os modos de vida locais (Amante, 2007: 219). Esta realidade também se aplica à emigração, que veio acentuar ainda mais este fenómeno através da importação de hábitos culturais, sobretudo franceses.

A fronteira entre Espanha e França surge, nas palavras de Fátima Amante, como "segunda fronteira" na vida destas populações; uma fronteira, há meio século atrás, clandestina, desconhecida e difícil de transpor. Como se se tratasse de duas realidades distintas, a fronteira entre Portugal e Espanha é designada como "Raia" e não propriamente como "fronteira", ao passo que a fronteira entre Espanha e França é vista como a verdadeira fronteira, aquela que separa dois Estados. Esta "segunda fronteira" contribuiu para uma mudança de vida dos raianos, como também para a redefinição da sua identidade:

> A segunda fronteira dos raianos transformou-os, deixaram a sua condição de contrabandistas e ganharam outra, a de emigrantes, categoria que os vai caracterizar durante décadas, e que em alguns casos se torna permanente, desmistificando a ideia do inevitável retorno à terra natal que acompanhou não só os emigrantes, mas também os governos tanto dos países de saída quanto os dos países de acolhimento. (Amante, 2007: 194)

A emigração em massa das décadas de 50, 60 e 70 aparece como a melhor alternativa à fuga à atividade cada vez mais perigosa do contrabando. Os valores das saídas legais[53] evidenciam o

[53] Estudos revelam que na década de 60 o número de clandestinos que passaram a salto a fronteira para França foi claramente superior aos valores da emigração legal.

destino preferencial dos emigrantes do concelho do Sabugal, sendo que dominam claramente a Europa e, em particular, a França, por razões óbvias de proximidade. Apesar de não ser um fenómeno novo, a emigração clandestina torna-se mais relevante entre 1950 e 1969. As saídas massivas rumo a França levaram a uma verdadeira sangria das aldeias raianas. Foi, nas palavras de Fátima Amante, uma "emigração seletiva" e uma "seleção negativa", uma vez que, numa primeira fase, saíram os homens[54], jovens e de meia-idade, deixando mulheres, crianças e idosos a trabalhar a terra e a passar a Raia com o carrego às costas.

A Raia luso-espanhola terá preparado os raianos para a nova aventura da emigração, tendo estes, desta vez, que enfrentar uma fronteira mais distante e desconhecida (ressalve-se que a viagem "a salto" entre Portugal e Paris podia durar cerca de quinze dias). Se até aí a aldeia representava o universo dos raianos, a ida para França afigurou-se como uma epopeia, talvez o maior desafio das suas vidas. Não minimizando os riscos desta nova aventura, a experiência diária de passar a fronteira para chegar ao destino final, de se esconder e de saber esperar por vezes muitas horas terá ajudado a preparar o raiano na sua luta para a sobrevivência; isto explica, talvez, a visão heróica que o raiano tem de si próprio e dos seus conterrâneos em geral. A emigração teve, de facto, uma importância indiscutível no processo de construção identitário. É no esforço da emigração, inicialmente clandestina, que se estruturam as categorias identitárias positivas com que se autodefinem os raianos: valentes, destemidos, aventureiros, decididos, abertos e trabalhadores, etc. Essa capacidade de resistência é, segundo os próprios, uma caraterística específica deles, mais do que dos portugueses em geral; permite-lhes internamente objetivarem-se como um grupo com uma identidade própria que gostam de evidenciar e da qual não prescindem.

A estas categorias identitárias positivas, não podemos deixar de opor uma certa desvalorização identitária do português, no fenómeno da emigração, por parte do espanhol:

> A emigração clandestina para França é um dos elementos que mais diminui o português aos olhos do espanhol, constituindo-se, também por isso, como uma categoria poderosa na definição da identidade. O vizinho espanhol para além de ter formado a ideia de que Portugal é um país não só menos desenvolvido, economicamente, mais dependente de ajudas externas do que a Espanha e culturalmente mais pobre, tem do português de um povo subjugado por uma vontade ditatorial que foi mais prejudicial do que aquela que na mesma altura a eles os governou. (Amante, 2007: 206-207)

[54] A emigração veio alterar a "razão dos sexos". Em 1950, a população masculina era de cerca de 49% do total da população do concelho, sendo o terceiro a nível distrital com maior percentagem de homens; em 1970, o concelho do Sabugal torna-se o segundo do distrito com maior percentagem de população feminina (54,02%) ou seja, de terceiro, passou para décimo terceiro em número de homens.

Ainda que o espanhol da zona da Raia também tenha emigrado, fê-lo muitas vezes de forma sazonal, ao passo que o português o fez para se fixar no país de acolhimento.

Por detrás deste enaltecimento do emigrante e da sua valorização pelos seus conterrâneos, esconde-se outra realidade menos positiva, que se prende com o desenraizamento e a dor daqueles que partiram. Ainda que se refira especificamente aos refugiados fronteiriços, há nas palavras de Franco Cassano uma certa verdade extensível a todos os imigrantes quando evoca a fronteira como uma "ferida", assegurando que a diáspora congrega "uma humanidade unificada pelo sofrimento e pelo naufrágio dos seus próprios sonhos" (1998: 66-67). Por outro lado, ressalta-se que as categorias identitárias positivas anteriormente evocadas eram válidas há meio século atrás, mas que foram perdendo força quando o fenómeno estagnou, isto é, quando se foi banalizando e enraizando nos hábitos e modos de vida locais. Se nas origens da emigração as representações sociais eram umas, a verdade é que se foram alterando e deram lugar a novas identidades (citemos, por exemplo, o sentimento ambivalente de não pertencer nem a um sítio nem a outro) e a novas práticas, que se enformaram e cristalizaram no tempo, deixando muitas vezes de ser positivas para se tornarem o alvo de inúmeros estereótipos menos dignificantes. Foi precisamente sobre estas avaliações – generalizadas mas nem sempre consensuais, diga-se – que se debruçou o académico Albertino Gonçalves, segundo o qual os emigrantes fornecem um dos temas mais procurados para investimento e consumo social de sentido: "O trabalho de construção social do 'emigrante' desenrola-se no âmbito da luta quotidiana e simbólica de classificação social que atravessa e caracteriza a sociedade portuguesa" (1996: 16). Não obstante a sua ausência física, o emigrante desfruta de uma notável presença na sociedade portuguesa; uma presença que perturba e gera polémica, e que está sujeita aos mais diversos clichés e lugares-comuns.

É à volta desta figura atípica que se desenham linhas de clivagem, não só entre emigrantes e residentes, mas também entre os próprios residentes. Tal como o contrabandista, o emigrante também ele é caraterizado pela viagem e pelo movimento. Esta mobilidade – não só geográfica mas também social – foi um aspeto determinante na construção da identidade raiana, ainda que esta população seja atualmente muito mais sedentária. Mais circunscritos ao seu espaço local, os raianos, condicionados por fatores sociais e económicos, são pessoas que só abandonam a aldeia quando é absolutamente necessário (Amante, 2007). Apesar se formarem novas

identidades híbridas decorrentes do contacto com outras culturas, são inúmeras as atividades desenvolvidas nos países de acolhimento que permitem incutir um sentimento de pertença com a terra de origem, alimentado pelo "culto das raízes", como explica Albertino Gonçalves:

> Pela via do "culto das raízes", constrói-se, na terra de eleição, uma (auto)imagem que firma uma entidade, um estatuto, e alicerça as bases do reconhecimento social. Estas prácticas podem, portanto, relevar dum importantíssimo trabalho simbólico de "invenção da tradição" e de "folclorização" da cultura de origem, em suma, duma reapropriação do passado, simultaneamente, cimento e emblema para o presente e o futuro, numa perspectiva de continuidade, não no seio da sociedade mãe, mas no da sociedade madrasta. (Gonçalves, 1996: 265)

Acrescentamos a esta asserção os esforços desenvolvidos, no país de origem, para reforçar e consolidar este sentimento de pertença da diáspora, através do seu envolvimento nas festas locais, da sua participação e do seu entrosamento na vida local, mediado em grande parte pelas novas tecnologias.

- **A Capeia Arraiana**

Como já ficou demonstrado anteriormente, a festa é outra expressão da identidade local. No caso concreto das aldeias raianas, as festas populares de agosto e, mais precisamente, a Capeia Arraiana, funcionam como "o ritual através do qual, anualmente, se reforçam as fronteiras que os separam dos que não são raianos e dos vizinhos espanhóis" (Amante, 2007: 155). Este ritual permite unir os povos de cada lado da fronteira, como também experimentar o sentido de pertença à comunidade daqueles que por norma estão mais dispersos geograficamente.

A tauromaquia, como expressão festiva, é uma prática cultural fortemente enraizada em Portugal, com formas e especificidades muito próprias e diferenciadas. Fator de identidade cultural, a tauromaquia popular faz parte do património cultural imaterial de muitas comunidades. A Capeia Arraiana, como manifestação festiva muito peculiar, é um dos mais poderosos e distintivos traços da cultura e identidade raiana devido à sua profundidade histórica e ancoragem territorial que, conjugadamente, circunscrevem a geografia sociocultural desta tradição. Está enraizada numa região de forte declínio demográfico e é assumida por muitos como um traço cabal da sua identidade local:

> No que respeita à festa, sobretudo na sua parte profana, ela é a materialização da identidade raiana no seu conjunto e é também o momento para o evidenciar de identidades locais, na medida em que cada aldeia raiana aposta na preservação de alguns aspectos que lhe são particulares. Globalmente os raianos fazem da capeia uma estratégia para representação colectiva da cultura, à semelhança de outras actividades de carácter lúdico, noutros locais. (Amante, 2007: 160)

Ainda que não sejam tão evidentes, à primeira vista, as transações clandestinas na Capeia Arraiana como no contrabando ou na imigração, podemos encontrar, principalmente nas suas origens, alguns traços remotos de transgressão, como por exemplo na aquisição mais ou menos lícita da madeira para construção do forcão ou de touros no país vizinho. Atendendo ao facto que o contrabando era uma forma "normal" de vida em toda a Raia do Sabugal, que os contrabandistas falavam o castelhano tão bem ou melhor que o português e que o "contrabando dos costumes" era fácil de fazer, não é surpreendente que as origens da Capeia e do forcão se encontrem tão estreitamente ligadas ao "lado de lá" da Raia. A relação com o "outro", aquele que está do outro lado da fronteira, neste caso o espanhol, tem de facto uma simbologia muito importante, mas nunca foi nem é equilibrada, derivado à maior dependência económica de Portugal. Ainda hoje se verifica que, se os espanhóis participam bastante nas Capeias em Portugal, o contrário já não é tão evidente. Da mesma forma, era a Espanha que os Portugueses iam buscar os touros e continua a ser lá que muitos vão buscar a madeira que servirá para a construção do forcão. Por outro lado, a Capeia é aquilo que diferencia Portugal e Espanha, através de um elemento material fundamental que ajuda os portugueses da Raia sabugalense a pensarem-se como grupo. Este elemento, o forcão, é da Raia e dos raianos do concelho do Sabugal, e confere uma dimensão de coragem e de valentia aos rapazes portugueses:

> A capeia raiana representa um papel fundamental na construção da identidade do raiano português, uma vez que ser raiano significa também ser capaz de enfrentar os touros de grande porte de mãos nuas e sem outra defesa que não seja o forcão o qual, na sua individualidade e unicidade, torna esta tourada diferente das que se realizam noutras zonas do país e nas restantes partes do mundo. (Batista, 2008: 73)

Assim, à semelhança do contrabando e da emigração, a Capeia Arraiana encerra em si a interiorização por parte de quem a pratica de valores e de categorias identitárias que englobam a coragem e a valentia na hora de enfrentar o perigo:

> A auto-imagem que o povo raiano tem em relação à sua coragem está, de alguma forma, relacionada com toda a história da construção da sua identidade local, da sua capacidade de mostrar que é possível ir sempre mais além, superar os limites impostos, enfrentar o desconhecido e triunfar. (*Ibid.*)

A Capeia Arraiana é um retrato antigo da vivência de povos isolados, em permanente luta contra os animais e contra a agressividade da natureza, ou em busca de uma melhor qualidade de vida, procurando assegurar a sua própria sobrevivência. Existe nesta manifestação cultural popular um acentuado espírito de comunidade que, frequentemente, culmina num certo sentimento de

rivalidade, nem sempre assumido ou por ventura minorado. Muitos falam de uma "rivalidade saudável" ou, mais do que isso, de "bairrismo":

> *"Há aldeias em que é quase impensável que alguém de fora pegue ao forcão. Portanto não digam que não há rivalidade porque há! Só que é uma rivalidade sã, as pessoas querem mostrar a força da aldeia, mostrar que são capazes, que não precisam de estranhos. Através da Capeia Arraiana mostra-se a identidade de um povo, sobretudo através de como agem na praça: sempre que possível não chamam estranhos." (S.S., Presidente da Junta de Freguesia de Quadrazais)*

A Capeia encerra a ideia de passagem iniciática e tem uma dimensão de masculinidade bem vincada – apesar de se registarem casos, ainda que excecionais, de mulheres a pegar no forcão –, o que explica que os raianos tenham uma forte imagem de si. Os homens destacam-se pela solidariedade, entreajuda e harmonia coletiva. É isso que lhes dá força e que os leva ao sucesso na Capeia e na sociedade. Nos dias em que tem lugar, o fenómeno mobiliza toda a população raiana no seu conjunto, desconsiderando fronteiras entre aldeias, fronteiras entre Portugal e Espanha, fronteiras de géneros ou idades. Esta implicação na preservação da prática e o sentimento de pertença das comunidades locais que levam a cabo as Capeias detetam-se também em pormenores, como por exemplo o facto de os portadores do forcão de cada localidade se munirem de t-shirts da mesma cor, por vezes com elementos decorativos idênticos, como o brasão da freguesia ou, pelo menos, o seu nome. Do mesmo modo, a montagem mobiliza toda a comunidade com mão-de-obra e recursos. Todos os tratores, andaimes e outras estruturas pertencentes aos habitantes, colocados em redor da arena improvisada, servem simultaneamente de barreira e de bancada. A montagem, o encerro e desencerro e a própria Capeia somam-se à festa num amplo momento de rutura com o quotidiano, em que são permitidas, inclusive, algumas licenciosidades.

A Capeia Arraiana cumpre uma dupla função: é, por um lado, um elemento profundamente integrador, na medida em que reforça sentimentos de pertença e de lealdade para com a sua aldeia e os seus rapazes; por outro lado, também pode ser utilizada para marcar a diferença. Existe um claro paradoxo que confere à Capeia uma certa homogeneidade, visível na apropriação coletiva do espaço (a praça do touro), e ao mesmo tempo uma certa heterogeneidade, pois cada comunidade se apodera do seu espaço. As praças de touro apresentam-se também como um forte elemento identitário. São originais na medida em que aproveitam os espaços públicos e privados, sendo construídas no centro das aldeias, mas rodeadas de casas particulares. Existe, inclusive, uma notória hierarquização do espaço: os aldeões têm um espaço privilegiado (varandas, janelas…), enquanto os forasteiros têm outros.

Um lugar sentado para estes últimos não se consegue senão com a influência de um amigo da terra. A diferenciação pode também verificar-se noutros aspetos mais simbólicos da Capeia, como seja a diferenciação entre o espaço feminino (por vezes apropriados pelos homens) e o espaço masculino. De facto, os espaços estão tacitamente ordenados por sexos e estratos: as *calampeiras* para as senhoras e para um ou outro cavaleiro mais elegante, os *salva-vidas* ou *burladeros* para os homens e a própria arena para os jovens mais corajosos que correm à frente do touro, amparando-se nas proteções.

Podemos afirmar, portanto, que aquilo que individualiza a Raia do Sabugal em relação à identidade nacional ou até mesmo às demais zonas raianas do país é precisamente a Capeia Arraiana. É sem dúvida, concomitantemente com o contrabando, o fator identitário coletivo que mais singulariza o concelho do Sabugal. Desempenha um papel preponderante na vida comunitária, uma vez que surge como um reforço identitário das comunidades que a praticam e como um fator de grande mobilização social. De facto, reforça, por um lado, a ligação afetiva às aldeias, assim como os laços com a família, os amigos e as tradições. E tem, por outro lado, uma capacidade de mobilização muito grande, sendo capaz de atrair à região, mais do que qualquer outro concelho, a diáspora e os forasteiros; basta confirmar que nos meses de verão a população do concelho aumenta cerca de dez vezes. Trata-se, em suma, de um espetáculo aglutinador, que congrega pessoas e tradições locais e que não conhece fronteiras. De facto, a Capeia surge não só como o principal motivo de reunião entre raianos portugueses e espanhóis, mas também como elo de ligação entre os raianos emigrados no estrangeiro e os que ficaram.

Todavia, a abertura das fronteiras tornou a relação com Espanha mais esporádica: o contacto diário ou semanal que existia no tempo do contrabando passou a ser excecional, registando-se um maior fluxo de espanhóis por terras ribacudenses em ocasiões festivas. É por esta razão que Fátima Amante fala de uma "função adicional" da Capeia, nos dias de hoje, a somar a todas aquelas que lhe são intrinsecamente reconhecidas: serve também para manter viva uma ligação "de toda a vida". Conforme salienta a investigadora, as Capeias são "o catalisador de uma relação que se vai perdendo no tempo à medida que os mais velhos forem desaparecendo, já que as amizades estão estruturadas pela prática do contrabando nos moldes tradicionais" (Amante, 2007: 185). A transmissão intergeracional da Capeia Arraiana desempenha por isso um papel de extrema importância na preservação da prática.

Esta forte marca de identidade local e esta extraordinária dimensão comunitária são elementos suficientes para que se justifique o seu registo, ainda relativamente recente, como elemento do Património Cultural Imaterial. Este aspeto surge como mais uma estratégia discursiva da identidade raiana. Por todas estas razões, podemos assertar que existe na zona raiana sabugalense uma forte apropriação do passado como forma de projeção da identidade local. Verifica-se uma clara tendência em "idealizar o passado" e aquilo que pode parecer, à primeira vista, uma questão de nostalgia ou de saudosismo do passado são, acima de tudo, estratégias de afirmação da identidade local. Segundo Fátima Amante, o passado reveste uma importância capital na construção da identidade local, pois é "através dele que se reforçam os laços de pertença à zona raiana e a cada aldeia em particular" (*Ibid.:* 231-232). Esse forte apego às aldeias por parte dos raianos contribui para uma certa fragmentação da sua identidade: para além de haver uma identidade raiana comum a todos, cada aldeia tem também a sua própria identidade.

A Capeia Arraiana, enquanto manifestação cultural identitária das comunidades onde se pratica, é hoje uma referência primordial no mapa dos objetos de estudo do meio académico, estando a merecer uma atenção especial dos estudiosos, dos investigadores e do meio académico. Por acréscimo, é todo um concelho e uma região que se tornam alvo das mais variadas atenções.

Capítulo 10 - Tradição e Modernidade no Concelho do Sabugal: Incursão Tecnológica

10.1. Políticas culturais da Câmara Municipal do Sabugal

10.1.1. Desafios, oportunidades e fraquezas

De acordo com Augusto Santos Silva (2007), com exceção dos municípios portugueses inseridos em áreas mais urbanas ou metropolitanas, os demais parecem inscrever-se num padrão hegemónico de intervenção autárquica bastante uniforme. As tradições locais surgem como um vetor comum da política autárquica nesses municípios. Trata-se de tradições continuamente (re)criadas, num processo de "invenção social" bem definido nos dias de hoje. À dimensão identitária, que determina símbolos e emblemas comunitários, acresce uma dimensão festiva − nomeadamente estival − e uma dimensão socializadora que, em conjunto, alicerçam a base social da generalidade das políticas locais, que repousam na interação entre identidade e ação. Ora se é inegável esta "viragem da comunidade para 'dentro' de si mesma", através da exaltação do seu passado, do seu património, do seu território ou ainda dos seus usos e emblemas, Silva garante que é igualmente notória a necessidade de se projetar para fora, a nível regional, nacional ou até mesmo internacional, através, nomeadamente, do turismo ou de grandes eventos culturais. Outro dos desafios impostos à intervenção das câmaras municipais é a capacidade de resposta às exigências cada vez mais diversificadas das populações, sobretudo das camadas mais juvenis, mais expostas à cultura de massas:

> (…) apesar da tradicional representação de freguesias e concelhos como comunidades de significativa coesão e forte identidade, o certo é que não cessam de crescer as dinâmicas por assim dizer centrífugas: as demandas dos grupos juvenis, mais ou menos escolarizados e muito expostos à cultura de massas, são bastante diferentes, e até mesmo antagónicas, das populações adultas e, designadamente, das fracções envelhecidas; e coisa análoga se diga, nos casos aplicáveis, das tensões entre procuras urbanas, periurbanas (ou suburbanas) e rurais, ou da emergência, num número crescente de cidades, de uma procura autónoma de grupos de média ou elevada qualificação profissional e académica. A gestão da diversidade é, até por causa do discurso e da prática consensualista dominante nos lusitanos edis, um dos seus maiores desafios. (Silva, 2007: 27-28)

Face ao exposto, parece que o desafio maior com que se confrontam as câmaras municipais prende-se mesmo com a compatibilização de dois eixos estruturantes das políticas locais: por um lado, o eixo estruturante do discurso local sobre a cultura, que se verifica na celebração da identidade e do modo de ser tradicional, ancorados no passado e na memória, e recriados como património, em particular imaterial; por outro lado, a pressão de acompanhar a modernidade requerida pela generalidade dos protagonistas do campo cultural nacional e europeu, independentemente da sua área de intervenção.

Esta necessidade de "se virar para dentro de si" e, ao mesmo tempo, de se projetar a nível supralocal é perfeitamente observável no concelho do Sabugal, onde se regista uma permanente oscilação entre polos antagónicos, patente a vários níveis: a presença e a ausência, a partida e o regresso, o passado e o presente, o local e o global, ou ainda a tradição e a modernidade. Paira sobre esta região envelhecida do interior do país a ameaça do abandono; uma deserção real mas também metafórica. Referimo-nos não só à partida daqueles que, regularmente, enchem as rubricas necrológicas dos jornais locais, mas também ao desaparecimento de todo um conjunto de saberes e memórias que, colateralmente, se vai perdendo, ou que é absorvido pela inexorável máquina global. O isolamento, o envelhecimento da população, a nova vaga de emigração ou ainda o abandono da terra natal por parte dos jovens em idade adulta são tendências de regressão que parecem opor-se à ideia de progresso veiculada pela globalização; uma globalização que, contraditoriamente, se vai estabelecendo e fortalecendo no concelho, em detrimento da precariedade e dos retrocessos sociais.

Para combater esta conjuntura mais adversa, e partindo da premissa que a maior riqueza destas terras está nas suas gentes, assistimos à vontade, por parte dos poderes locais, de incentivar a (re)povoação e de desenvolver medidas – ainda que contestáveis ou insuficientes para a maioria – que visam a fixação das pessoas. Ciente do imperativo que lhe é imposto para travar os efeitos da marginalização, a Câmara Municipal do Sabugal tem vindo a desenvolver esforços no sentido de pôr em prática projetos socioculturais que contribuam para a dinamização e a modernização do concelho, isto é, para a sua afirmação externa e para a sua consequente inclusão na chamada Sociedade da Informação ou do conhecimento. Porém, se por um lado esta integração obriga a um impreterível recurso às novas tecnologias, por outro lado o Município aposta também muito na revitalização de elementos culturais tradicionais, a fim de se desmarcar das tendências homogeneizadoras globais. Não deixar morrer as tradições e manter as memórias do passado vivas é, de facto, uma das preocupações dos autarcas no que à esfera cultural diz respeito. É, portanto, no património natural e edificado, nas gentes, nos lugares de memória, nas tradições e na história do concelho que se focalizam muitas das iniciativas culturais que se têm desenvolvido nos últimos anos.

A Câmara Municipal do Sabugal é relativamente pequena[55] quando comparada com a área geográfica que abrange e com a população residente. Em termos de estrutura orgânica, está

[55] Em janeiro de 2014, empregava 177 pessoas.

dividida em seis Divisões e nove Serviços[56]. A Divisão Sociocultural e Qualidade de Vida, que mais nos interessa no âmbito deste estudo, tem como missão a promoção de estratégias pró-ativas que visem a implementação de ações/projetos, com especial destaque para o alcance da qualidade de vida dos munícipes nas áreas de maior ligação e proximidade aos cidadãos. Inserido nesta Divisão está o Serviço de Cultura, Juventude, Desporto e Associativismo. Apesar da existência deste Serviço, podemos adiantar que os eventos culturais são, na sua grande maioria, desenvolvidos pela Empresa Municipal Sabugal+, cuja direção é composta por dois membros executivos da CMS e cujos capitais são integralmente da câmara. Na tutela dessa Empresa Municipal estão o Museu e Auditório Municipal, o Pavilhão Gimnodesportivo, as Piscinas Municipais, a Casa da Juventude, Desporto, Cultura e Lazer do Soito, o Centro de Negócios Transfronteiriços do Soito, as Termas do Cró e os diversos Postos de Turismo concelhios.

Pese embora o assunto seja algo subjetivo e discutível dentro da própria câmara, a verdade é que se verifica uma genuína vontade política, por parte do Município, de apostar no setor cultural, nas suas várias vertentes. Basta para tal apurar as dinâmicas culturais abraçadas nestes últimos anos. Mas essa intenção política não é suficiente para se poder falar na existência de uma verdadeira política cultural. Não há registo, por exemplo, de nenhum Plano de Investimento Plurianual que defina uma linha orientadora ou prioridades estratégicas no planeamento cultural a médio e longo prazo. Existe apenas, quer na CMS, quer na Sabugal+, um Plano Anual de Atividades que se vai concretizando com maior ou menor rigor, ao qual podem ser acrescentadas iniciativas que vão irrompendo, ao longo do ano, ou do qual podem desaparecer, ao contrário, outras atividades inicialmente previstas.

Uma vez que se trata de um meio afastado da chamada "cultura nobre", é nas suas terras, na sua história e nas suas gentes que o Município do Sabugal vai beber inspiração para desenvolver uma cultura singela, autêntica e genuína e, ao mesmo tempo, virada para o futuro. Daí que se valorizem alguns dos emblemas que fazem do concelho do Sabugal um destino turístico que mescla tradição e inovação, ruralidade e modernidade, passado e presente, local e global. Citar algumas dessas referências culturais é necessariamente proceder a uma seleção arbitrária e prescindir de outras tantas que merecem um lugar de destaque na vida cultural deste concelho raiano. Podemos referir, no entanto, que as áreas de intervenção prioritárias, quer da Sabugal+,

[56] Diário da República, 2ª série – N.º 45 – 2 de Março de 2012.

quer da CMS, a nível cultural, contemplam iniciativas relacionadas com o património natural, etnográfico, arqueológico, arquitetónico e histórico, mas também com a gastronomia, com os setores de pesca e caça e com o turismo de saúde e bem-estar. Salienta-se, a este respeito, a presença assídua do Município na Feira de Turismo de Valladolid, desde 2004, e, mais recentemente, na Bolsa de Turismo de Lisboa. Destaquemos ainda as intervenções que se têm desenvolvido ao abrigo de programas como o QREN, tais como a obra de criação do "Percurso de Interpretação ao longo da Margem Esquerda da Albufeira do Sabugal", entre a cidade do Sabugal e a aldeia de Malcata, que pretende integrar e enfatizar as potencialidades locais através de pontos de informação associados a valores naturais, patrimoniais e tradicionais, que constituem um fio condutor entre memórias passadas e tempo presente.

Vejamos, a seguir, alguns exemplos paradigmáticos do uso das Tecnologias de Informação e Comunicação, por parte da autarquia, na implementação e na difusão de ações e medidas de cariz educativo e sociocultural.

10.1.2. As novas tecnologias na mediação política e cultural

O acelerado desenvolvimento tecnológico que investe a sociedade atual obriga todos os setores da vida social e política a uma adaptação constante, sem a qual não está garantida a sua sobrevivência num mundo cada vez mais competitivo. Questionada sobre esta matéria, Delfina Leal, Vice-Presidente da Câmara Municipal do Sabugal, afiança perentoriamente que esta consciencialização é fundamental, pois *"qualquer terra ou qualquer parte do globo que não tenha hoje as novas tecnologias simplesmente não existe".*

Neste contexto, a comunicação interna e externa da Câmara Municipal do Sabugal passa cada vez mais pelo aproveitamento e pela utilização das TIC. O autarca, António Robalo, reconhece em entrevista o esforço feito no sentido da aproximação das novas tecnologias ao cidadão, "*para que ninguém se sinta infoexcluído*". Embora ciente das dificuldades que representa a disseminação das modernas ferramentas de comunicação num concelho envelhecido como o Sabugal, garante que o Município tem estado sempre na linha da frente na aplicação das novas tecnologias nos processos de gestão e administração da câmara. As grandes linhas orientadoras de trabalho ao nível da política interna, no que concerne às novas tecnologias, visam a modernização dos serviços da câmara. Neste domínio, são três os eixos prioritários:

- **A Intranet**: Implementação de redes privadas que visam privilegiar a comunicação interna, nomeadamente com os parceiros da CMS (Juntas de Freguesia, instituições, escolas);

- **Gabinete de Comunicação e Imagem**: Aposta na imagem do concelho de forma a divulgar o seu potencial turístico e patrimonial e a capitalizar visitantes;

- **Projetos inovadores e criativos:** Criação de projetos que visem dinamizar o potencial cultural da região e contribuir para a sua atratividade (ex.: o projeto "Fronteira de Memórias", que aguarda aprovação há dois anos. A ideia reside na criação de um centro interpretativo onde o visitante possa descobrir as memórias e as tradições etnográficas do concelho).

Por outro lado, o recurso ao correio eletrónico e a disponibilização de serviços *online* permitem não só agilizar a comunicação entre o Município e os usuários das ferramentas informáticas, como também favorecem, a nível interno, a redução de recursos humanos e de custos materiais. Para além de estar disponível no espaço físico da Câmara Municipal de Sabugal, a informação também está alojada na Internet, sendo que qualquer cidadão pode aceder a ela a partir de casa ou nos diversos espaços Internet criados pelo Município.

Um *website* ou *site* – em português mais vulgarmente conhecido como sítio eletrónico/Web/da Internet – é, segundo a definição da enciclopédia *online Wikipédia*[57], um conjunto de páginas Web, isto é, de hipertextos[58] acessíveis geralmente pelo protocolo HTTP na Internet. O conjunto de todos os *sites* públicos existentes compõe a *World Wide Web*. As páginas num *site* são organizadas a partir de um URL básico, ou sítio, onde fica a página principal, e geralmente encontram-se alojadas no mesmo diretório de um servidor. Um *site* é normalmente o trabalho de um único indivíduo, empresa ou organização, ou é dedicado a um tópico ou propósito em particular. De acordo com Anne Cauquelin, o sítio eletrónico conduz à visão paradisíaca de uma convivialidade sem fronteiras de indivíduos que se agrupam em torno deste espaço virtual:

[57] http://pt.wikipedia.org/wiki/Site

[58] Os hipertextos são definidos como uma tecnologia eletrónica de armazenamento e de conexão de informação. Tal como o seu antecessor, a enciclopédia impressa, respondem às necessidades atuais de busca automática e de cruzamento de informação, mas com uma aceleração temporal que visa a simultaneidade de acesso à informação. Apresentam-se como uma matriz de textos potenciais que se realizam sob o efeito da interação com o usuário. Os hipertextos informáticos desempenham várias funções: hierarquizam e selecionam áreas de sentido, tecem ligações entre essas zonas, conectam o texto a outros documentos e arrimam-no a toda uma memória que constitui o seu pano de fundo (Lévy, 1996: 37). De acordo com o autor, nenhuma diferença se introduz entre um texto possível da combinatória e um texto real que será lido na tela. A digitalização da escrita tem dois polos extremos: a fixação mais durável do texto e a produção textual mais efémera. É nessa contradição ou nessa confluência de contrários que reside muito do debate hoje encetado acerca do hipertexto.

> O site transporta com ele a carga memorável da comunidade à qual pertence. Suscita à sua volta, como vimos, uma paisagem mental que os habitantes locais reconhecem como a sua paisagem, os seus costumes, a sua história. Mais ainda: esta pertença leva-os a reconhecer-se entre eles. O site civiliza os seus arredores. Transporta com ele os valores de comunidade, de fraternidade, de partilha e de amor. (Cauquelin, 2001: 124)

No caso concreto da Câmara Municipal do Sabugal, podemos dizer que o *website* institucional é o cartão-de-visita do concelho, quer para os munícipes, quer para os visitantes. Destina-se essencialmente à divulgação da informação e da atividade camarária, assim como dos assuntos concelhios que lhes são subjacentes. Para além de apresentar a organização da estrutura camarária, o *webiste* da CMS faz uma ampla caraterização do concelho em termos históricos, patrimoniais, turísticos, etc., e disponibiliza serviços e informações úteis *online*. No que concerne à atividade cultural do concelho, traduz-se numa valiosa ferramenta de busca e de divulgação das iniciativas socioculturais promovidas no território, uma vez que proporciona uma consulta rápida e eficaz de todos os conteúdos culturais e permite, de um ponto de vista mais económico, a rentabilização de recursos materiais e de custos para a autarquia. Citemos, a título de ilustração, um exemplo de dinamização cultural promovido pelo *website* da CMS. Trata-se da Rota dos Cinco Castelos[59] (Sabugal, Sortelha, Vila do Touro, Vilar Maior, Alfaiates), que constitui uma pré-visita virtual aos cinco castelos do concelho. Os interessados podem encontrar no *website* informações históricas, mapas em 3D e contactos úteis. No entanto, mais do que uma alternativa aos tradicionais veículos de difusão de eventos (cartazes, panfletos, brochuras turísticas, etc.), o *webiste* da CMS é sobretudo um precioso complemento de informação e divulgação, pois não pode de maneira alguma substituir os meios humanos e materiais, indispensáveis para uma franja da população mais vulnerável, constituída pelos infoexcluídos digitais, como sejam a população mais idosa ou aqueles que não possuem as ferramentas ou os conhecimentos informáticos requeridos.

Paralelamente ao *website* da CMS, todas as freguesias do concelho estão presentes na Internet, com maior ou menor destaque, sendo que algumas dispõem de um sítio eletrónico próprio. Nestes *websites* estão registadas todas as informações alusivas à sua localização, à sua população, ao seu património natural, edificado e cultural, ao apoio ao cidadão e às suas atividades socioculturais, entre outras.

[59] http://rotados5castelos.cm-sabugal.pt/

Mais do que nunca, o *website* da CMS surge como um repositório de serviços *online* cada vez mais completo, uma vez que apresenta um conjunto de funcionalidades ao dispor do munícipe, no sentido de agilizar os processos e de organizar a informação de caráter útil, sem necessidade de um atendimento presencial. São cada vez mais numerosos os serviços que proporcionam ao munícipe uma maior comodidade de acesso e uma maior flexibilidade. Através do *Balcão Online* ou ainda dos *Requerimentos Online*, é possível consultar informação de caráter público (Procedimentos Gerais, Deliberações da Câmara e da Assembleia Municipal, Regulamentos Municipais, Taxas e Licenças praticadas pelo Município, etc.), ou ainda descarregar formulários/requerimentos destinados a satisfazer os pedidos dirigidos à Câmara Municipal do Sabugal, bastando para tal registar-se, autenticar-se e, de seguida, aceder à informação pretendida. Vejamos, a seguir, alguns dos serviços que proporcionam uma maior participação na vida política local ou um maior envolvimento do munícipe nas atividades desenvolvidas a nível concelhio.

- **Boletim Municipal e Agenda Municipal**

Uma das principais fontes de promoção das atividades culturais promovidas pela Câmara Municipal do Sabugal, para além da sua divulgação no sítio da Internet da CMS e da Sabugal+, passa pela Agenda Municipal, criada em 2009 e disponível *online*. Mais tarde, em julho de 2011, foi editado o primeiro Boletim Municipal, acessível também na Internet. Para o atual Presidente da CMS, António Robalo, a adoção dessas ferramentas de disseminação das iniciativas culturais, desportivas, recreativas e de lazer, mas também da vida política concelhia, permite operacionalizar uma maior proximidade entre o cidadão e a autarquia.

Antes de 2009, a difusão das atividades culturais era feita através de meios mais tradicionais, que continuam, ressalve-se, a ser utilizados nos dias de hoje (afixação de cartazes, distribuição de *flyers*, divulgação através de rádios e jornais locais e/ou regionais, do portal da Câmara, etc.). A partir de 2009, paralelamente aos canais de divulgação acabados de elencar, a criação da Agenda Municipal permitiu concentrar a informação numa só ferramenta e facilitou, por conseguinte, o seu acesso e a sua disseminação. Com periodicidade trimestral, esta ferramenta cumpre um objetivo muito específico de divulgação do calendário das atividades desenvolvidas não só pela CMS e pela Sabugal+, mas também por outras entidades, nomeadamente Juntas de Freguesia e Associações (desfiles de carnaval, romarias e santos populares, magustos, rota das adegas, festas da castanha e do cogumelo, caminhadas, feiras francas, festivais de folclore,

feiras de artesanato, almoços da Confraria do Bucho Raiano, atividades de pesca e caça, etc.). São, na sua grande maioria, atividades populares de confraternização, que associam o convívio, a ruralidade, as tradições e a gastronomia local. Citemos também alguns eventos anuais que, em determinadas épocas, são cabeça de cartaz da programação cultural do concelho: a Festa do Mundo Rural ou Mostra Agroalimentar, as Capeias Arraianas, os Roteiros Gastronómicos, etc. São eventos que, mais uma vez, dão relevo às tradições e ao convívio, ou que celebram o regresso, no verão, dos filhos da terra emigrados. Destacam-se, por fim, alguns eventos pontuais ou ocasionais, com caráter mais didático ou informativo: seminários, tertúlias, feiras do livro, exposições, comemorações históricas, etc. A difusão da programação almeja essencialmente dinamizar e promover a criação de hábitos culturais que tornem mais regular a participação ativa dos cidadãos. A Agenda Municipal é distribuída graciosamente, em versão impressa, em vários locais e espaços do concelho, mas também é possível descarregá-la no portal da Câmara.

Quanto ao Boletim Municipal, apresenta-se como uma ferramenta que pretende envolver toda a comunidade nas atividades camarárias e fomentar a sua participação cívica, tornando públicos, por exemplo, deliberações, decisões, propostas, projetos e regulamentos da Câmara Municipal. É ainda um veículo de promoção, pela afirmação das potencialidades turísticas e de investimento do concelho, e uma forma de responsabilizar a autarquia nas opções que faz em prol do desenvolvimento concelhio.

- **Boletim Informativo**

O Boletim Informativo, usualmente conhecido pelo seu nome inglês *newsletter*, é um tipo de publicação de distribuição regular a assinantes, que aborda geralmente um ou vários assuntos de interesse geral. Os boletins informativos da CMS são enviados por mensagem eletrónica, desde 2010, a todos os interessados que efetuam a sua subscrição *online*, funcionando portanto como "publicidade desejada". Neles circula e é divulgada a programação das atividades ou dos acontecimentos de maior relevância previstos a curto prazo. Este tipo de comunicação mantém informados os seus subscritores e apresenta grandes vantagens na medida em que é uma forma simples e prática de receber informação por *email*.

No ano de 2012, registaram-se entre 800 e 900 subscritores do Boletim Informativo da CMS. Se inicialmente era enviado semanalmente, atualmente a sua periodicidade não é tão regular,

variando consoando o fluxo da informação disponível e podendo ser enviado quinzenalmente ou de 3 em 3 semanas.

- **Caixa de Sugestões Online**

Sob o lema *"O diálogo é sempre possível, mais do que isso, ele é imprescindível"*, a CMS procura desenvolver, diariamente, um esforço contínuo para estabelecer e manter o entendimento mútuo entre a instituição e a comunidade. Para que tal seja possível, foram criadas soluções *online*, práticas e eficientes, para que o cidadão possa participar e intervir na vida da sua comunidade e contribuir, também, para a melhoria e o aperfeiçoamento dos serviços camarários. A Caixa de Sugestões Online[60] é um exemplo dessa interação entre o público e a autarquia. Acedendo ao *website* da CMS, é possível registar-se e enviar as suas sugestões e opiniões sobre os serviços prestados pela Câmara ou sobre outros assuntos de interesse comunitário.

10.1.3. Educação e inclusão tecnológica

10.1.3.1. Internet para todos

As zonas rurais são, desde que haja vontade, fonte inesgotável de possibilidades e potencialidades. Por esta razão, as soluções em torno da renovação e da diversificação das economias locais não podem deixar de ter em conta o papel das Tecnologias da Informação e Comunicação. A promoção e incentivo à sua utilização, com vista a consolidar o desenvolvimento dos territórios rurais, fundamentalmente ao nível da coesão social e competitividade, é um imperativo para o crescimento dos espaços mais interiorizados. A Internet surge, neste contexto, como um instrumento fundamental para promover o desenvolvimento, graças ao esbatimento das distâncias físicas e à disponibilização de um manancial de informação e de funcionalidades de comunicação excecional.

No campo das tecnologias digitais, é imprescindível ressaltar a sensibilidade da autarquia do Sabugal para a necessidade premente de incluir o concelho na Sociedade da Informação e do Conhecimento, de forma que não fique à margem do progresso. Importa atentar no esforço realizado pelo Município do Sabugal, sobretudo nos últimos anos, para fornecer serviços informáticos de qualidade à população residente e minimizar, assim, o impacto da interiorização

[60] http://www.cm-sabugal.pt/index.php/servicos-online/66-caixa-de-sugestoes-online

e do isolamento que caraterizam este espaço geográfico. Sob o lema da "inovação", António Robalo admite que, apesar dos constrangimentos com que se confronta o concelho (população envelhecida, despovoamento, baixos níveis de qualificação gerais, etc.), o Município tem tido como preocupação constante a infoinclusão da população concelhia. Essa prioridade com a cidadania e com as franjas mais vulneráveis da população levam o autarca a salientar os esforços desenvolvidos junto das instituições – nomeadamente das IPSS e das escolas –, mas também dos particulares. Por isso, no respeitante a medidas de intervenção tecnológica, o foco de atenção da política autárquica recai sobre três campos de atuação prioritários: organização interna da CMS, sistema educativo e terceira idade. Tendo já apresentado o primeiro ponto mais acima, deter-nos-emos sumariamente sobre os dois seguintes.

Nas camadas mais jovens, o esforço do Município do Sabugal para otimizar o acesso à Sociedade do Conhecimento passou pela disseminação das boas práticas na área específica da educação, que visam aproximar as escolas dos espaços culturais camarários, mas também dotá-las de um ensino moderno, com os meios adequados à utilização das novas tecnologias da informação. No âmbito do projeto "Rede Digital de Educação e do Conhecimento do concelho do Sabugal" que a CMS elaborou no primeiro mandato de António Robalo e que candidatou ao "Eixo 1 – Competitividade, Inovação e Conhecimento" do Programa Operacional Regional do Centro - Mais Centro, o qual foi aprovado com uma taxa de financiamento FEDER de 80%, foi implementado uma Solução Global de Educação que consiste numa Plataforma de Ensino Assistido Integradora de Conteúdos Digitais e Sistema de Informação para a Gestão Escolar que inclui: -Conteúdos Digitais de Matemática, Português, Estudo do Meio e Inglês para o 1.º Ciclo do ensino básico; -Perfis de acesso à plataforma para: Executivo camarário, Agrupamento de Escolas, Técnicos do Município, Professores Coordenadores, Professores Titulares, Professores AEC, Alunos, Encarregados de educação e Auxiliares de ação educativa; -Indicadores sobre desempenho dos Alunos e Escolas; Gestão Curricular; Gestão de AEC; Gestão de Ação Social; Gestão de refeições; Gestão de Transportes; Gestão de Parque Escolar e Manutenção. Os objetivos principais dessa Rede Digital de Educação e do Conhecimento, implementada em 2011, passam por fomentar a utilização das novas tecnologias em âmbito escolar, combater a infoexclusão no território concelhio, promover a participação, a interação, a colaboração e a aprendizagem, e ainda promover a partilha de conteúdos de aprendizagem, com a produção de conteúdos digitais para o ensino.

Em termos práticos, a Câmara Municipal do Sabugal implementou nas escolas EB1 do Sabugal e EB1 do Soito um sistema de equipamentos informáticos e de rede que comportam ligações para acesso a aplicações partilhadas, à Internet e a recursos educativos por parte dos professores e alunos. Implementou-se também em todas as escolas EB1 do concelho uma plataforma de ensino assistido, integradora de conteúdos digitais e sistema de informação para a gestão escolar. Essa plataforma inclui conteúdos digitais das diversas disciplinas curriculares, manuais de Inglês para os diferentes anos de escolaridade, vários perfis de acesso para os agentes envolvidos no projeto, indicadores sobre desempenho dos alunos e escolas, bem como aplicações de gestão em diversas vertentes da ação escolar. Outras das medidas deste projeto foram a criação do Centro de Estudos Jesué Pinharanda Gomes, que se efetivou em junho de 2012, o Sistema Integrado de Gestão de Bibliotecas e o melhoramento do acesso à Internet nas escolas e na Câmara Municipal, aumentando a capacidade de transmissão da banda larga.

Passando agora para os mais idosos, podemos referir alguns projetos desenvolvidos pelo Município, que passam também por um esforço de inclusão desta faixa etária na chamada Sociedade da Informação. É o caso do projeto "Avós na Net" ou ainda da criação da Universidade Sénior, que o autarca justifica com uma genuína vontade de acompanhar as mudanças de paradigmas das sociedades modernas:

> *"A verdade é que se nota hoje, mesmo com as pessoas mais idosas, uma apetência para aprenderem a utilizar as novas tecnologias; de uma forma mais prática, ou seja do ponto de vista do utilizador, obviamente, não no sentido de entenderem em profundidade o funcionamento das máquinas. Mas de qualquer forma, na ótica do utilizador, cada vez temos mais idosos com vontade de aprender." (A.R., Presidente da CMS)*

Porém, não podemos deixar de evidenciar outra realidade colateral a este desejo de atualização, que se prende com a vontade de aproximar a diáspora às comunidades locais. As tecnologias surgem, neste âmbito, como um elo de ligação entre pessoas geograficamente distantes mas com fortes laços de afetividade:

> *"O projeto 'Avós na Net' foi no sentido de pôr os avós e os netos em permanente ligação. A qualquer momento os netos estão no computador, os alunos já pouco usam o papel e a esferográfica, utilizam o computador para comunicar. É uma nova atitude e diria eu que esta aproximação se faz, pois a partir do momento em que existem os canais e as formas de comunicação 'online', as pessoas estão mecanizadas para fazer este tipo de aproximação, quer aos seus familiares, quer à sua terra." (Ibid.)*

Não podemos deixar de evocar, finalmente, um dos mais importantes investimentos que o Município realizou em prol das novas tecnologias. Trata-se do projeto Sabugal WI-FI, um

serviço que permite a qualquer cidadão ligar-se à Internet de banda larga, bastando para isso efetuar o registo no *website* da Câmara Municipal do Sabugal ou no serviço de informática e telecomunicações da mesma. Apesar da falta de infraestruturas de telecomunicações no que diz respeito à banda larga em alguns locais no concelho do Sabugal, o Município tem apostado fortemente no aumento da cobertura da rede sem fios no território, estando já concluída a implementação de uma rede de fibra ótica que abrange 55% do concelho. As vantagens são a maior rapidez da informação, assim como a otimização da prestação de serviços, do comércio eletrónico e das redes sociais. Delfina Leal explica mais pormenorizadamente:

> *"O Município do Sabugal dotou o concelho com alguns Espaços Internet e implementou sistemas Wi-Fi em locais públicos para acesso à Internet por parte dos cidadãos de forma gratuita. Aliás, hoje a maioria das nossas freguesias tem o sistema Wi-Fi implementado. Nas aldeias as pessoas ligam-se ao sistema Wi-Fi que as juntas instalaram e têm Internet gratuita. Dotou também os serviços camarários de um acesso dedicado à Internet e tem feito todos os esforços junto dos operadores de telecomunicações de forma a alargar a banda larga no concelho." (D.L., Vice-Presidente da Câmara Municipal do Sabugal)*

Na prática, qualquer cidadão pode consultar o seu *e-mail*, conversar em tempo real, aceder às aplicações informáticas da sua empresa, ou navegar na Internet, de forma gratuita, em determinados locais públicos da cidade do Sabugal: a Sala da Biblioteca Municipal do Sabugal (a funcionar no Centro Dr. José Diamantino dos Santos), o Espaço Internet do Sabugal (a funcionar nas Piscinas Municipais), a sede da Câmara Municipal ou ainda a Central de Camionagem. Nas freguesias do concelho, citemos também o Espaço Internet do Centro de Negócios Transfronteiriço do Soito, um dos vários espaços públicos de acesso à Internet, como veremos a seguir. Todos estes locais foram criados com vista a facilitar o acesso às novas tecnologias da informação e a modernizar o concelho do Sabugal. Alguns resultam da candidatura por parte da Câmara Municipal do Sabugal a programas comunitários, com o apoio do Ministério da Ciência, Tecnologia e do Ensino Superior. É o caso, por exemplo, do Espaço Internet das Piscinas Municipais, que foi exequível graças ao Programa Operacional Sociedade do Conhecimento (POS_C), que contemplou o período compreendido entre 2000 e 2006. Este programa visou, durante os primeiros três anos do seu período de vigência, o desenvolvimento da Sociedade da Informação e do Conhecimento e, por conseguinte, a generalização do acesso aos modernos meios de informação e de transmissão do conhecimento. Foram também objetivos desse programa estimular a acessibilidade e a participação, assim como assegurar a dinamização, o desenvolvimento e a experimentação em prol do uso social das tecnologias da informação nas diferentes áreas de desenvolvimento.

Subjacente a estes objetivos está a matriz geral de um novo paradigma do desenvolvimento socioeconómico do país, que visa, entre outras metas de âmbito nacional: a promoção de Sociedade do Conhecimento para todos, através do reforço da coesão digital e da presença universal; a aposta em novas capacidades, através da promoção da cultura digital na habilitação dos portugueses e do conhecimento aplicado à vida dos cidadãos; o apoio e melhoria da qualidade e eficiência dos serviços públicos, através do apoio à modernização da Administração Pública, da racionalização dos custos e da promoção da transparência; o reforço dos níveis de qualidade de cidadania, através da melhoria do funcionamento da democracia e de uma maior participação dos cidadãos; a promoção de conteúdos, aplicações e serviços com valor para a sociedade, através da inclusão do património cultural; o apoio à consolidação da Sociedade do Conhecimento no território, através da configuração de uma verdadeira Rede Nacional de Descentralização; a aposta na formação em TIC como elemento de qualificação adicional da população portuguesa; e, por fim, a aposta na inovação integrada em TIC como vetor central de aumento de competitividade e valor empresarial.

De referir ainda que este sistema *wireless* (sem fios) já chegou a todas as freguesias, sendo possível para os seus habitantes estarem ligados à rede, nas suas casas, de forma gratuita. Uma das finalidades deste considerável investimento público, para além de modernizar e aproximar os espaços ao resto do mundo, foi atenuar os encargos das famílias com a fatura de mais um serviço e auxiliar as populações, sobretudo as faixas mais jovens. Existem freguesias, inclusive, que dispõem de espaços públicos para acesso e consulta de Internet: é o caso da Junta de Freguesia do Soito, da Junta de Freguesia dos Fóios ("Espaço Biblioteca e Internet") ou ainda da Junta de Freguesia da Rebolosa ("Espaço Novas Tecnologias").

Porém, apesar de algumas freguesias disponibilizarem estes serviços e de a Internet chegar de forma gratuita a grande parte do concelho, a verdade é que em algumas localidades mais pequenas, as condições de captação do sinal ou os equipamentos necessários para oferecer aos seus habitantes um serviço de qualidade são deficitários, como deplora o Presidente da Junta de Freguesia de Vilar Maior ao afirmar que *"nem todas as localidades têm as mesmas condições de acesso".* É o caso, ainda, das Juntas de Freguesia de Quadrazais, de Forcalhos, da Lageosa da Raia, entre várias outras. Isto obriga as juntas (ou os próprios cidadãos que assim o entendam) a adquirir antenas, quando isso acontece, e leva os presidentes de Juntas entrevistados a lamentar que, não obstante os esforços desenvolvidos pela autarquia para dotar

as freguesias de serviços e equipamentos de vanguarda, ainda não estejam reunidas todas as condições (logísticas, financeiras e humanas) suficientes para poder colmatar estas carências. Para além destes desequilíbrios e desajustes nas diferentes realidades locais, é apontada também a fraca rentabilização do investimento em localidades com poucos habitantes, *"talvez por não se vislumbrar interesse económico"*, como salienta o Presidente da Junta de Freguesia de Vilar Maior, ou ainda a "falta de cultura digital", como descreve o Presidente da Junta de Freguesia do Soito:

> *"A Junta de Freguesia tem 4 antenas 'wireless', de Internet livre. O problema é que as pessoas não sabem consultar a Internet, não sabem pesquisar, não sabem como hão-de fazer e 93% dos utilizadores deste espaço vêm só mesmo para questões lúdicas, nada mais. Os restantes 7% – estamos a falar de uma média de 30 pessoas por mês – é que a utilizam para outros fins. Na minha opinião o problema central é mesmo uma falta de cultura digital: as pessoas não sabem, acham difícil e desistem; é assim que funciona." (A.B., Presidente da Junta de Freguesia do Soito)*

Esta iliteracia digital assinalada pelo Presidente da Junta de Freguesia do Soito é também lamentada por outros entrevistados, como é o caso do Presidente da Junta de Freguesia de Forcalhos, que denuncia um "fenómeno de autoexclusão":

> *"As pessoas quase se autoexcluem. Já ouvi pessoas a dizerem, quando falha a Internet, que é porque eu a guardo para mim; ou seja, perante uma coisa que desconhecem ficam na defesa. É uma espécie de autoexclusão, de exclusão voluntária; não acompanham as novas tecnologias, exceto algumas pessoas, mas poucas." (I.C., Presidente da Junta de Freguesia de Forcalhos)*

A mesma opinião é partilhada pelo Presidente da Junta de Freguesia dos Fóios, que reporta o interesse de alguns habitantes mais idosos interessados em aprender a "mexer com os computadores", mas também um certo desalento por se autodefinirem como "infoexcluídos":

> *"Conheço algumas pessoas, mais simples e mais humildes, que já conversaram, através das câmaras do computador, com familiares espalhados pelos mais diversos pontos do mundo e ficaram tão felizes a ponto de exclamarem: "se eu soubesse mexer nestas coisas já comprava um computador só para falar com os familiares e amigos" (...) Quanto à infoexclusão também me preocupa. Fico triste quando algumas pessoas me dizem que hoje já se consideram analfabetas só por não acompanharem as novas tecnologias. Muitas dessas pessoas ainda estão em idade de poderem aprender muito embora elas julguem que já não conseguem." (Presidente da Junta de Freguesia dos Fóios)*

Para tentar combater essa exclusão digital, algumas Juntas de Freguesia (Soito, Lageosa da Raia, Rebolosa, Nave…) já dinamizaram formações de iniciação à Informática, em parceria com entidades locais ou regionais que, embora tenham tido resultados satisfatórios, não foram suficientes para se registar uma mudança assinalável nos padrões de comportamentos digitais.

Só nos meses do verão, com a chegada dos emigrantes, é que esta situação parece inverter-se, graças à maior adesão dos mais jovens; nessas alturas, quando as populações locais duplicam, regista-se um franco aumento da utilização da Internet sem fios ou da ocupação dos espaços públicos de acesso à rede. A aproximação à diáspora é, por sinal, um dos principais motivos que levam as pessoas menos esclarecidas a procurar adquirir noções informáticas básicas, de forma a poderem comunicar virtualmente com os familiares residentes fora do país:

> *"A Internet é a forma de aproximar os residentes à diáspora, porque através da Internet eles veem uma imagem; no telefone é diferente, é mais impessoal: estar a ver uma imagem, estar a conversar vendo o que a pessoa está a fazer, vendo o espaço onde a pessoa está, acho que para uns e para os outros é muito mais agradável. (…) Eles agora também já são bastante elucidados, portanto há que lhes transmitir esse conhecimento, e há muitos que, eu sei, tendo este conhecimento partem para a compra de um computador, não para utilizar noutros trabalhos, mas sim para aceder à 'net' e falar com a família." (S.S., Presidente da Junta de Freguesia de Quadrazais)*

Durante o ano, tirando a procura destes espaços por uma minoria, as Juntas de Freguesia prestam frequentemente apoio aos residentes, sobretudo aos mais idosos, em questões administrativas (preenchimento e entrega do IRS, aquisição do Imposto de Circulação, etc.), o que leva o Presidente da Junta de Freguesia do Soito a declarar que contribuem, nessas ocasiões, para *"facilitar a vida às pessoas no acesso aos serviços públicos, que cada vez estão mais distantes do cidadão"*.

10.1.3.2. Formação superior de adultos: a Universidade Aberta no Sabugal

Fundada em 1988, a Universidade Aberta (UAb) é a única instituição de ensino superior público em Portugal de Ensino a Distância. Assume como missão fundamental formar estudantes que, por várias razões, não puderam, no seu tempo próprio, encetar ou prosseguir estudos universitários. Por outro lado, procura corresponder às expetativas de quantos, tendo eventualmente obtido formação superior, desejam reconvertê-la ou atualizá-la. Isto significa que a UAb tenta ir ao encontro das necessidades de um público adulto, com experiência de vida e por norma já empenhado no exercício de uma profissão.

Em 2008, a UAb tornou-se numa instituição europeia de referência no domínio avançado do *e-learning* e da aprendizagem *online*, através do reconhecimento do seu Modelo Pedagógico Virtual, inédito em Portugal. Desde então, toda a sua oferta pedagógica está integrada no Processo de Bolonha e é lecionada em regime de *e-learning*. Assim, pela sua vocação e natureza, a UAb utiliza nas suas atividades de ensino as mais avançadas metodologias e

tecnologias de ensino a distância orientadas para a educação sem fronteiras geográficas nem barreiras físicas, dando especial atenção à expansão da língua e da cultura portuguesas no espaço da lusofonia (comunidades migrantes e Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa − PALOP). Disponibiliza, em qualquer lugar do mundo, formação superior (licenciaturas, mestrados e doutoramentos) e cursos de Aprendizagem ao Longo da Vida (ALV).

Nesse mesmo ano de 2008, a Universidade Aberta assinou um protocolo com alguns municípios portugueses, tendo como objetivo principal descentralizar a oferta de formação académica superior, combater a marginalização de populações mais interiorizadas e incentivar a qualificação superior de um maior número de adultos, principalmente pessoas no ativo. Desta parceria entre a UAb e as autarquias resultaram os Centros Locais de Aprendizagem (CLA), pequenas estruturas locais de apoio aos estudantes residentes nas áreas geográficas abrangidas. Em 2008, elevava-se a dez o número de CLA's que serviam grande parte do território nacional (Portugal Continental e Açores), sendo que em 2014 já são 17, com previsão de se abrirem mais alguns, em breve, para dar cobertura à totalidade do espaço nacional. Estes núcleos funcionam como a ponte entre a UAb e as comunidades locais. Têm como vocação basilar dotar as populações de habilitações académicas e profissionais e favorecer o acesso de amplos setores populacionais à Sociedade do Conhecimento. Para tal, a sua ação passa pela promoção de atividades orientadas pelos princípios da ALV, em diferentes áreas, privilegiando a aquisição de competências no uso das tecnologias digitais. Os coordenadores dos CLA's têm como funções principais facultar o suporte logístico e instrumental aos estudantes residentes na respetiva área de intervenção, coordenar e organizar o processo de avaliação presencial, divulgar a oferta formativa pedagógica, captar novos públicos, mas também dinamizar, em parceria com as autarquias ou outros agentes sociais, atividades educativas e socioculturais, com vista à inclusão das populações numa sociedade mais informada.

O CLA do Sabugal é o fruto de um protocolo entre a UAb e o Município do Sabugal. Encontra-se em funcionamento no Centro Dr. José Diamantino dos Santos (Biblioteca Municipal do Sabugal) desde novembro de 2008. A sua área geográfica de intervenção abrange 12 concelhos pertencentes ao distrito da Guarda (Guarda, Sabugal, Manteigas, Almeida, Seia e Gouveia) e ao distrito de Castelo Branco (Belmonte, Covilhã, Fundão, Penamacor, Idanha-a-Nova, Castelo Branco). Conta com um gabinete de coordenação e de apoio aos estudantes e uma secção de

materiais didáticos. Em 2013, o CLA do Sabugal servia uma população de cerca de 110 estudantes de todos os cursos (formais e informais) e ciclos de estudos da UAb.

Figura 25 - Centro Dr. José Diamantino dos Santos



Fonte: Elaboração Própria

Figura 26 - Centro Local de Aprendizagem da Universidade Aberta



Fonte: Elaboração Própria

Procurando desenvolver uma intervenção em termos culturais e educativos enquadrada nas dinâmicas locais, e de acordo com as especificidades da respetiva área de influência, o CLA colabora em estreita parceria com a Câmara Municipal do Sabugal na dinamização de eventos educativos e socioculturais. Trata-se, essencialmente, de atividades que versam temas de interesse local (tradições, inovação, envelhecimento, ruralidade, etc.) e que são realizadas em parceria com entidades locais (escolas, associações, empresas municipais, etc.), regionais ou nacionais (Associação do Comércio e Serviços do Distrito da Guarda – ACG; Associação Portuguesa para a Defesa do Consumidor – DECO; Associação para a Cultura, o Conhecimento e a Igualdade de Género – ACCIG; etc.).

Passamos a elencar algumas das iniciativas desenvolvidas pelo CLA do Sabugal da Universidade Aberta, como organizador principal ou em parceria com a Câmara Municipal de Sabugal:

► **Organização e Participação em seminários, colóquios, conferências e outras ações**:

-Ciclo de conferências em Administração e Gestão Escolar (Abril 2009);
-Colóquio subordinado ao tema "Caminhos para a Sustentabilidade: Ambiente, Novas Energias e Educação" (Junho 2009);
-Colaboração nos Roteiros Gastronómicos do Sabugal (Fevereiro 2010);

-Colóquio sobre Cidadania e Participação Cívica (Março 2010);

-Seminário subordinado ao tema "A Caça e o Mundo Rural" (Janeiro 2011);

-Encontro com Fernando Pessoa, com a participação exclusiva do sobrinho do poeta (Março 2011);

-Organização de uma sessão de esclarecimento sobre a migração para a Televisão Digital Terrestre (Fevereiro de 2012);

-Organização de uma ação de sensibilização sobre o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (Março 2012);

-Organização do I Encontro Aberto entre a Universidade Aberta e a Universidade Sénior do Sabugal, subordinado ao tema "O *e-learning* na 3ª idade" (Novembro de 2012);

-Organização de umas Oficinas Abertas, em parceria com a CMS, dedicadas às comunidades ciganas em Portugal e ao caso específico do concelho do Sabugal (Fevereiro de 2013);

► **Participação em Feiras com um stand da UAb:** Participação na Festa do Mundo Rural do Soito (Maio de 2009); Participação na Mostra Social, Solidária e da Juventude do concelho do Sabugal (2009 e 2011).

► **Lançamento/apresentações de livros e participação na Feira do Livro do Sabugal**

► **Organização de várias tertúlias:** Humanidades em Tempo de Crise (2009); Centenário da República (2010); Solidariedade em Tempo de Crise (2010); Gerir e Poupar em Tempo de Crise (2012); Envelhecimento Ativo (2012); Tradição e Saúde à Mesa (2012); 40 anos do 25 de Abril (2014); Dia Internacional da Mulher (2012, 2013. 2014); Dia Mundial da Poesia (2014), etc.

► **Organização de Aulas Abertas** (em parceria com o Centro de Estudos Jesué Pinharanda Gomes).

Se tivermos em conta a oferta pedagógica diversificada da UAb e as atividades desenvolvidas no terreno, podemos concluir que a presença ativa de uma instituição de ensino superior contribui, seguramente, para a dinamização local, para a formação/qualificação de adultos, para a reciclagem/atualização de conhecimentos através das novas tecnologias, ou ainda para a sensibilização às ferramentas tecnológicas das populações mais vulneráveis. A sua existência constitui uma mais-valia preciosa e vem contrariar a ideia geral de regressão e de inércia numa

região afetada pelas tendências demográficas e económicas caraterísticas das zonas rurais do Interior. Baseando-nos no leme da UAb "Em qualquer lugar do mundo", é caso para dizer que graças às novas tecnologias, reduzem-se as distâncias que isolam o concelho do Sabugal e o mantêm à margem das dinâmicas globais.

Obviamente, seria presunçoso afirmar que a presença da UAb no terreno veio alterar significativamente os hábitos culturais dos sabugalenses ou incrementar taxas de qualificação muito mais elevadas a nível local e regional. Na verdade, tem-se verificado ao longo destes cinco anos que é extremamente difícil combater os estigmas da interioridade, nomeadamente numa altura em que a tendência é para se investir menos na formação. Contudo, a conjuntura desfavorável promove também uma procura maior deste tipo de ensino a distância, assim como incentiva a transferência do ensino presencial para o ensino *online*, por acarretar custos significativamente menores. Da experiência no terreno, conclui-se, objetivamente, que não são esperados resultados excecionais a curto prazo; mas as expetativas vão no sentido de, aos poucos e poucos, se enraizarem alguns hábitos culturais e de se promover um maior envolvimento da população, quer através da valorização de competências académicas, quer através da sua participação ativa na vida social e cultural da região.

10.1.3.3. Aprendizagem ao longo da vida: a Universidade Sénior do Sabugal

A Universidade Sénior do Sabugal é um projeto da Câmara Municipal do Sabugal, iniciado em março de 2010. Tendo em conta o definido no Regulamento Interno, alguns dos seus objetivos principais são, resumidamente, os seguintes: oferecer aos alunos um espaço de vida socialmente organizado e adaptado às suas idades; proporcionar-lhes a frequência de aulas e cursos onde os seus conhecimentos possam ser divulgados, valorizados e ampliados; desenvolver atividades promovidas para e pelos alunos; criar espaços de encontro na comunidade que se tornem incentivos e estímulos a um são espírito de convivência e de solidariedade humana e social, de modo a combater a solidão e exclusão social nos seniores; divulgar e preservar a história, a cultura, as tradições e os valores locais; fomentar e apoiar o voluntariado social.

Embora na teoria a Universidade Sénior se destine a pessoas com idades superiores a 65 anos, a verdade é que se regista a frequência de alunos com idades inferiores (a partir dos 50 anos). A funcionar no Centro Dr. José Diamantino dos Santos, partilha, ainda que parcialmente e em horários distintos, o mesmo espaço físico que o CLA da Universidade Aberta. Se, no ano letivo

de 2010/2011, o projeto arrancou com apenas 15 alunos, contava, na sua 3ª edição (2012/13), com cerca 60 alunos inscritos, e na sua 4ª edição (2013/2014) com 75 alunos, distribuídos por várias disciplinas – Expressão Literária e Português (18 inscritos), Canto Coral (28 inscritos), Inglês (15 inscritos), Património (49 inscritos), Informática (41 inscritos), Atividade Física (46 inscritos) –, lecionadas em regime de voluntariado por docentes aposentados ou no ativo.

Uma das disciplinas que concentra maior participação é incontestavelmente a Informática. O número insuficiente de equipamento informático na sala de aulas e o aumento da procura obrigaram à constituição de duas turmas. Trata-se de um grupo de pessoas bastante heterogéneo no que se refere às suas habilitações académicas e às suas origens socioprofissionais (domésticas, comerciantes, professores aposentados, presidentes de Juntas de Freguesia, médicos reformados, etc.), mas com aspirações e interesses comuns, pois segundo a responsável pela Universidade Sénior, todos veem nas tecnologias novos paradigmas de socialização e de inclusão digital:

> *"(…) a possibilidade de encurtarem distâncias, nomeadamente com os familiares que residem longe. Por outro lado, e como se considera que estamos a aprender até morrer, eles consideram que na sociedade atual a utilização dos meios informáticos é importante e essencial." (T.A., Técnica Superior da CMS)*

Se para alguns o computador ainda é um obstáculo ou um mistério, para outros já representou uma ferramenta de trabalho. No entanto, estas pessoas nem sempre acompanharam as velozes transformações tecnológicas e depressa foram ficando desatualizadas. A grande adesão de idosos desejosos de aprender, consolidar ou atualizar conceitos básicos da informática demonstra portanto uma clara vontade de acompanhar as tendências tecnológicas atuais e de minimizar o fosso entre a infoexclusão patente neste concelho envelhecido e a infoinclusão – inclusão digital e social – que se procura alcançar. De salientar também, como referia a responsável pela Universidade Sénior, que, sendo o Sabugal uma região fortemente marcada pela imigração, a iniciação à Informática representa também a possibilidade, para muitos, de manter um contacto direto e imediato com os seus familiares residentes fora do país e de encurtar as distâncias físicas.

A Universidade Sénior do Sabugal é inegavelmente um caso de sucesso, facilmente medível pela crescente taxa de adesão e pelos testemunhos de quem a frequenta. Contrariando o velho adágio segundo o qual "parar é morrer", testemunha-se a vontade firme de adquirir conhecimentos que não se puderam obter no seu tempo próprio, de atualizar competências e de

se manter informado. Apesar de reivindicar também a existência de outros saberes mais tradicionais, que *"nunca impediram ninguém de viver em sociedade, pois a vida é uma experiência e um adquirir de conhecimentos contínuos"*, Delfina Leal, Vice-Presidente da CMS, aplaude esse investimento pessoal na aprendizagem das TIC por parte dos mais idosos:

> *"Nós temos essa experiência aqui no nosso concelho: o que levou à criação da Universidade Sénior foi precisamente os mais idosos quererem aprender informática. Lá está a tal necessidade de não nos sentirmos infoexcluídos, sendo esta uma forma de as pessoas, mesmo as mais idosas, se sentirem inseridas na sociedade, nem que seja, como elas dizem, para ver os netos que estão lá fora no estrangeiro ou para comunicarem com os familiares. Claro que, por um lado, é bom que as pessoas sintam esta necessidade e que se atualizem, mas não deveria ser tão redutor." (D.L., Vice-Presidente da Câmara Municipal do Sabugal)*

Porém, é importante ressalvar que a motivação que leva cada vez mais idosos a aderirem à Universidade Sénior não se prende exclusivamente com a vontade de assimilar conteúdos didáticos ou de frequentar atividades recreativas. Subjacente a este desejo está, muitas vezes, uma necessidade básica de socialização e de valorização pessoal, que se traduz na procura de convívio como escape à solidão do quotidiano. Isto é claramente visível nos inúmeros lanches, jantares, espetáculos e passeios que se organizam fora das atividades letivas. Assim sendo, a Universidade Sénior contribui, nas palavras da sua responsável, para:

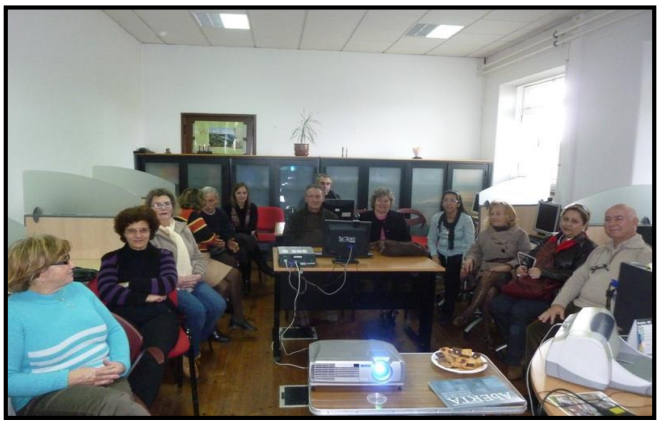
> *"(…) a resolução de um problema que assume proporções crescentes, nos dias que correm, no nosso concelho: o isolamento, a solidão e a deficiente qualidade de vida que estes dois fatores provocam. Para além do acesso ao conhecimento, pretende-se essencialmente fomentar a troca de experiencias, de motivações e de afetos." (T.A., Técnica Superior da CMS)*

Estes flagelos, típicos de uma região desertificada e envelhecida, são a razão que leva muitos idosos a procurar ocupações que lhes permitam sentirem-se úteis, ativos e participativos. Esta é, sem dúvida, a missão principal da Universidade Sénior, que se apresenta como um espaço privilegiado de inserção e participação social dos mais idosos. No entanto, à semelhança das desigualdades que parecem afetar o Interior do país em comparação com os grandes centros urbanos, é possível assinalar também algumas disparidades, a nível local, originadas pela grande extensão do concelho, que dificulta ou impossibilita a deslocação de mais seniores até à cidade do Sabugal.

A Universidade Sénior não partilha com a Universidade Aberta apenas o espaço físico; comparte, como já vimos, a vontade de aprender, consolidar ou atualizar saberes ao longo da vida. Foi com base nesta constatação que surgiu a ideia de realizar um Encontro Aberto entre a Universidade Aberta e a Universidade Sénior do Sabugal, subordinado ao tema "O *e-learning*

na terceira idade", organizado pelo CLA da UAb, em parceria com a Câmara Municipal do Sabugal. A iniciativa decorreu no dia 22 de novembro de 2012, no gabinete do CLA, e contou com a participação das coordenadoras e de estudantes das duas instituições. Este Encontro Aberto teve como objetivo principal dar a conhecer o Modelo Pedagógico Virtual da UAb aos alunos seniores, principalmente àqueles que frequentam as aulas de Informática e que manifestam algum interesse pelas tecnologias digitais. Contou com a participação de um estudante da UAb com 62 anos de idade, que veio demonstrar que é possível conciliar a Aprendizagem ao Longo da Vida com as tecnologias digitais, tendo como motivação de base a valorização pessoal e a vontade de aprender, acompanhando as tendências tecnológicas atuais. Se esse momento de convívio não desfez todos os preconceitos nem convenceu os mais céticos, respondeu aos objetivos traçados pela organização, isto é, serviu para despertar consciências, apelar à participação e intervir em prol de um envelhecimento mais ativo e mais esclarecido.

Figura 27 - Encontro Aberto: "O *e-learning* na terceira idade"



Fonte: Elaboração Própria

10.2. O papel do associativismo local

As organizações de tipo associativo desempenham há muito um papel central na vida das comunidades, tanto nas rurais como nas urbanas. Podem constituir um eixo estruturante das políticas de desenvolvimento, na medida em que se apresentam como um sustentáculo para a construção de solidariedades, enquanto expressão de uma forma de vida em comunidade que favorece o exercício da democracia e da cidadania. Uma das formas de os indivíduos participarem de forma ativa na sociedade é, de facto, através das associações. Todos têm o direito de pertencer ou de promover a criação de associações, sendo essencial que detenham interesses e objetivos comuns. Quer sejam culturais e recreativas, desportivas ou de

solidariedade social, as associações garantem um contributo insubstituível na construção e afirmação de identidades coletivas, na formação artística e desportiva, no desenvolvimento e capacitação das pessoas enquanto cidadãs ou na prestação de serviços de proximidade. Se estas respostas e dinâmicas não configuram, só por si, processos de desenvolvimento local, são contudo componentes de uma sociabilidade tendencialmente solidária, graças ao investimento humano voluntário, e são seguramente geradoras de maior qualidade de vida. O movimento associativo tem tradições centenárias e vive, nos dias de hoje, um importante desafio, nomeadamente, o de ser capaz de superar as suas insuficiências perante a rápida evolução tecnológica e o aumento de exigência de qualidade por parte dos cidadãos.

Algumas associações de desenvolvimento local apoiam os seus associados e a comunidade em geral na promoção de mais-valias pessoais e profissionais, na elaboração de candidaturas a diversos programas nacionais e comunitários, no acompanhamento de projetos e iniciativas, na sensibilização para as normas e legislação em curso, na elaboração de pedidos de pagamento e apoios diferenciados de gestão, na aquisição de formação profissional no âmbito de cada atividade, etc. Seja como for, pequenas ou grandes, profissionalizadas ou dinamizadas em termos de voluntariado, as associações existem e constituem instrumentos a ter em conta no lançamento e consolidação de processos de desenvolvimento de base local, numa perspetiva de construção de respostas integradas, participadas, solidárias e sustentáveis. Sem isso, não seria possível prosseguir e muito menos participar na criação das alternativas à atual situação de falência – económica, social, política, ambiental e moral – que o país atravessa.

Segundo Augusto Santos Silva (2007), uma das caraterísticas fundamentais do padrão de intervenção local é o relacionamento dominante, senão mesmo exclusivo, com dois interlocutores privilegiados: o sistema escolar e o meio associativo. Os públicos-alvo da esmagadora maioria das atividades dos serviços e programas educativos de museus, bibliotecas ou auditórios são os públicos escolares, nomeadamente os do ensino básico e secundário. Por outro lado, é indiscutível a estreita relação que existe também entre os municípios e as associações, sejam elas de escala paroquial ou municipal. A participação do meio associativo na vida local é primordial, uma vez que as associações são geradoras e organizadoras de grande parte dos eventos (desportivos, recreativos, culturais, etc.), mas também porque são depositárias de tradições, mobilizam públicos próprios e trazem notoriedade, prestígio e influências

essenciais para os processos de legitimação política, até porque, nas palavras do sociólogo, a ação política local é muito personalizada na figura do presidente de câmara.

No concelho do Sabugal existe uma grande diversidade de associações ou coletividades que desenvolvem atividades desportivas, recreativas, culturais e sociais, e que desempenham um papel de grande relevância na divulgação da cultural tradicional do concelho. Estão recenseadas, em 2014, cerca de 116 associações concelhias e coletividades que promovem atividades nas mais diversas áreas. Porém, ressalva-se que este número poderá não espelhar fidedignamente a realidade associativa, uma vez que vai sofrendo constantes atualizações e que algumas destas associações, inclusive, apesar da sua existência legal, não se encontram no ativo.

Relativamente às atividades desenvolvidas pelas associações do concelho do Sabugal, destacam-se as Culturais, Desportivas e Recreativas (mais de 80), seguidas das Associações de Caça e Pesca (cerca de 20), das Associações Etnográficas (cerca de 10) e, finalmente, de algumas associações de âmbito florestal e animal. Deste modo, podemos dizer que as associações locais direcionam as suas atividades de forma a fomentar a cultura popular, a prática desportiva e o apoio aos mais carenciados, nomeadamente idosos e crianças. Relativamente a este último tópico, surgem com significativa importância as atividades relacionadas com o apoio social, pois relembremos que, num território envelhecido como é o caso deste concelho, existem cerca de 33 IPSS para 40 freguesias. Destacam-se, neste âmbito, o apoio a idosos através do apoio domiciliário, centros de dia ou mesmo lares da terceira idade, e às crianças através de creches ou ATL. A nível cultural, são várias as atividades desenvolvidas pelas associações, nomeadamente: ranchos folclóricos, bandas filarmónicas, grupos de cantares, grupos de teatro, entre outras. Finalmente, a nível desportivo, salienta-se a existência de um número expressivo de associações de caça e pesca, assim como a organização de vários torneios desportivos que integram diferentes modalidades. Mas as associações locais não se limitam a desenvolver atividades de cariz lúdico ou cultural; algumas desempenham também funções na área da formação, como é o caso da Associação para o Desenvolvimento do sabugal – ADES, da Associação de Criação de Ruminantes do Concelho do Sabugal – Acrisabugal, ou ainda da Cooperativa Agrícola do Concelho do Sabugal – Coopcôa.

Umas das associações que mais visibilidade tem no concelho do Sabugal é seguramente a ADES. Foi constituída a 17 de outubro de 2001 e iniciou a sua atividade em fevereiro de 2002.

Enquanto associação de desenvolvimento local, a ADES visa a promoção do desenvolvimento do concelho do Sabugal, designadamente nas vertentes económica e social, pela via da promoção de sinergias entre os agentes económicos e sociais locais. Desenvolve também iniciativas que pretendem contribuir para a promoção da formação profissional, de modo a incentivar: o autoemprego e a integração no mercado de trabalho; a criação do emprego; a instalação de empresas e a fixação de jovens; o aproveitamento de recursos naturais e valorização de recursos humanos; e a promoção do concelho do Sabugal através da realização de eventos culturais.

Localmente, a ADES tem vindo a desenvolver diversos eventos que promovem o concelho do Sabugal, em parceria com outras entidades ou seguindo o seu plano de atividades, sempre que solicitada para o efeito e desde que haja possibilidades de financiamentos através de diversas medidas de apoios e/ou incentivos, recorrendo aos quadros comunitários e outros programas nacionais. Citemos alguns exemplos, a título meramente ilustrativo: exposições de pintura alusiva ao património do concelho do Sabugal ("Pintar Sabugal"); feiras de produtos locais (Mercado da Terra) e artesanato; promoção do artesanato do Sabugal ao nível regional, nacional e internacional; promoção e dinamização das Capeias Arraianas; apoios diversos aos artesãos na promoção das artes e ofícios; legalização de diversos artesãos (Carta de Artesão e de UPA – Unidade Produtiva Artesanal); realização de seminários e sessões de esclarecimentos dirigidas aos artesãos/empresas/empreendedores.

Quando questionado sobre a utilização das novas tecnologias no desempenho da sua atividade e nos serviços proporcionados pela associação, a resposta do Presidente da ADES é assertiva:

> *"Sim, recorremos às novas tecnologias para o desenvolvimento das nossas funções, usando meios de divulgação 'online' como o 'site' da Associação em http://www.ades.pt, e a rede social Facebook. Considerando-se fundamental para divulgação e como suporte para a atração de investidores, visitantes e turistas à região, a dinamização da cultura popular através das redes sociais e 'sites' de promoção turística é essencial para a atração de pessoas de outras regiões ou até mesmo de outros países. Considerando ainda que a cultura popular tem sofrido evoluções paralelamente ao desenvolvimento das TIC, a sua apropriação e interdependência são obrigatórias." (D.S., Presidente da ADES)*

Face ao exposto, facilmente se conclui que o mundo do associativismo cumpre uma missão central no concelho do Sabugal. As associações funcionam como um elo entre as diversas localidades e as suas gentes. Encerram em si todo o património cultural imaterial concelhio,

sendo, por conseguinte, um campo que merece a atenção dos poderes locais, como explica António Robalo:

> *"Diria que também aí é um campo a explorar, porque nós sabemos que cada vez é mais difícil achar pessoas disponíveis para liderar e trabalhar nas associações. E elas são, no fundo, a nossa alma, o processar do concelho em termos de tradições, de manifestações culturais porque cultura e tradição juntam-se, e são portanto as associações que fazem essa ponte e que conseguem em cada uma das aldeias, pelas dimensões do nosso concelho, sintetizar as vontades de cada localidade. Através dos apoios financeiros e outros que lhes vamos dando, contribuímos para que elas também se modernizem, que viabilizem e facilitem o seu trabalho." (A.R., Presidente da Câmara Municipal do Sabugal)*

Tem sido portanto uma constante preocupação da Câmara Municipal do Sabugal proporcionar à população local, bem como a todos os visitantes deste concelho, animação cultural e desportiva, entre outras áreas de intervenção, de uma forma direta ou apoiando as atividades das associações concelhias. Assim, desde outubro de 2011, existe pela primeira vez um Regulamento de Apoio ao Associativismo que estabelece normas e regras relativas aos modos específicos de funcionamento das associações e que atestam a sua legalidade, com vista a serem processados os valores anuais dos apoios concedidos pela câmara. Este regulamento visa também dar continuidade às atividades de promoção e valorização do concelho e suas tradições, e proporcionar ao movimento associativo meios para a realização de eventos e para a sua continuidade.

10.3. O império da comunicação virtual

10.3.1. A era da comunicação 2.0

Antes da eletricidade, a tecnologia era discreta e a vida desenvolvia-se a um ritmo regular. Havia, de um lado, um mundo "objetivo", e do outro lado, as pessoas "subjetivas". Estávamos no período "abençoado" dos *media* não-interativos, em que o tempo e o espaço eram fixos e não regulados por máquinas (Kerckhove, 2000: 193-194). Com o advento das tecnologias e, essencialmente, das redes como Internet, emergiram, mais recentemente, as "sociedades de inteligência" (Rosnay, 2001: 35). De facto, temos assistido nos últimos anos a uma crescente instrumentalização da comunicação. Estas transformações na esfera da comunicação representam para Dominique Wolton (2007) a mais importante revolução dos últimos 50 anos da história da humanidade. Multiplicam-se as alternativas às formas mais tradicionais de interagir, mediante o recurso a programas tecnológicos cada vez mais sofisticados. Há um fluxo crescente de emissores, mensagens e recetores que se conectam cada vez mais rapidamente. As antigas barreiras do tempo e espaço foram abolidas graças às novas tecnologias digitais e à

rápida globalização da economia mundial. Numa aceção mais generalista, a interatividade assenta numa possibilidade tecnológica que atua sobre os *media*, alterando profundamente o modelo de comunicação e o objeto da mensagem. A inovação tecnológica modelou também os nossos modos de pensar e de experienciar o mundo. A expansão da Internet e a sua incorporação nos procedimentos quotidianos conduziu à enfatização da comunicação em rede, como salienta o sociólogo alemão Hartmut Rosa:

> A transmissão de informações *em tempo real* produziu uma gigantesca vaga de aceleração em todos os campos da economia e da vida quotidiana, dando-nos a sensação de sermos testemunhas de uma nova revolução, qualitativa, da velocidade: esta já não é simbolizada pelo ritmo ofegante do "estrondo das engrenagens da máquina", mas sim pelo ruído do Web e de slogans tais como "*instant gratification*" e "*instant delivery*". (Rosa, 2010: 261)

Hoje em dia, as transformações tecnológicas têm consequências incomensuráveis sobre as condições sociais e psicológicas da humanidade, na medida em que invadem a vida pública e privada e trazem desordem na ordem social. Todas estas metamorfoses têm como base comum a conectividade, definida como "a tendência de entidades separadas e anteriormente desligadas para se juntar por meio de um vínculo ou de uma relação" (Kerckhove, 2000: 196). Neste contexto, a tecnologia assemelha-se a uma réplica do corpo físico, onde cada parte está conectada a todas as outras, de forma a assegurar o funcionamento integrado do conjunto.

De acordo com Carlos Fortuna e Augusto Santos Silva (2001), a cultura, nas suas mais diversas conceções e manifestações, usufrui de uma espacialidade própria que, num sentido físico mais restrito, diz respeito aos lugares e equipamentos especializados (teatros, auditórios, museus, galerias, etc.). Mas a espacialidade da cultura é também e sobretudo uma espacialidade social e política mais ampla. Se atendermos à cultura global, referimo-nos a modalidades de relacionamento social ou formas de comunicação que se desenrolam em contextos sociais específicos. As novas tecnologias, em geral, e as redes sociais e blogues, em particular, são precisamente modos de comunicação que conferem à cultura uma espacialidade diferente, mas não menos válida, e que merecem alguma reflexão, dada a sua crescente vulgarização e o seu impacto nas formas de vidas locais e comportamentos sociais. Poder conversar (em tempo real) e corresponder com pessoas espalhadas pelo mundo através da Internet gera novas modalidades de interação com o conhecimento e com os outros, através da alteração das noções de espaço e de tempo, e cria nova formas de conceber a realidade social, política, económica e cultural. Não está em jogo o desaparecimento das expressões culturais mais tradicionais ou mais autónomas, mas assistimos ao cruzamento dessas mesmas manifestações, à luz dos efeitos da globalização

e do império das indústrias culturais, assim como à crescente fusão dos espaços públicos e privados. Fortuna e Silva falam, a este respeito, de zonas de intermediação (terceiras culturas, zonas de contacto e de espaços de proximidade relacional) que podem enunciar potenciais alternativas à retração e ao desgaste do espaço público, mas também ao privilégio dos espaços privados de hoje (Fortuna; Silva, 2001: 414-415).

A era da comunicação 2.0, como decidimos chamar-lhe, não é mais do que a metáfora de uma sociedade pós-moderna marcada pelo domínio das interações virtuais, em detrimento das conversas tradicionais e dos intercâmbios diretos. Vivemos "tempos líquidos" (Bauman, 2001), onde nada é para durar; estamos cada vez mais emparelhados com *iphones*, *netbooks*, *tablets*, numa tentativa de disfarçar o antigo medo da solidão. Existe uma grande diferença entre os laços humanos forjados numa comunidade de pessoas reais e as relações descartáveis e voláteis formadas nas comunidades virtuais. No primeiro caso, a pessoa herda um sentimento de pertença a um grupo e a rutura é sempre traumática. Já nas redes sociais, é possível adquirir centenas de amigos novos num dia só e não ter nenhum em frações de segundos, apenas por ação da tecla "*delete*". Isto, segundo Bauman, acaba por minar os laços humanos e faz surgir a figura de pessoas solitárias no meio de uma multidão solitária.

A verdade é que proliferam, na atualidade, os meios de comunicação digitais, multiplicam-se os *chats* e fóruns de discussão onde, parafraseando Stéphane Hugon (2010: 9) ou Michel Maffesoli (2010b: 142), pouca coisa séria se diz mas onde o intercâmbio se realiza. Mais do que os conteúdos em si, o importante é estabelecer contacto, "estar ligado" ("*la reliance*"). Há, portanto, um forte poder de comunhão na partilha das imagens eletrónicas. Para lá da clausura pessoal, estas são a causa e o efeito de um verdadeiro "corpo social" (Maffesoli, 2010d: 10). O tempo contrai-se em espaço, transforma-se num *site* que o sujeito partilha com outros. A História deixa lugar a pequenas histórias vazias de conteúdo e improdutivas, mas que asseguram a ligação, como acontece em todas as redes sociais (*Second life, Myspace, Facebook*…), cujo denominador comum é este mesmo desejo de estar junto. Mas segundo Maffesoli, este "não dizer nada" é essencial, pois é precisamente o fundamento do ser e estar junto que estruturam o nosso quotidiano e, por conseguinte, o nosso mundo. A cultura comum serve portanto de cimento à vida em sociedade.

Se Weber havia analisado o "desencantamento do mundo" pela ciência e pela técnica, não previra que seria precisamente por seu intermédio que haveria de nascer um "reencantamento". A vulgarização da ciência na sociedade transforma o saber científico em mito, extinguindo as dúvidas, convertendo as hipóteses em certezas, reduzindo o complexo ao simples e acrescentando emoção. Tais conjeturas levam-nos a caucionar que a tecnologia participa no "reencantamento do mundo", caraterístico da socialidade pós-moderna (Maffesoli, 2010d; Rabot, 2009a). O lúdico, o onírico coletivo e o festivo, que introduzem fantasia no nosso quotidiano e que haviam sido repelidos pelo desencantamento da modernidade, estão de volta e tornam-se a norma do ciberespaço:

> O recurso à Internet, e mais particularmente aos *chats*, aos *e-mail*, aos *blogues*, aos *fotoblogues*, aos *videoblogues* inscreve-se numa ambiência comunicacional propícia à criação de tempos e de territórios nos quais se incarna a socialidade. A utilização do *iPod* representa, por um lado, um encerramento sobre si e uma rotura com o mundo e procede, por outro, a uma recomposição sectorial da relação social na base da afirmação de uma pertença determinada pela cultura das marcas, nomeadamente Apple. (Rabot, 2009a: 91)

A razão, a funcionalidade e o utilitarismo não estão ausentes, mas é-lhes concedido um lugar específico, pois vão adjuvar um real lúdico. A realidade pós-moderna, ou "surrealidade" (Maffesoli, 2010d), supera a "ficção" entediante da teoria racionalista moderna. Este "surrealismo" está, de facto, patente na utilização quotidiana de meios de comunicação interativa e constitui o fundamento das diversas ciberculturas. Estamos na era do *Google*, do *facebook*, do *Twitter*, da *Wikipédia*, do *You Tube*, etc. Criam-se relações, geram-se intercâmbios e operam-se partilhas que, em conjunto, contribuem para uma nova vida social, "para o melhor e o para o pior". Produz-se, portanto, uma nova cultura com a Internet: "O 'ciberespaço' é uma ligação, com contornos indefinidos, infinitos, onde de uma forma matricial se elabora o encontro com o outro, onde se conforta o corpo social." (Maffesoli, 2010b*:* 163). Os meios de comunicação virtuais transformam-se num espaço que contamina de forma viral e mistura o público e o privado. Tudo passa a estar no domínio público: "o ciberespaço desempenha o papel da praça pública, do café, do comércio ou da antiga Ágora", onde tudo é notícia e tudo se dá a conhecer publicamente (*Ibid*.: 150). A partir da partilha de imagens (*iconodulia*), gostos, sensações, e da fruição gratuita disso (*onanismo*) estabelecem-se vínculos e acontece uma espécie de pensar e agir coletivos.

Versando, precisamente, sobre o forte poder das imagens veiculadas na tela, Maffesoli explica que a cultura ocidental tem na sua génese um medo profundo da imagem. Esta iconoclastia antiga repercuta-se, nos dias de hoje, no receio causado pelo mundo virtual. Este medo estará

ancorado, na sua raiz, na condenação antiga do onanismo, na medida em que a masturbação conta uma história, subentende um cenário e, portanto, é associada à visualização de imagens. Por extensão, a cibercultura é, ao mesmo tempo, a expressão do poder da imagem e da fruição inútil, associadas ao forte poder da imaginação (Maffesoli, 2010b: 148-149). A imagem tece uma ligação, sendo que a sua partilha nas redes sociais estabelece uma relação de comunhão entre as diversas tribos que se fundam na partilha de gostos comuns (tribos musicais, desportivas, culturais, sexuais, religiosas, etc.). Esta partilha de imagens na tela faz com que o indivíduo seja pensado e exista através do olhar dos outros, o que contribui para a criação de um certo "narcisismo de grupo"; um narcisismo coletivo patente em qualquer fenómeno de virtualidade eletrónica, que leva Maffesoli de volta à explicação do onanismo: "É por isso um processo de masturbação coletiva ao qual estamos confrontados nos famosos *sítios comunitários*. Cada um, na impunidade do anonimato, se desvenda ao outro" (*Ibid.*: 152).

Muitos autores versaram sobre as inter-relações entre o real e o irreal, ou entre o real e o virtual. Assim, Joël de Rosnay afirma que o maior desafio da sociedade contemporânea consiste, precisamente, na construção de uma complementaridade entre real e virtual:

> O real favorece a convivialidade, o vínculo social, a sensibilidade e a emoção sem os quais não pode haver exercício da inteligência. O virtual facilita o acesso à informação, a interatividade e a intercriatividade, a velocidade da chegada das informações ou a eficácia do tempo real. Ambos devem andar juntos numa sociedade da informação bem equilibrada. (Rosnay, 2001: 44-45)

De acordo com Maffesoli (2010b), só se pode captar o real a partir do seu avesso: o irreal. O virtual tem uma eficácia real, pois permite uma forma de fruição real, ao mesmo tempo que estabelece uma ligação social, através do nosso poder de imaginação e, por conseguinte, da nossa capacidade a comungar com o outro. O irreal advém por isso do imaginário; e o imaginário contemporâneo, o irreal, o lírico e o onírico coletivo renascem sob a alcunha do "realismo mágico". É caso para dizer que o imaginário e as ciências, fora de um quadro estritamente racionalista, não são termos antitéticos, pois remetem para duas atividades humanas de natureza diferente mas associadas. As invenções técnicas e, por extensão, as Tecnologias da Informação e da Comunicação são fortemente investidas pelo imaginário. A Internet, em particular, baseia-se em dois imaginários opostos:

> De um lado, a Internet libertária: o livre acesso de todos a todas as informações, a liberdade de expressão, os *softwares* gratuitos, as comunidades virtuais, as redes de solidariedade… Do outro, a Internet totalitária: o monopólio da informação, a auto-estrada da desinformação, a criação de ferramentas de vigilância e de controlo, a intrusão na vida privada ou o imperialismo da Microsoft. (Legros; Monneyron; Renard; Tacussel, 2006: 184)

Maffesoli (2010b) fala também de "utilização mágica da tecnologia", que permite o uso de avatares. De facto, quer seja em jogos eletrónicos, quer seja nas ligações virtuais que promovem encontros, cada um pode incarnar várias facetas da sua personalidade, usar uma ou várias máscaras e, por conseguinte, exprimir uma fantasia que lhe é proibida no seu quotidiano. Mas estas máscaras são momentâneas − privilegiam o presente ou até mesmo o instante −, e ocorrem em função de oportunidades que surgem ocasionalmente. Estamos longe, por isso, da identidade moderna una e indivisível, substituída no ciberespaço por identidades múltiplas. Pelo contrário, a Internet, como eco de uma transformação profunda, "afeta a natureza da relação social, as formas de coagulação do coletivo e a construção social da identidade" (Hugon, 2010: 11). Retomando a metáfora da circum-navegação elaborada por Stéphane Hugon, que já explorámos na primeira parte deste estudo, não podemos deixar de estabelecer uma comparação, sob a forma de uma interrogação: esta nova ordem social, representada pela *navegação* eletrónica quotidiana, estará na base da descoberta de um Novo Mundo ou da elaboração de uma cultura totalmente diferente daquela que havia marcado a modernidade? Uma coisa é certa: as consequências sobre os modos de vida e imaginários sociais são desde logo inevitáveis.

É sobre estas e outras transformações dos paradigmas da cultura provocados pela globalização que versa Pierre Lévy (1996) ao afirmar que um movimento geral de virtualização afeta hoje não só a informação e a comunicação, mas também as modalidades do "estar junto", isto é, a constituição do "nós". A digitalização da escrita e a extensão do ciberespaço desempenham um papel fulcral nestas mudanças sociais: comunidades virtuais, empresas virtuais, democracia virtual, nunca se viveu, segundo o autor, tamanha desrealização geral. É impreterível refletir sobre as ameaças que pairam sobre nós, ainda que não se pretenda encontrar nenhuma resposta: estaremos a caminho do desaparecimento universal, como sugeriu Jean Baudrillard, ou da implosão do espaço-tempo, como vaticinou Paul Virilio? Ou haverá alternativas menos catastróficas que nos permitam apreender esta realidade de forma mais tranquila e serena?

Aplicar a virtualização ao texto e à escrita leva-nos a tecer algumas considerações prévias. Glosando Lévy, podemos dizer que o texto é, por essência, um objeto virtual, abstrato e independente de um suporte específico, desde as suas origens mais remotas. Esta entidade virtual atualiza-se em múltiplas versões, traduções, edições, exemplares e cópias. O texto, por assim dizer, serve de suporte ou de pretexto à atualização do nosso próprio espaço mental:

> Escutar, olhar, ler equivale finalmente a construir-se. Na abertura ao esforço de significação que vem do outro, trabalhando, esburacando, amarrotando, recortando o texto, incorporando-o em nós, destruindo-o, contribuímos para erigir a paisagem de sentido que nos habita. (Lévy, 1996: 37)

Ao virtualizar-se, a escrita dessincroniza-se e deslocaliza-se. De facto, faz emergir um dispositivo de comunicação onde as mensagens são frequentemente separadas da sua fonte de emissão no tempo e no espaço, e são portanto recebidas fora de contexto. O texto contemporâneo, desterritorializado e submerso no ciberespaço, alimenta correspondências *online* e conversas eletrónicas em redes: "(…) esse texto dinâmico reconstitui, mas de outro modo e numa escala infinitamente superior, a copresença da mensagem e de seu contexto vivo que carateriza a comunicação oral." (*Ibid.*: 39).

O novo texto tem, antes de mais, caraterísticas técnicas que convém salientar. Enquanto o leitor de um livro ou de um artigo em suporte papel tem nas suas mãos um suporte físico no qual o texto está integralmente transcrito e que ele pode recortar, fotocopiar, colar ou onde pode inserir anotações, na tela essa presença extensiva e preliminar à leitura desaparece:

> O suporte digital (disquete, disco rígido, disco ótico) não contém um texto legível por humanos mas uma série de códigos informáticos que serão eventualmente traduzidos por um computador em sinais alfabéticos para um dispositivo de apresentação. A tela apresenta-se então como uma pequena janela a partir da qual o leitor explora uma reserva potencial. (*Ibid.*)

Por outro lado, o leitor em tela é mais "ativo" que o leitor em papel. Ler em rede é, antes mesmo de interpretar, enviar um comando a um computador para que projete esta ou aquela realização parcial do texto sobre uma pequena superfície luminosa. Para Lévy, considerar o computador apenas como um instrumento a mais para produzir texto, sons ou imagens sobre suporte fixo é negar a sua fecundidade propriamente cultural, isto é, refutar o surgimento de novos géneros ligados à interatividade. Daí que o autor compare o computador a um operador de "potencialização da informação"; só na tela ou em semelhantes dispositivos interativos é que o leitor encontrará a nova plasticidade do texto ou da imagem, uma vez que o texto em papel já está forçosa e completamente realizado. Terminemos com outra caraterística da leitura em rede que se prende, segundo Derrick de Kerckhove (2000: 200-201), com a inversão da orientação da consciência do espírito alfabetizado: na sua essência, a consciência do leitor remete para o mundo no interior do espírito e a experiência da leitura é interna ("o corpo olha para dentro"); todavia, com as tecnologias eletrónicas interativas e baseadas num ecrã, a orientação é invertida: o olho do espectador é orientado para o exterior ("o corpo olha para fora"). Existe uma fase intermediária de tratamento da informação entre aquilo que está por detrás do ecrã e

o espírito. Opera-se, portanto, uma inversão considerável da nossa psicologia, que vai do interior para o exterior.

10.3.2. Imprensa interativa

Nas sociedades contemporâneas, também designadas Sociedades da Informação ou do Conhecimento, é fundamental o domínio das competências de leitura e de escrita, ou seja, a chamada "literacia". As práticas de leitura, realizadas em contexto de lazer, são consideradas fatores importantes que contribuem para o desenvolvimento das sociedades[61]. Em Portugal, estudos referem, por um lado, baixos níveis de literacia, mas, por outro lado, práticas de leitura bastante elevadas, com exclusão da leitura de livros. No plano comparativo transnacional, verifica-se que Portugal se situa invariavelmente entre os países que registam os níveis mais baixos quer de literacia, quer de práticas de leitura. A partir de meados do século XX, a leitura, considerada como a mais diversificada das práticas culturais, teve na televisão a sua principal concorrente na ocupação do tempo de lazer. Mais recentemente, o advento e a rápida generalização das novas tecnologias da informação conduziram à "terceira revolução da leitura" (Cavallo; Chartier, 2001 [1997]: 51), caraterizada pela leitura em suporte digital e pela transmissão eletrónica de textos, que têm vindo a questionar os impactos dos *media* e das novas tecnologias da informação na leitura.

O inquérito *A Leitura em Portugal*, coordenado pela Prof.ª Maria de Lourdes Lima dos Santos, no âmbito do Plano Nacional de Leitura, e aplicado por entrevista pessoal e direta a 2.552 indivíduos, entre 2006 e 2007, reflete os hábitos dos portugueses em matéria de leitura. Relativamente ao uso de computadores, é visível a acentuada polarização entre os que nunca os usam (52%) e os que os usam diariamente ou quase (35%), sendo que é claramente dominante a sua utilização em situação de lazer (Santos; Neves; Lima; Carvalho, 2007). Outros indicadores mostram também que são baixos os níveis de utilização das novas tecnologias para aceder a livros e outros textos *online*. Neste âmbito, a leitura de jornais *online* significa 11% em jornais nacionais e valores ainda mais baixos para os jornais regionais/locais (4%) e estrangeiros (2%). O cruzamento dos dados obtidos na análise do inquérito permitem concluir, ainda que de forma muito generalista, para uma relação positiva e de reforço mútuo entre a leitura como prática

[61] A cultura da leitura aplica-se às sociedades em que os níveis de literacia (e de alfabetização) são relativamente elevados e não excluem nenhum grupo social. O sistema educativo desempenha, para tal, um papel fundamental na criação de competências. Nessas sociedades, a literacia é assumida como um direito e uma condição para uma participação social completa. Daí que a leitura seja socialmente valorizada, ao passo que a iliteracia é vista como um fracasso pessoal ou social, uma vez que boa parte da comunicação entre os indivíduos é estabelecida através da escrita e que as vidas de trabalho das pessoas, bem como o seu tempo de lazer, incluem a leitura. (Neves, 2010: 181)

cultural e o uso da Internet: quanto mais elevado é o ritmo da leitura de livros, maior a percentagem dos que usam geralmente a Internet; pelo contrário, quanto menor for esse ritmo, mais elevadas são as percentagens daqueles que nunca usam a Internet. Por fim, salienta-se outra conclusão do estudo, que mostra que a concorrência da Internet parece prejudicar mais os consumos de televisão do que as práticas de leitura.

Atendendo à crescente vulgarização do acesso às novas tecnologias e à banalização da disseminação de conteúdos *online*, estamos em crer que, se o inquérito que acabámos de referir fosse efetuado atualmente, passados 7 ou 8 anos, os números de adesão à Internet, quer em contexto de lazer, quer em contexto de leitura de textos/imprensa interativa, seriam tendencialmente mais elevados. No que respeita à imprensa escrita, a maioria dos jornais nacionais, regionais ou locais possui, hoje em dia, uma edição *online*, onde são publicadas as notícias do dia ou da semana. Ainda que seja contestável e polémica a questão da literatura digital, a verdade é que os meios de informação interativos usufruem de uma boa popularidade e de uma ótima adesão por serem alternativas práticas e económicas aos formatos tradicionais.

No concelho do Sabugal, o recurso a meios tecnológicos na difusão da informação está longe de se limitar ao sítio da Internet da CMS, ao Boletim Informativo, às Notas de Imprensa disponíveis *online* ou à Agenda Municipal. De há uns anos para cá, é possível conhecer a programação cultural do concelho do Sabugal aderindo às redes sociais (Twitter e Facebook do Município do Sabugal) ou percorrendo os diversos meios de comunicação social disponíveis em versão *online* (jornais, blogues, televisão, rádios, etc.). Em relação à imprensa escrita, existe apenas um jornal local de referência, o "Cinco Quinas"[62], que faz a cobertura dos acontecimentos concelhios. Com um público mais reduzido e mais específico, encontramos o jornal "Amigo da Verdade"[63], dirigido pelo Cónego Dr. Manuel Joaquim Pinto, que dedica uma página ao Sabugal e que também encontramos em versão digital.

O jornal local "Cinco Quinas", sobre o qual nos deteremos mais pormenorizadamente a seguir, existe desde 2000. A sua primeira versão *online* data de 2006, tendo sido alterada em janeiro de 2013[64]. O objetivo de disponibilizar uma versão digital do jornal foi combater a ideia de uma certa inércia no concelho do Sabugal, como relata o seu diretor:

[62] http://www.cincoquinas.com
[63] http://www.amigodaverdade.org
[64] Página do jornal "Cinco Quinas": www.cincoquinas.net

> *"A ideia base que nos motivou para disponibilizar uma versão 'online' foi chegarmos mais longe com a divulgação do que por aqui se vai fazendo no concelho. Era arrepiante ouvir dizer, constantemente, que aqui não se passava nada. O que é certo é que os eventos não eram suficientemente divulgados como agora o são. Mal ou bem, quer a cidade do Sabugal, quer a única vila do concelho, o Soito, quer as restantes 38 freguesias e anexas, organizam eventos ao longo do ano, que não sendo divulgados, nem os vizinhos sabiam que se realizavam, para além das festas religiosas mais marcantes." (R.M., Diretor do Cinco Quinas)*

As notícias divulgadas na edição *online* do jornal "Cinco Quinas" são bastantes abrangentes e abraçam diversas rubricas: Atualidade, Freguesias, Região, Desporto, Cultura, Religião, etc. Para além de completas, têm o mérito de ser frequentemente atualizadas, de serem apelativas (com reportagens fotográficas a acompanhar as notícias) e de gozarem de uma boa dinâmica; basta, para tal, verificar o número de leitores (no fim de cada artigo) que consultaram a notícia.

Mas a mais-valia do formato *online*, neste caso, prende-se sobretudo com a possibilidade de interação e de participação que a redação proporciona aos seus leitores, os quais podem intervir, comentar e opinar sobre as notícias. De facto, verifica-se dentro de qualquer sociedade democrática avançada uma crescente exigência de acesso e de participação nos meios de comunicação social; e não há dúvidas de que a interatividade proporcionada pelas novas tecnologias é mais um estímulo nesta luta pela participação (Murciano, 2006: 117). As alternativas ao jornal em suporte papel conferem também uma maior visibilidade à vida local e são um meio de comunicação e de partilha privilegiado para quem não reside no concelho e não pode, portanto, adquirir o jornal; para esses, o diretor do jornal, Rui Monteiro, esclarece que *"a Internet lhes pode levar novidades da sua terra ou da terra dos seus antepassados".* A versão digital do jornal apresenta-se, por conseguinte, como mais uma forma de ligar a comunidade local aos que não se encontram a viver na região (diáspora e outros não residentes), daí que Rui Monteiro lhe chame poeticamente "a leitura da saudade".

Questionado sobre a adesão à versão interativa do jornal, o seu diretor afiança que superou qualquer expetativa inicial. Para comprovar este sucesso, remete para os números de visitantes: na versão inicial, que era completamente gratuita, o número médio de leituras diárias ultrapassava as 3.00. Perante o êxito desta modalidade digital, o diretor do jornal explica as razões, essencialmente económicas, que levaram a direção a optar por uma assinatura paga, em 2013:

> *"Porque um 'site' tem custos, quer de alojando, quer de tráfego (no tráfego os custos são muito superiores ao alojamento), quer ainda na elaboração diária de notícias e fotos que é preciso tratar e carregar, entendeu a administração do jornal, há uns meses atrás, cobrar*

> *uma assinatura anual de 10,00 € (5.00 € para os assinantes da edição em papel), a quem quisesse aceder livremente a todo o jornal digital." (Ibid.)*

A partir daí, verificou-se uma quebra significativa das visitas e leituras, compensada, segundo Rui Monteiro, pela redução dos custos de tráfego. Mesmo assim, o inquirido autentica que o número de assinantes tem vindo a aumentar mensalmente e, por conseguinte, também o número de visitas e leituras.

Para além da imprensa escrita, existem outros meios de comunicação que permitem a difusão digital da informação local. Citemos o caso da televisão interativa "Localvisão TV", que assegura a cobertura mediática e jornalística dos principais eventos ocorridos em vários distritos do país. O sítio da Internet da "Localvisão TV" do distrito da Guarda tem uma secção dedicada exclusivamente ao concelho do Sabugal[65], onde é realizada a cobertura jornalística dos eventos e atividades locais de maior relevo. As reportagens são publicadas no *site* da "Localvisão Sabugal", onde ficam disponíveis para visualização, de forma assíncrona. Para além da sua missão informativa, o *website* disponibiliza ainda contactos úteis para visitantes ou turistas que queiram deslocar-se ao concelho do Sabugal.

Conclui-se que, num mundo em que as novidades tecnológicas rapidamente ficam obsoletas, é necessário (re)inventar constantemente novas formas de abertura e de afirmação no exterior. É imperativo que as notícias cheguem rápida e comodamente a casa dos usuários, pelo que é imprescindível acompanhar os progressos tecnológicos e procurar encontrar as formas mais eficazes de chegar ao maior número possível de destinatários. Neste sentido, as rádios, televisões e jornais não podem circunscrever a sua atividade ao seu canal de comunicação privilegiado. Isto explica que todos os meios de comunicação tenham imprescindivelmente que estar presentes na Internet, de preferência em vários sítios: é o caso do jornal "Cinco Quinas" e da "Localvisão TV", que têm a sua respetiva página nas redes sociais. No que diz respeito à rádio, há apenas o registo, ainda que pouco desenvolvido, da Star FM Sabugal no Facebook. É razão para dizer que o Sabugal vive com um pé na tradição e outro na vanguarda da comunicação global.

[65] http://sabugaltv.cm-sabugal.pt/

10.3.3. O concelho do Sabugal nas redes sociais

Não sendo nosso propósito mapear o historial completo das redes sociais ou estabelecer uma análise comparativa dos seus benefícios e efeitos perniciosos, iremos examinar as suas caraterísticas principais e ver algumas das suas utilizações específicas por parte dos habitantes do concelho do Sabugal.

10.3.3.1. Definição, caraterização e tipologia das redes sociais

Segundo a enciclopédia virtual *Wikipédia*, uma rede social é "uma estrutura social composta por pessoas ou organizações, conectadas por um ou vários tipos de relações, que partilham valores e objetivos comuns. Uma das caraterísticas fundamentais na definição das redes é a sua abertura e porosidade, possibilitando relacionamentos horizontais e não hierárquicos entre os participantes"[66].

Ao contrário da ideia que predomina, falar de redes sociais não significa necessariamente falar de Internet – embora os conceitos estejam muito ligados –, pois as redes sociais têm origens mais remotas que a Web. De acordo com Santaella e Lemos (2010), antes de 1980 o termo "rede" era pouco conhecido e utilizado. A primeira menção foi criada através da metáfora ator-rede, apresentada por Wasserman e Faust (1994) e Degenne e Forsé (1999). O conceito de ator-rede ajudaria a definir as redes sociais, na medida em que os atores representam as pessoas, instituições ou grupos, e a rede designa as conexões estabelecidas através das interações, isto é, os chamados laços sociais. As redes sociais nascem da necessidade que têm os seres humanos de interagir e de criar laços sociais norteados por afinidades entre eles. Falar do aparecimento das redes sociais leva-nos por isso aos primórdios da civilização, quando os homens se reuniam à volta de uma fogueira para partilhar interesses comuns. De facto, o conceito-base das redes sociais define-as como comunidades de indivíduos movidos pelos mesmos interesses, ideais e gostos (um clube de futebol, uma sala de aulas, uma empresa, uma igreja, etc.), que partilham um mesmo espaço físico, as mesmas normas, etc. No caso das comunidades virtuais, isto é das comunidades mediadas pelas redes telemáticas, trata-se de comunidades que se criam mediante um mecanismo de aglutinação motivacional e não geográfica, dado que existem para lá dos constrangimentos espaciais e temporais. Estas comunidades virtuais espelham, de um ponto de

[66] http://pt.wikipedia.org/wiki/Rede_social

vista sociológico, a tensão entre o indivíduo e o coletivo, isto é, o desejo de "estar juntos" (Maffesoli, 2010b). Constituem, concomitantemente com a tendência para as "multidões", o pano de fundo dos diversos espaços de comunicação virtual presentes na rede. Stéphane Hugon fala de um "número de ouro" que estabelece o equilíbrio entre a efervescência e a saturação:

> Um equilíbrio faz com que cada membro pareça fugir da solidão entrando num certo banho coletivo, mas que pareça também fugir da multidão demasiado abundante. Um número de ouro surge portanto, variável consoante os públicos. Todos os serviços de *chat* propõem fragmentar o espaço de comunicação em subespaços. Cada um dos seus subespaços acolhe um número de pessoas suficiente para produzir uma certa efervescência, ao mesmo tempo que permanece inferior ao limite de saturação e de reaparecimento do enfado. A questão do uso correto ou da distância certa entre o indivíduo e a massa coloca-se sempre, portanto, de forma a tornar viável esta forma de socialidade. (Hugon, 2010: 131)

Com a chegada da Internet, a interação social passou portanto a existir num ambiente *online*. Começaram a surgir as chamadas redes sociais digitais, que têm vindo a sofrer uma série de alterações ao longo do tempo e que têm adquirido uma importância crescente na sociedade moderna. Estas redes sociais podem operar em diferentes níveis, como por exemplo redes de relacionamentos (Facebook, Orkut, MySpace, Twitter, Badoo), redes profissionais (LinkedIn), redes comunitárias (redes sociais em bairros ou cidades) e redes políticas, entre outras, e permitem analisar a forma como as organizações desenvolvem a sua atividade, como os indivíduos alcançam os seus objetivos, ou ainda medir o capital social – o valor que os indivíduos obtêm da rede social. Em comum, estas múltiplas redes sociais têm a partilha de informações, de conhecimentos, de interesses, mas também o esforço na procura de rumos e objetivos análogos. A intensificação da formação das redes sociais, nesse sentido, reflete um processo de fortalecimento da sociedade civil, num contexto de maior participação democrática e mobilização social.

O ICQ[67] foi uma das primeiras redes sociais a permitir um diálogo em tempo real. Da mesma forma, o Messenger (MSN) também apresenta essa caraterística referente à comunicação em tempo real e à criação de grupos no qual o usuário deseja relacionar-se. Essas possibilidades caraterizam essas redes sociais como Redes 1.0 (Santaella; Lemos, 2010). O salto para as Redes 2.0 ocorreu quando se deu a partilha através das redes sociais de arquivos e fotos, entre outras coisas. Coincide com o surgimento das redes sociais Orkut, MySpace e LinkedIn, que se definem na base do entretenimento, da criação de contactos profissionais e do próprio marketing

[67] Segundo a *Wikipédia*, a sigla "ICQ" é um acrónimo feito com base na pronúncia das letras em inglês (*I Seek You*), em português, "Eu procuro você".

social. Essas várias possibilidades de comunicação e constantes atualizações apresentadas nas Redes 2.0 foram responsáveis pelo amadurecimento da socialização em rede. Conseguiram reunir numa mesma interface todas as possibilidades de comunicação da época: comentários, fóruns, *chats*, mensagens de um membro para o outro, etc.

Por conseguinte, a idealização da Web 2.0 e a criação do Facebook marcam, de acordo com Santaella e Lemos, o início da era das Redes 3.0. Estas são caraterizadas pela integração de outras redes, pela utilização generalizada de jogos sociais como *Farmville*, *Mafiawars*, etc., e pelo uso de aplicativos para a mobilidade. Das redes sociais 3.0 fazem parte o Facebook e o Twitter, que são atualmente das ferramentas mais populares a nível mundial. Criado em 2004 por Mark Zuckerberg, o Facebook é hoje um dos sistemas com maior base de usuários no mundo, embora não tão localizado quanto outros, como por exemplo o Orkut. Funciona através de perfis e comunidades. Em cada perfil, é possível acrescentar módulos de aplicativos (jogos, ferramentas, etc.). O sistema é muitas vezes percebido como mais privado que outros *sites* de redes sociais, pois apenas os usuários que fazem parte da mesma rede podem ver o perfil uns dos outros. O objetivo inicial do Facebook era criar uma rede de contactos num momento crucial da vida de um jovem universitário: o momento em que este sai da escola e vai para a universidade, o que, nos Estados Unidos, quase sempre representa uma mudança de cidade e um espectro novo de relações sociais. O sistema, no entanto, era focado em escolas e colégios e, para entrar nele, era preciso ser membro de alguma das instituições reconhecidas. Começou por estar disponível apenas para os alunos de Harvard, sendo posteriormente aberto para escolas secundárias.

Quanto ao Twitter, foi fundado por Jack Dorsey, Biz Stone e Evan Williams ainda em 2006, como um projeto da empresa Odeo. Esta ferramenta é constituída por seguidores e pessoas a seguir, sendo que cada twitter pode escolher quem deseja seguir e pode ser seguido por outros. Existe também a possibilidade de enviar mensagens em modo privado para outros usuários. A janela particular de cada usuário contém, assim, todas as mensagens públicas emitidas pelos indivíduos que segue.

10.3.3.2. Facebook: a efervescência do quotidiano

Vincenzo Susca (2011) refere-se ao Facebook como um "extraordinário espetáculo do ordinário", sendo que nele, todos os dias, centenas de milhões de usuários descortinam a parte

mais íntima da sua existência. Mais do que simples "voyeurismo", a pulsão que leva o indivíduo a visitar as páginas dos outros é explicada pelo desejo de coparticipar nos acontecimentos que regem a vida alheia e, logo, de experimentar a partilha de um destino comum:

> Assim, somos chamados a participar na vida do outro porque a marca deixada pela nossa presença reforça a sua identidade, consolida a nossa relação para com ele e fortifica a tribo à qual pertencemos. (Susca, 2011: 78)

Mas este paradigma comunitário revela-se bastante poroso, uma vez que, ao mesmo tempo que agrega os participantes e os convida a entrar na esfera privada uns dos outros, estimula-os continuamente a abraçar outras causas, a procurar outros grupos, outras tribos diferentes. E, da mesma forma que aglomera massas à volta de assuntos de natureza lúdica ou ligeira, reúne também multidões em torno de causas sérias e graves:

> Uma socialidade abre aqui um caminho e consegue aliar o divertimento e a dedicação, a ligeireza e o compromisso, desvendando toda a profundidade das figuras culturais atuais aparentemente mais efémeras. (*Ibid*.: 79)

Segundo Susca, desenvolve-se no seio deste sistema uma ética alimentada por ebriedades lúdicas, pulsões oníricas e adesões estéticas que podem ser imorais e fugir às regras estabelecidas. A lei do grupo que permite aos indivíduos sentir-se unidos, reconhecer-se e vibrar em conjunto, prevalece sobre quaisquer outros princípios exteriores ao seu corpo comunitário. Existe portanto no Facebook uma implicação intensa e familiar na vida do outro; esta sobreposição de existências pode ser entendida como uma forma de contrariar a solidão para a qual confluímos.

Do ponto de vista das relações sociais, o Facebook proporciona uma dupla leitura: tanto podemos fazer parte de um ou vários grupos sem perder a nossa identidade própria, como podemos reforçar a nossa identidade sem perder o espírito de grupo. O nosso perfil está definido quer pela imagem que temos de nós próprios, quer pelo olhar dos outros. A identidade privada é constantemente diluída e reelaborada através dos grupos de contactos. Sem as incursões e os comentários dos amigos, as páginas pessoais tendem a debilitar-se e a tornar-se anémicas. Esta natureza contraditória da rede social é explicada por Vincenzo Susca:

> Assistimos assim a um acontecimento ao mesmo tempo prodigioso e tenebroso: o Facebook, como referimos anteriormente, anula tendencialmente a solidão e o isolamento que envolvem tantas dimensões da vida social e eletrónica contemporâneas. (*Ibid*.: 81)

As comunidades desempenham um papel unificador, uma vez que contribuem para que o usuário não se perca num universo gigantesco. Existem centenas de grupos espalhados pelo mundo virtual, sendo que cada um se distingue dos demais por uma paixão, um símbolo ou uma pertença partilhados por um grande número. Mais do que um lugar de discussão, o grupo contribui para fortificar a identidade pessoal de cada usuário:

> A unicidade da pessoa constrói-se então através da participação numa série de grupos, de eventos ou de ícones, revestindo o papel de máscaras tão caducas quanto capazes de revelar a alma profunda do usuário. (*Ibid*.: 82)

O imaginário está omnipresente na rede social Facebook e permite ao usuário evadir-se do seu espaço geográfico social. A partilha de banalidades que constituem a vida ordinária torna o Facebook um lugar familiar e propício ao cruzamento de novas relações sociais, baseadas no princípio "os amigos dos meus amigos são os meus amigos", prescindindo da pessoa através da qual se intermediou o encontro. À semelhança de Michel Maffesoli (2010b) que havia evocado o "reencantamento do mundo", perante tamanha efervescência e embriaguez quotidiana virtual, Vincenzo Susca fala de "mundo tecnomágico" capaz de nos submergir completamente, em tempo real e numa oscilação contínua entre encantamento e escolha racional na vida dos outros (*Ibid*.: 82-83). Esta magia tecnológica, como havia sugerido Maffesoli, chega-nos através da proliferação de representações gráficas e de comentários que conduzem à comunhão entre os participantes e contribui, através da partilha de conteúdos efémeros e banais, à criação de uma verdadeira socialidade. É caso para dizer que a nossa vida eletrónica impregna cada vez mais a nossa vida física, contribuindo para a esteticização da existência e repassando nela hábitos e atitudes ao ponto de alterar alguns dos seus traços.

10.3.3.3. Dinâmicas virtuais locais

As redes sociais Facebook e Twitter são uma estratégia de inclusão digital que a Câmara Municipal do Sabugal já adotou para promover a sua projeção local e supralocal. Existe, para quem já é utilizador destas ferramentas, a possibilidade de aceder diretamente nas redes sociais a alguma da informação disponibilizada no *website* da CMS (e vice-versa) e poder, desta forma, interagir, opinar, comentar ou ainda partilhar os conteúdos que apresenta. É sobre o caso do Facebook que nos iremos debruçar com maior atenção.

Para além do uso tradicional das redes sociais, a título individual, como meio de comunicação com amigos e familiares, a sua utilização pode também ter objetivos mais específicos

(comerciais, políticos, etc.). Não há, neste momento, setor algum que não convoque as redes sociais, pois este meio de comunicação estabelece interconexões imediatas e permite que as informações circulem e sejam vistas, em tempo real, por milhares de usuários. A partilha e a comunicação síncrona, entenda-se, no mesmo espaço temporal, da informação representa uma mais-valia preciosa para aproximar pessoas e conteúdos, sobretudo em meios mais ostracizados, o que não acontece *com e-mails* e fóruns, nos quais a comunicação é mais assíncrona, pois a expectativa de resposta não é imediata. Desmultiplica-se ao infinito a malha de conexões que se vão criando nas redes sociais. O mundo transforma-se numa aldeia virtual, onde o acesso à informação, a nível planetário, é estabelecido em apenas alguns segundos.

No que respeita à realidade sociodemográfica do concelho do Sabugal, marcada pela fragmentação das famílias devido à emigração ou à migração para o litoral do país, as redes sociais vieram favorecer o encurtamento das distâncias físicas e a aproximação, ainda que virtual, de pessoas (familiares, amigos…) separadas por centenas ou milhares de quilómetros. É um traço recorrente das comunidades migratórias querer compensar esse afastamento da sua pátria e das suas práticas culturais de origem por contactos vividos *in praesentia* ou nutridos à distância. Ora, as redes sociais – nomeadamente o Facebook – possibilitam, precisamente, aos usuários estarem conectados e manterem laços sociais com quem está fisicamente distante, isto é, permitem a presença virtual dos que se encontram fisicamente ausentes. Há, portanto, na Internet em geral e nas redes sociais em particular, uma clara adulteração da perceção do espaço geográfico. A inexistência de fronteiras, a simultaneidade e a profusão de imagens conferem um sentimento de proximidade que quebra o isolamento ou a distância real. Logo, se o processo da expansão das interações sociais é bem anterior à Internet, surgindo com os meios de transporte e com o advento da comunicação tradicional, o início da aldeia global é também o início da desterritorialização dos laços sociais.

Da mesma forma que as redes sociais permitem manter o contacto com as pessoas, contribuem também para assegurar uma ligação afetiva com os lugares, os costumes e as tradições; assumem-se, neste sentido, como espaços de memória e de partilha. Muitas são as páginas ou grupos no Facebook criados por particulares ou por empresas, públicas ou privadas, dedicados a localidades raianas, associações, espaços comerciais, locais turísticos, etc., que conferem aos seus membros a possibilidade de acompanhar, à distância, o que por terras sabugalenses se vai fazendo. Deve dizer-se, aliás, que não há, praticamente, instituição, associação ou entidade local

que não esteja presente nesta rede social, como se a sua ausência significasse a sua inexistência. Estas páginas ou grupos assumem múltiplas funções, como sejam a promoção de lugares ou atividades culturais (página de turismo rural Palheiros do Castelo, página do Município do Sabugal), o debate e a troca de ideias políticas (grupo Plataforma Colaborativa do Sabugal, que visa a participação ativa no âmbito do Conselho Municipal Digital do Sabugal), a preservação e divulgação das tradições, da história e do património natural (Associação Transcudânia; Associação das Freguesias da Raia Sabugalense), etc. E, sobretudo, todos estes espaços permitem aquilo que está na essência da própria rede social: a socialização, a intervenção e a participação ativa dos usuários.

A Internet e as suas diversas modalidades comunicacionais têm na sua essência a dimensão inovadora do hibridismo, cujas várias facetas têm em comum a experiência da oscilação. Uma das dimensões em que esse fenómeno é bem patente é na questão do local e do global, pois quando se utilizam os serviços em rede, o sujeito fica suspenso entre o seu enraizamento local e a sua pertença global[68]. Na rede o sujeito é uma entidade individual que simultaneamente passa a fazer parte de uma dinâmica coletiva, oscilando entre o individual e o coletivo, entre o "eu" real e o "eu" virtual, que constrói mediante as suas interações, e ainda entre a corporeidade e a virtualidade imaginária do corpo. No que concerne à afirmação das identidades locais nas redes, verificam-se através da pertença a grupos fechados ou comunidades que partilham caraterísticas comuns. Podemos citar como exemplo as páginas do Facebook do Município do Sabugal, dos "Raianos no Facebook", de freguesias (Associação de Juntas de Freguesia, Associação de Freguesias da Raia Sabugalense), de associações (Associação para o Desenvolvimento do Sabugal – ADES), de associações culturais e recreativas, etc., onde está patente a pertença enraizada dos seus membros a uma localidade, assim como o seu apego à vida e às tradições locais (Capeia Arraiana, gastronomia, artesanato…). Quando não se trata de uma página dedicada a uma instituição, são muitas vezes os próprios particulares que exibem e partilham orgulhosamente com o resto do mundo as referências e os símbolos culturais com as quais se identificam.

No caso dos que partiram do Sabugal, a adesão a estas páginas ou grupos funciona como um marco identitário, uma vez que enfatiza a pertença a uma comunidade por parte de pessoas afastadas da sua terra ou dos seus familiares pelas circunstâncias da vida. Os inúmeros grupos

[68] Podemos falar de *glocalização* uma vez que o sujeito se apropria do global a partir da sua representação local.

criados no Facebook aparentam-se de facto a réplicas virtuais de comunidades sociais reais, de pessoas, conhecidas ou desconhecidas, que compartilham uma identidade coletiva. Permitem aos raianos da diáspora manterem o contacto com o local e com os conterrâneos e, por conseguinte, conferem a possibilidade de acompanhar a vida num determinado ponto do globo a partir de outro ponto geograficamente distante. Pode dizer-se que as redes sociais funcionam, nestes casos, como expositores privilegiados de afetos, sentimentos e saudades:

> *"E penso nos autocolantes do forcão, principalmente da Raia, ou nos grupos fechados nas redes sociais, como o Facebook, nos quais se manifesta o apego e a pertença à sua comunidade, como por exemplo os "Descendentes do Concelho do Sabugal". Penso que estes grupos se criam precisamente porque as pessoas se identificam. (…) Possivelmente aquilo que se lá partilha pertence a todos e acabam todos por se rever naquilo que estão a visualizar. Até é uma forma, muitas vezes, de matar saudades do território não vivendo cá, saber também aquilo que se cá passa. Isto tem muito esta função: sabermos através dos meios de comunicação virtuais aquilo que está a acontecer nos nossos territórios." (D.L., Vice-Presidente da Câmara Municipal do Sabugal)*

Para as gerações mais novas, que já nasceram fora do país, as redes sociais representam uma ligação à terra e às raízes dos seus descendentes, que desde cedo os recebe e que sentem como sua. O grupo "facebookiano" dos "Descendentes do Concelho do Sabugal" supra referido foi criado com o intuito de reencontrar os que partiram ou nasceram fora do concelho, mas que querem manter ou voltar a ter contacto com os seus conterrâneos. Mas há outros grupos: citemos, por exemplo, a Associação Transcudânia que, tendo como conceito-chave a valorização das suas gentes, também considerou importante criar uma ponte entre as comunidades sabugalenses espalhadas pelo mundo e promover o encontro e a proximidade, ainda que virtual, entre todos. O Facebook torna-se, neste caso, um veículo de comunicação com o resto do mundo e de diálogo intercultural, no qual são suprimidas quaisquer barreiras físicas ou linguísticas.

Há nestas atividades virtuais um fortíssimo poder das imagens publicadas e partilhadas, como já vimos mais acima, mas também uma grande carga emocional, já que, como assevera Maffesoli (2012), o cimento (*ethos*) de qualquer vida em comum se elabora a partir do jogo das paixões (emoções, afetos…). Para além de se exibirem conteúdos gráficos reais (através de fotografias, documentários, filmes, *links*, etc.), convocam-se também os sentimentos mais diversos dos recetores: a nostalgia associada ao passado e às tradições, a solidariedade, a cumplicidade, a saudade (da terra, da gente, da gastronomia, das tradições…), o orgulho da pertença, o anseio do regresso, etc., conforme dá conta Vincenzo Susca:

> Aqui, cada comunidade é investida por relações de solidariedade entre os seus membros, que vão desde a cumplicidade em torno de uma brincadeira à adesão militante a uma causa, e encerram transparência e interdependência recíprocas. (Susca, 2011: 78)

As imagens transportam os sujeitos para um imaginário feito de recordações, de memórias, de sabores e de experiências vividas e sentidas na alma. Permitem-lhes, ainda que virtualmente, acompanhar à distância a vida na sua terra natal. Todos estes sentimentos e emoções são partilhados pelos que se identificam com os lugares que deixaram ou que estão associados às suas vivências e memórias. As saudades são minoradas não só pela pertença a um grupo virtual ou pela adesão a páginas locais, como também são amenizadas pela criação, no país de acolhimento, de grupos reais e virtuais de luso-descendentes – por exemplo as diversas *Associations Franco-Portugaises* disseminadas pelo território francês – que reivindicam, deste modo, a sua pertença a uma determinada comunidade. Como refere Fátima Amante (2007: 226), a identidade local destas comunidades é construída através da memória, da nostalgia, da história e da ligação virtual, mais do que propriamente através do processo habitual da residência no local.

Podemos afirmar, por conseguinte, que as redes sociais assumem um papel de repertório da história, das estórias e das memórias pessoais e coletivas. Há nelas uma forte apropriação do tempo: o passado é constantemente reinventado e atualizado no presente e são inúmeros os testemunhos gráficos e escritos que atestam esta adaptação. O fenómeno assume proporções descomunais: vive-se o momento presente, o instante, mas a velocidade da informação faz com que os discursos se desatualizem muito rapidamente. A palavra escrita reveste um caráter efémero, embora fique o seu registo. Mas há também nas redes sociais uma apropriação do espaço: existe de facto uma dicotomia bem visível entre espaço público e privado. A esfera privada deixa muitas vezes de o ser para assumir contornos públicos, ao passo que o espaço público invade diariamente a nossa esfera privada. Está fortemente patente, igualmente, uma necessidade de exposição (de si, da família, da vida privada…), que só tem equivalência na necessidade de comunicação e de reconhecimento que emana de outros meios de comunicação virtuais, como por exemplo os blogues pessoais.

Evidentemente, devemos analisar esta função das redes sociais como meio de comunicação – ou simulacro de comunicação – sob um olhar crítico e cauteloso, pois como qualquer progresso, as novas tecnologias também não são isentas de riscos no que à manutenção da tradição diz respeito, como iremos ver a seguir.

10.4. Os *Weblogs*: um novo género de cultura popular digital

10.4.1. Uma narrativa dos tempos modernos

Como já vimos, há muito que o livro, com o qual muitas vezes se confundiu a literatura, deixou de ter o monopólio das narrativas escritas. As práticas literárias da pós-modernidade caraterizam-se por realizarem o que muitos autores chamaram de "experiência dos limites": limites da narrativa, da sua clausura, etc. Esta experiência dos limites revela-se em práticas de escritas emergentes com as novas ferramentas tecnológicas. Estes novos recursos expressivos reformulam não só a produção dos textos literários como também a sua leitura. Apontam para uma hibridação dos géneros literários, mediante a migração do texto da página impressa para a tela, a mistura do texto com imagem, do texto com som, etc., ou seja, estimulam a integração de elementos verbais, sonoros e visuais. Por conseguinte, são muitas as preocupações que têm levado investigadores a refletir sobre o futuro da literatura institucionalizada e a perguntar se estará a ser suplantada pela literatura digital, ou "ciberliteratura". De facto, ao permitir uma mutação social e novos sistemas literários, a Internet obriga-nos a repensar os moldes da instituição literária. Por literatura digital entendem-se os hipertextos, os diários *online*, a ciberpoesia, os *Weblogs* ou blogues, etc. São narrativas digitais que estão no ar dos tempos e que, enquanto novas tecnologias de escritas, passam a ser incontornáveis. É sobre os *blogs* que iremos versar mais particularmente neste capítulo, como componente de uma das revoluções culturais mais importantes na história da tecnologia da palavra: a escritura eletrónica e a sua respetiva vulgarização no ciberespaço.

O termo *blog* nasce da fusão de duas palavras: do *Web*, associado, no nosso imaginário, à metáfora da "tela" e à metáfora marítima da "navegação", e do *log*, ou seja o jornal de bordo utilizados pelos marinheiros nas suas expedições marítimas. Assim, o *Web-log* transformou-se em *Blog* por ablação do *We*. (Scheer, 2011: 15). A comunidade criada em redor deste jornal de bordo e desta navegação pessoal dá nome à blogosfera, que designa o conjunto de todos os blogues presentes na Internet. Num sentido mais restrito, pode ser entendida como um vasto grupo social onde se criam afinidades, se formam clãs e se tecem relações. Como instrumentos de relacionamento entre pessoas, os blogues pertencem à categoria dos *softwares* de redes sociais. Distinguem-se de outros dispositivos de publicação instantânea concorrentes pela densidade da informação, entre outras caraterísticas. E se o seu formato é suplantado por outras

ferramentas comunicativas que propõem uma maior conectividade dos internautas, a verdade é que os blogues conquistam cada vez mais adeptos (Escolin-Contensou, 2010: 16-17).

Os primeiros blogues apareceram em meados dos anos 90 e rapidamente proliferaram, sobretudo a partir de 1999, ano em que Blogger pôs em linha uma interface de fácil uso em que bastava ao usuário, do outro lado do ecrã, escrever. Os blogues apresentavam-se então como uma forma de expressão pessoal, ou seja, de cidadania pessoal. Eram páginas Web nas quais os utilizadores da Internet registavam periodicamente a sua própria vida, assemelhando-se, neste caso, a um diário ou, retomando uma expressão de Scheer, uma "navegação interior" (Scheer, 2011: 16). Mas se os diários pessoais em papel não se destinam a ser lidos por terceiros, o blogue, pelo contrário, aloja-se num espaço público e aberto e contém informação (textual, gráfica, audiovisual…) cuja finalidade é ser partilhada com outros leitores. Contrariamente aos diários tradicionais, os blogues são concebidos para serem lidos e usados no ecrã; ora o ecrã, enquanto médium de comunicação, tem uma materialidade específica e, enquanto espaço de exposição informacional, apresenta um ambiente multimodal, sendo que estas tecnologias, embora distintas, são simultaneamente interdependentes uma da outra (Coelho, 2011: 113). O ecrã obedece a uma lógica própria, que é a lógica da imagem, espacial e simultânea, e, portanto, diferente da lógica da escrita. A construção de um blogue envolve, portanto, um trabalho de "*bricolage"*:

> Os textos mostrados no ecrã devem ser vistos em primeiro lugar como entidades visuais. Tudo neles tem que parecer bem: a escrita torna-se inevitavelmente mais curta, e segue uma sintaxe mais simples, parecida com a da fala; escolhe-se o tipo de letra e o tamanho; a organização da página no ecrã (divisão em colunas), o sítio onde se colocam as diferentes entidades no espaço do ecrã, geralmente dispostas blocos, a forma como estão integradas num todo visual ou em *layouts* específicos, adquirem significados específicos. É a lógica da exposição que domina, o que faz com que a lógica de representação dos textos mostrados no ecrã seja dominada pelo princípio da saliência, pelo peso de cada um dos elementos mostrados (por exemplo, em termos de cor, tamanho, contraste), e pelo modo como relacionam numa determinada página. (Coelho, 2011: 114)

Estes meios globais de expressão tiveram o seu auge após os atentados de 11 de setembro de 2001, quando os cidadãos de Nova Iorque, como testemunhas presenciais, se tornaram fontes de informação em primeira mão e converteram os seus diários em relatos públicos. De acordo com Escolin-Contensou (2010: 21), o blogue é um "operador da memória" no seio da rede; os registos voluntários tornam-se memória porque são trabalhados e organizados: o bloguista duplica, reproduz, seleciona, relê, recomenda, etc. No entanto, se alguns blogues são

reconhecidos e têm muitos seguidores, outros, pelo contrário, vivem no isolamento e têm vida curta.

Com o passar do tempo, os blogues foram evoluindo e atualmente não são apenas as suas vivências que os bloguistas desejam imortalizar; é também toda a informação interessante que encontram na rede, que vão transcrevendo e à qual vão acrescentando comentários e opiniões pessoais, permitindo a outros usuários interagir em tempo real ou *a posteriori*. É esta alquimia entre as novas entradas do bloguista e os comentários deixados pelos leitores que carateriza, segundo Scheer (2011), um verdadeiro blogue. Estas entradas, ou "postais", podem ser percebidas como um desejo de estar conectado, ligado "aqui e agora". Neste sentido, mais importante do que a sua função informativa, a prática de manter um blogue expressa uma atividade social, dialógica e retórica, isto é, uma forma de estar com os outros:

> O significado do conteúdo pode ser muito mais relacional do que informativo. Pode estar em causa mais a expressão de solidariedade ou de afinidade com pessoas particulares do que a transmissão de informação. (Coelho, 2011: 107)

O blogue não é, como as páginas Web, um produto acabado, mas antes um produto em permanente construção, que se alimenta da troca e do debate público da *Weblog*-comunidade, ou blogosfera. Esta pode ser formada por um grupo de autores que escrevem regularmente num blogue conjunto ou por diários individuais. O blogue pessoal distingue-se, assim, por ter um discurso predominantemente autobiográfico, que pode ser intercalado com outro tipo de textos. Esta consciência de "se saber lido", caraterística intrínseca do blogue pessoal, dá lugar a um discurso distinto daquele que se desenvolve num diário íntimo. A comunicação entre autores e leitores que juntam as suas vozes aos de todo o mundo é uma caraterística fundamental dos blogues, já que pode ser a fonte de debates muito interessantes ou de inspiração para novos escritores e criadores. Quando adquire um formato coletivo, o blogue congrega pessoas que partilham opiniões similares e aproxima-se, nesse contexto, à dinâmica dos sítios comunitários. O que o qualifica e reforça a sua pertença ao Web é a possibilidade de inserir "ligações de hipertexto" que remetem para outros *sites*, ficheiros multimédia e tudo aquilo que podemos encontrar na Internet (Scheer, 2011).

Segundo Isabella Leibrandt (2006), os membros da blogosfera partilham um espírito comum que se traduz numa cultura específica da língua, na sua expressão e na sua receção: "O 'mundo real' e o virtual confluem num espaço comunicativo no qual surge uma cultura que aproveita

as características interactivas para comunicar, trocar informação e contribuir para o desenvolvimento de novas identidades culturais"[69]. Desta forma, foi crescendo uma rede global eletrónica com textos, fotos ou vídeos, que vive do intercâmbio e da comunicação virtual com os outros. Este espaço de interação desenvolve-se em redor de um documento, o qual se torna o ponto-chave do processo comunicativo. Os *Weblogs*, como tipo de literatura popular digital, são hoje indubitavelmente um fenómeno cultural com uma grande notoriedade e que é parte integrante da cultura numérica. São espaços de comunicação gratuitos e abertos, e, como tal, refletem algumas caraterísticas do comportamento social em grupo, comuns a todas as formas de relações.

No seu blogue pessoal, Mariano Amartino (2002) afirma que há por detrás desta exposição uma manifesta necessidade de reconhecimento público, de comunicação e de pertença a uma comunidade[70]. À crítica de que os blogues contribuem para uma cultura do narcisismo e do exibicionismo, os narradores da idade digital respondem que aproveitam as novas tecnologias para partilhar sensibilidades de acordo com a humana necessidade de comunicar. Os blogues representam para estes comunicadores um meio de expressão artístico, através do qual podem revelar a sua criatividade e deixar registadas as suas vivências, uma vez que os temas principais são a vida e as experiências pessoais. É caso para dizer que estes dispositivos interativos averbam não só a existência "real", mas também a vida *online*, sem que se estabeleça uma fronteira clara entre ambas. No fundo, tal como toda a blogosfera em geral, os blogues cimentam a necessidade de comunicar, através da partilha de experiências, vivências, sentimentos, ideias, conhecimentos e impressões que constituem a personalidade humana. Para grande parte da população mundial, a Internet surge mesmo como uma extensão da sua vida, sendo que os progressos e desenvolvimentos tecnológicos vão de par com as modificações dos costumes no seu quotidiano.

10.4.2. Reflexão sobre a blogosfera do concelho do Sabugal

A blogosfera de 3ª geração está instalada no Sabugal e parece estar em vias de suplantar os clássicos meios de comunicação, em nítido declínio apesar do manifesto esforço dos seus promotores para os renovar e modernizar. O concelho usufrui atualmente de uma rede de blogues diversificada e plural. Atento às imposições modernas da comunicação *online*, o

[69] http://www.culturaspopulares.org/textos3/articulos/leibrandt.pdf
[70] Amartino, Mariano (2002). "Weblogs… El Fenómeno". (Consulta na Web)

Presidente da Câmara Municipal do Sabugal, António Robalo, debruçou-se, na sua página pessoal do Facebook[71], sobre o conceito de blogosfera e salientou a sua importância a nível local, considerando-a uma "propulsora de dinâmicas concelhias". Segundo o autarca, a blogosfera veio enriquecer o concelho do Sabugal, na medida em que suscita a discussão aberta e alarga o espaço do debate, "na busca de soluções, na materialização da acção e na definição de novas fronteiras". As novas tecnologias permitiram uma popularização dos fenómenos escritos interativos e trouxeram um novo fôlego à comunicação. Nunca antes se haviam publicado tantos textos pessoais, sendo que esta generalização da escrita em rede trouxe um novo alento à comunicação e contribuiu para um aumento da participação cívica das pessoas na vida concelhia e, por consequência, para um impulso no desenvolvimento da região e do país. Para o autarca, os blogues constituem, na atualidade, um espaço de promoção da cidadania e da democracia, assim como uma forma de expressão do pensamento e de posições livres e genuínas, sem preconceitos. Dão voz àqueles que não a têm no dia-a-dia da comunicação social e conferem-lhes a possibilidade de reagir de forma imediata, de julgar, de avaliar, de aprovar ou, ao contrário, de censurar. Neste sentido, a blogosfera representa "a legitimação da liberdade de cada cidadão colocar na net tudo o que lhe vai na alma", sendo nessa mesma liberdade que reside, paradoxalmente, o grande perigo do sistema.

De facto, se António Robalo defende o direito que assiste cada cidadão de se exprimir livremente num blogue, também argumenta que é seu dever assumir publicamente aquilo que escreve. Nesta ótica, reprova a falta de coragem daqueles que, escondidos atrás do anonimato, se servem da blogosfera para denegrir, aviltar ou macular pessoas ou instituições com as quais não se identificam. A maior deficiência do sistema reside por isso, segundo o autarca, na impunidade que existe na blogosfera, que não se verifica na imprensa escrita licenciada. António Robalo identifica esta anarquia como "terrorismo digital": "Os bloguistas sem rei nem roque, sem princípios, sem valores, sem disciplina, sem a existência de uma autoridade que vele por comportamentos adequados a uma vida em sociedade, pautada por paradigmas de respeito, de ética, de rectidão, é puro terrorismo". Para combater a insuficiência do sistema, defende a existência de uma entidade reguladora para a blogosfera, que exerça essa importante missão disciplinadora. Então, quando forem corrigidos os erros e defeitos da blogosfera, poderá surgir um verdadeiro espaço de comunicação e de debate responsável de ideias.

[71] Facebook de António Robalo, Janeiro de 2013.

Se, nos dias de hoje, a blogosfera deixou de ser alvo de desconfiança e passou a ser "uma realidade fidedigna", deve-o precisamente a dois fatores fundamentais: a identificação das fontes e a seriedade com a qual são tratados os assuntos expostos. Qualquer espírito crítico ou irrequieto pode, num instante, passar de completo anónimo a *opinion maker* respeitado. Mas as vantagens dos blogues opinativos não se limitam à exposição de ideias ou à partilha de opiniões; oferecem também a oportunidade, segundo o autarca, de conhecer gentes, locais e histórias de vida. Neste sentido, mais do que uma alternativa aos meios de comunicação tradicionais, como sejam os jornais, os blogues apresentam-se como um "complemento por excelência" que permite difundir mais e melhor a cultura do Sabugal. Evidentemente, a popularização deste meio de comunicação não é isenta de vícios e conduz necessariamente à banalização dos conteúdos e à necessidade de desenvolver um espírito crítico apurado. Quer seja em projetos individuais ou coletivos, hoje em dia todos podem escrever, expor aquelas que são as suas verdades e opinar, construindo e desconstruindo o mundo com base em opiniões mais ou menos esclarecidas. Para além dos seus conteúdos expositivos e informativos, os blogues revelam-se, frequentemente, autênticos "álbuns de recordações", que ajudam a preservar a memória do passado e a cultura de uma região ou de uma localidade.

A blogosfera do concelho do Sabugal goza de uma participação ativa e de uma adesão significativa. Encontram-se blogues mais irreverentes e distantes dos poderes políticos, tal como o "Sabugal Tarrento", que resultam da iniciativa de cidadãos dedicados em dar a conhecer ao mundo as suas terras, e outros, mais pluralistas, como é o caso do "Capeia Arraiana", visto por António Robalo como o grande impulsionador de toda a rede de blogues atuais. Empenhado em esgrimir os mais variados assuntos da vida cívica, o blogue "Capeia Arraiana", que analisamos a seguir, conseguiu ganhar a confiança não só das pessoas como das instituições, graças a "um olhar equidistante, independente, desprendido, longe de qualquer pressão oculta, longe de vícios e vicissitudes doutros similares", como sublinha António Robalo.

10.4.3. O blogue "Capeia Arraiana"

"A raia, um castelo de cinco quinas, o rio Côa, uma festa de toiros (capeia arraiana) e um forcão são o nosso sentido de vida". É com este poema caro a todos os sabugalenses que se apresenta o blogue "Capeia Arraiana", o qual se autodefine com um "*new media on-line*".

Figura 28 - Logótipo do Blogue Capeia Arraiana



Fonte: http://capeiaarraiana.pt/

Criado em 6 de dezembro de 2006, o blogue "Capeia Arraiana" é fruto da experiência anterior dos seus dois diretores e nasce de "uma necessidade de cidadania" que os levou a investir naquilo que mais prezam: as suas origens, a sua terra e as suas gentes. Relativamente ao nome do blogue, surge naturalmente daquela que era a "marca de mais valor" e o "fator de união" do concelho mas que, de acordo com um dos diretores do blogue, "estava adormecida" e subaproveitada:

> *"O concelho do Sabugal, como qualquer outro, tem imensos projetos para turismo mas tem coisas que outros não têm, coisas únicas. E a Capeia Arraiana, enquanto única, nunca foi aproveitada como veículo, como promoção, como marca de força e como identidade de um concelho e das suas gentes; isso nunca foi feito. Estava adormecida; nunca foi utilizada pela Câmara em 30, 50 ou 100 anos. Estou a falar dos últimos 30 anos, que foi do 25 de Abril para cá, e dos últimos 100 anos, em que ninguém se preocupou, em que nunca apareceu. Ultimamente toda a gente acordou para a Capeia Arraiana e ainda bem. Portanto o nome do blogue vem daí. Isto afinal é uma coisa que tem a ver com aquilo que nós somos e que não queremos perder." (J.C.L., Diretor do Blogue Capeia Arraiana)*

O blogue Capeia Arraiana é um espaço público e gratuito de partilha e de comunicação, que permite a uma comunidade que se identifica, tal como o nome já indica, em torno de símbolos culturais comuns, debater ideias, opinar e refletir sobre o que se passa em terras ribacudanas. Surgiu inicialmente como "um desafio e um divertimento de escrita" por parte dos dois diretores, ambos descendentes do concelho do Sabugal. Mas se começou por ser um espaço promocional, rapidamente passou a ser também uma área de opinião e de conhecimento muito concreta, que contou com "a boa vontade" de colaboradores convidados para escrever neste espaço livre. O objetivo do blogue é promover as gentes e as terras do Sabugal e da Beira Interior e fomentar a troca de notícias, ideias e comentários entre os seus naturais, descendentes e amigos. Entre os que saem e os que entram, contam-se cerca de 50 colaboradores, alguns deles com mais de 200 *posts*, ou crónicas, publicados. Em finais de 2013, contabilizavam-se entre 20 e 30 colaboradores ativos − alguns deles personalidades local ou nacionalmente consagradas, tal como Jesué Pinharanda Gomes, Maria Máxima Vaz, Adérito Tavares, Leal

Freire –, que escrevem semanalmente, quinzenalmente ou mais ocasionalmente. Cada um intervém numa determinada rubrica[72], com um nome próprio para a sua escrita, e escreve livremente, sendo que "nunca foram criadas limitações de conteúdos". Nas crónicas, imortalizam-se memórias do passado, discutem-se as causas do presente e expõem-se os anseios do futuro. Pode portanto dizer-se que os objetivos do blogue são, na sua base, interpelar as consciências para assuntos de interesse local, apelar ao debate e à discussão.

No seu Estatuto Editorial, fica patente que, enquanto órgão informativo, o blogue "Capeia Arraiana" distingue muito claramente a informação da opinião ou do comentário, não sendo seu propósito promover, especialmente, a análise e a discussão político-partidária, nem assuntos de índole particular. Os colaboradores convidados do "Capeia Arraiana" são livres de exprimir a sua opinião em consonância com este Estatuto Editorial. Os comentários dos visitantes são editados e publicados desde que sejam identificados, não ofendam a moral comummente aceite, não veiculem ideias contrárias à harmonia social e não se envolvam em acintes pessoais. Como qualquer outro meio de comunicação de vanguarda, o "Capeia Arraiana" não se resume ao blogue; tem também uma *newsletter* que conta com cerca de 1.000 subscritores e uma página no Facebook com mais de 5.000 seguidores.

Em 2012, a necessidade e a vontade de ir mais longe levou a que o blogue passasse a ser uma área de opinião e comunicação *new media*, com *site* próprio[73]. Mas apesar de se autodefinir como um espaço *online* de informação regional independente, pluralista e multimédia, a verdade é que continua a ser vulgarmente identificado como um blogue. Apesar de se manterem as suas funções iniciais, esta maior abrangência levou a uma renovação do seu *layout* e do seu conceito, dando privilégio, em termos de programação, a quem acede por plataformas móveis (*iPads*, *iPhones*, *Smartphones*, *tablets*…), mais do que a quem acede pela tradicional via Web:

> *"Portanto o Capeia Arraiana já não é um blogue, mas sim um portal 'new media', para não lhe chamar multimédia; a missão e as funções que desempenha são as mesmas, a visualização é que é feita de uma forma diferente. No seu conceito inicial, era um espaço de duas pessoas [José Carlos Lages e Paulo leitão] que pretendiam comunicar e promover o concelho; neste momento é um espaço de 20 ou 30 pessoas que o podem fazer; portanto há o blogue coletivo mas já perdeu esse conceito." (Ibid.)*

[72] Destacam-se algumas rubricas do blogue: "À fala com…a saúde", "Carta Dominical", "Caminho sem percurso", "Ecos da Aldeia", "Futebol - Paixão do Povo", "Ideias Soltas", "Na Rota dos Judeus do Sabugal", "Músicas, Músicas", "Memórias, Memórias", "Na Raia da Memória", "Nascente do Côa", "O Bardo", "Passeio pelo Côa", "Páginas Interiores", "Sabores Literários", "Sabugal Melhor".
[73] www.capeiaarraiana.pt

Em termos de visitas, estabelece-se a distinção entre "visitantes únicos" e "visitas de páginas": o visitante único é aquele que só é registado uma vez independentemente do número de visitas que faça ao blogue num determinado espaço de tempo, enquanto no caso do visitante de página ficam registadas todas as entradas que efetuar ao longo desse mesmo intervalo de tempo. É possível, graças a um medidor de visitas, monitorizar o número de visitantes e saber de onde vêm. Relativamente às visitas únicas, foram ultrapassadas os dois milhões no espaço de seis anos. Também se observa uma diferença no número de visitas entre a semana e o fim-de-semana: durante a semana o número de visitas varia bastante, sendo que há alturas em que se registam picos de visitas por uma qualquer notícia, por um qualquer motivo. Usualmente, contabilizam-se entre 1.000 e 1.200 visitas únicas num período de 24 horas. Durante o fim-de-semana esse número baixa para cerca de metade. Quanto às nacionalidades de quem visita o blogue, verifica-se que, para além dos portugueses, os leitores são oriundos de vários países, ainda que não se consiga identificar assertivamente quais; mas há uma clara incidência na França, onde se encontram muitos imigrantes. No que concerne ao utilizador-tipo, é uma pessoa infoincluída ou com conhecimentos informáticos razoáveis, pois a discussão dá-se na Internet.

Os artigos mais lidos são aqueles que versam sobre a política local. Quanto às temáticas mais abordadas são, na explicação do diretor do blogue, a Capeia Arraiana, seguida da gastronomia e, em particular, o bucho raiano, por ser "*outra marca que consideramos das mais poderosas que o concelho tem, talvez a segunda mais poderosa*." São também temas prediletos de muitos artigos a história, a política local e as tradições, as quais suscitam o interesse de inúmeros historiadores, investigadores ou simples curiosos:

> *" 'O Linguajar' é um dicionário, que já vai com sessenta e tal publicações, sobre termos, de A a Z, que eram usados e que estão a cair em desuso, por exemplo. E, curiosamente, quando deixou de ser blogue e que passou um Portal 'new media', começámos a ter colaboradores de Almeida, da Guarda, do Jarmelo, um de Lisboa que veio cá uma vez a uma Capeia e ficou apaixonado. Ou seja, deixámos de ter colaboradores exclusivamente do concelho." (Ibid.)*

Todos os artigos são suscetíveis de comentários e apreciações, embora na verdade o inquirido lamente que não se verifique muito a "cultura da crítica". Indo ao encontro da opinião de António Robalo, que já partilhámos mais acima, o diretor do blogue "Capeia Arraiana" também repudia vivamente o anonimato ou a difamação, que combate graças ao controle automático dos comentários. Mais do que censura, garante que esta medida é um "critério editorial" que visa a qualidade do blogue e o distingue de uma simples "conversa de café", muito apreciada, na sua opinião, em terras sabugalenses:

> *"E há comentários anónimos, escudados atrás de nomes ou 'nicknames' que chamaria 'manhosos' que dizem bem ou mal de uma pessoa. O que nós fazemos é devolver o comentário. A maior parte das vezes o 'email' que vem nem sequer é verdadeiro, depois nós devolvemos dizendo 'se quiser, identifique-se'. Há quem lhe chame censura; nós chamamos-lhe critério editorial. Por isso é que há aí um trabalho de 'backoffice', há muitos comentários anónimos que não entram, informações que se calhar até são verdadeiras mas que não podemos publicar porque existe esse critério de não permitir comentários provocadores ou ofensivos." (Ibid.)*

Por todas as razões anteriormente expostas, o diretor do blogue Capeia Arraiana considera que este *new media* é sem dúvida uma mais-valia numa região deprimida. Reconhece que este meio de comunicação e de informação interativo encerra em si a alma de um povo e que, através da sua dinamização, contribui para que se recordem, se guardem e se transmitam memórias locais. Como tal, lamenta que, apesar de contribuir para a promoção do concelho e de ser um *site* reconhecido e participado, nunca tenha recebido subsídio nem ajuda financeira da câmara, o que obriga o *site* a viver da vontade de ambos os seus diretores e de quem graciosamente colabora nele.

Capítulo 11 - Reinvenção da Cultura popular e Incorporação nas Novas Tecnologias

11.1. Atualização e apropriação das tradições no quotidiano

Chegados a este último capítulo, é tempo de concluir sobre a incorporação da cultura popular nas novas tecnologias e o seu devir, no concelho do Sabugal. Não se pretende, obviamente, chegar a nenhum desfecho irrevogável, mas sim conduzir uma reflexão que nos permita sugerir uma possível cooperação e inter-relação entre as tradições locais e a cultura digital ou, caso contrário, que infira a fantasiosa incorporação das tradições populares no ciberespaço.

11.1.1. Ritualização da vida quotidiana

A expressão "tradição inventada" foi analisada e aprofundada por Hobsbawm e Ranger (1984). Segundo os teóricos, inclui tanto as tradições realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num determinado espaço de tempo e que se estabeleceram com enorme rapidez. Subentende quase sempre o estabelecimento de uma continuidade com um passado histórico mais ou menos distante:

> Por "tradição inventada" entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; 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. (Hobsbawm; Ranger, 1984: 9)

Mas esta continuidade com o passado é qualificada de "artificial" pelos autores, pois as tradições "inventadas" são apenas reações a situações novas que podem ser referências a situações anteriores ou que estabelecem o seu próprio passado através da repetição quase obrigatória. São, em suma, o produto contrastivo das constantes mudanças e inovações do mundo moderno, por um lado, e da tentativa de estruturar de forma imutável e invariável alguns aspetos da vida social, por outro. É precisamente esta invariabilidade e o estabelecimento de práticas fixas e formais, tais como a repetição, que distinguem a tradição do "costume", vigente nas sociedades ditas "tradicionais". Mas essa distinção não é a única que estabelecem os teóricos, pois também diferenciam a tradição da "rotina", a qual não possui nenhuma função simbólica nem ritual importante. Os objetos e práticas sociais só adquirem uma dimensão simbólica ou ritualizada quando se libertam do uso prático.

Reinventar o passado passa inevitavelmente por alterar aquilo que o tempo se encarregou de estabelecer; porém, se as tradições evoluem, há nelas certos aspetos que permanecem imutáveis. A implicação das comunidades na preservação das suas tradições é notável não só nas

manifestações culturais que pontual ou ciclicamente se vão desenvolvendo, como também nos mais diversos aspetos da vida quotidiana. É caso para dizer que existem formas de vida, a nível local, que se cimentam na tradição e que se exprimem por intermédio do ritual. Essa mediação é evocada por Michel Maffesoli (1980) e Pierre Sansot (1991), para quem é precisamente a "insignificância" do quotidiano que lhe permite assegurar a continuidade da socialidade: "Elas [as práticas quotidianas] regulam os nossos dias, as nossas estações e não é pouco. Permitem nortear-nos num mundo em mudança e no qual nos modificamos" (Sansot, 1991: 10). É nesta perspetiva que o ritual social surge como o fundamento das histórias de vida: a reprodução das atitudes minúsculas que estruturam o dia-a-dia, que por se inscreverem na banalidade e na rotina escapam às atenções dos diversos observadores da vida social, pode servir de escudo perante as adversidades da vida. É precisamente nessas pequenas coisas do quotidiano que reside o fundamento da existência de um indivíduo inserido num determinado grupo social. Ressalve-se, no entanto, que apesar de trazerem uma certa segurança, os rituais não isentam os indivíduos dos imprevistos da vida real (Maffesoli, 2008b: 108).

Antes de prosseguir, convém examinarmos o significado do rito. O termo deriva do latim *ritus*, que designa quer cerimónias ligadas a crenças sobrenaturais, quer meros hábitos sociais, ou seja formas de agir que se reproduzem com uma certa invariabilidade. Jean Cazeneuve define o rito como segue:

> É um ato que pode ser individual ou coletivo mas que, mesmo quando é suficientemente flexível para admitir uma margem de improvisação, permanece sempre fiel a certas regras que, precisamente, constituem aquilo que possui de ritual. Um gesto, uma palavra, que não repetiriam alguma coisa de outro gesto ou de outra palavra ou dos quais nenhum elemento se destinaria a ser repetido, poderiam ser, no limite, atos mágicos ou religiosos, mas não atos rituais. (Cazeneuve, 1971: 12-13)

O teórico compara metaforicamente a robustez do rito ao esqueleto no interior de um corpo, que sobrevive muito depois de a morte dizimar tudo aquilo que o recobria. O rito distingue-se dos outros costumes não só pelo caráter particular da sua pretensa eficácia, mas também pelo papel que nele desempenha a repetição. Esta revela-se frequentemente a sua essência ou o seu atributo principal (Cazeneuve, 1971; Maffesoli, 1979; Hobsbawm; Ranger, 1984). Segundo Maffesoli, a repetição permite resistir à entropia social e à imposição mortífera do poder; é um conservatório da espécie e do social, que nega a passagem do tempo e a sua degradação. Isto explica que a evolução do social não se traduza por grandes explosões que subvertem repentinamente a existência, mas que se concretize, antes, através de pequenas mudanças impercetíveis:

> No conservatório do ritual, ou seja nas minúsculas criações da vida quotidiana, constitui-se uma massa de resistência ("energia inversa") que compensa as perdas minúsculas, ao mesmo tempo que acusa a invariabilidade do mesmo. (Maffesoli, 1979: 101-102)

Essa ideia que os ritos evoluem com o tempo, mas geralmente de forma lenta e imperceptível, também é avançada por Cazeneuve (1971: 13). Qualquer mudança repentina ou brusca do rito causaria a perda do seu valor ou da sua verdadeira razão de ser. É no contínuo desfasamento que existe entre a vida que acontece e a explicação do acontecimento que reside o ritual. E é neste sentido que se entende a repetição como negação do tempo, pois uma vez que a reprodução está na base de qualquer ritual social, acentua o presente. Por outras palavras, "repetir equivale a negar o tempo, é o sinal de um 'não-tempo'[74] que carateriza o concreto da vida quotidiana, o instante vivido" (Maffesoli, 1979: 96). Há, na banalidade da vida quotidiana, uma gravidade que acentua o caráter trágico da caminhada existencial, esse misto do cinzentismo e de efervescência que tinge a vida.

José Machado Pais versou também sobre esta questão da ritualização do quotidiano. Se, ao nível do senso comum, facilmente se apreende uma perceção elementar do significado do termo "quotidiano", o investigador emite contudo algumas reservas no reconhecimento desta ramificação da sociologia, que não é consensual: "A vida quotidiana não se constituiu ainda num objeto unificado por qualquer sistema concetual e teórico coerente e próprio" (Pais, 1986: 8). De facto, o argumento trivial, veiculado pelo senso comum, que opõe o "quotidiano-banal-insignificante" ao "histórico-original-significativo" não faz sentido, uma vez que reduz o quotidiano ao rotineiro, ao repetitivo e ao a-histórico, quando, na verdade, o quotidiano surge como o "cruzamento de múltiplas dialécticas entre o 'rotineiro' e o 'acontecimento' " (*Ibid*.: 10). Para além disso, o quotidiano não pode ser entendido somente no sentido vulgar do termo, devendo ser tomado como fio condutor do conhecimento da sociedade, ainda que para isso seja necessário situá-lo no "histórico-original-significativo", e não apenas no "banal-insignificante". Outra das advertências deixadas pelo investigador relativamente à ritualização do quotidiano é que tão importante como as regularidades da vida social, é aquilo que a perturba. A quebra da rotina é precisamente aquilo que valida a sua existência:

> Insisto neste ponto porque há uma tendência para conceber os actos como uma "promessa de continuidade". As representações quotidianas não se "recitam" no sentido de que sejam subsequentes a um modelo precedente bem assimilado. A ritualização do quotidiano pode constituir o suporte da criação, a sua condição *sine qua non*. De facto, o quebrar com a rotina

[74] "*non-temps*" na versão francesa.

> pressupõe a existência da rotina. Da mesma forma, o rito é a condição de possibilidade do ser. (Pais, 1986: 15)

Em suma, tal como já havia defendido o historiador e erudito francês Michel de Certeau, José Machado Pais conclui que, apesar de as práticas quotidianas assumirem definitivamente um elevado número de regularidades, aceites como "fazendo parte da vida", não se pode circunscrever a vida ao que chama de "quotidianeidade". Devemos assumir as errâncias e as turbulências da vida quotidiana, admitir que por vezes ela "navega por si mesma, a olho nu, sem bússola" e que, como tal, pode ser também o espaço do ingovernável, "de onde pode surgir o imprevisível, o aleatório, o imprevisto" (*Ibid*.: 16). Assim sendo, o quotidiano aparenta-se mais com um aspeto da vida quotidiana. As atividades produtivas e reprodutivas do dia-a-dia constituem um processo de dialéticas entre o acontecimento e a rotina. A rotina está efetivamente presente no quotidiano, mas deste faz também parte o excecional, a aventura, o inesperado e o sonho.

11.1.2. A banalidade como forma de vida no concelho do Sabugal

Não sendo o tecido empresarial um recurso suficientemente forte e atrativo para assegurar o desenvolvimento económico de uma região deprimida como é o concelho do Sabugal, é na sua história, na sua cultura e nas suas gentes que esta terra encontra a sua maior riqueza. Gente extraordinariamente "vulgar e comum", sem conotação depreciativa, ou parafraseando Pierre Sansot, "gente de pouco", mas que encontra na sua platitude toda a sua grandeza:

> O pouco não pressupõe a pequeneza ou a mesquinhice mas antes um certo campo no qual é possível exceler ou mostrar-se medíocre. É sem dúvida preferível manifestar grandeza no pouco que permanecer indeciso, tosco, risível, incapaz de um gesto nobre na "abundância". (Sansot, 1991: 7)

No entanto, na certeza de que é impossível viver encerrado no passado e ciente dos desafios impostos pela atualidade, o concelho do Sabugal tem de encontrar compromissos que lhe permitam reinventar o passado e adaptá-lo aos tempos modernos, de forma a assegurar a sua perenidade. Esse dever de memória é cultivado com muito apreço pelos sabugalenses. De facto, num mundo globalizado em constante evolução e renovação, a salvaguarda das referências culturais locais permite a individualização e a afirmação da diferença que distingue o concelho raiano dos "outros". Quando parece difícil fugir às exigências da modernidade, os povos da zona raiana do Sabugal vão mostrando capacidades de reinventar e atualizar o passado, que não passam de formas, muitas vezes inconscientes, de resistência e de sobrevivência.

É possível verificar o apego dos sabugalenses à sua terra em vários detalhes do quotidiano. Paralelamente às tradições que vão persistindo, podemos observar diversas manifestações e revindicações da identidade raiana na trivialidade do seu dia-a-dia. De facto, é por vezes em pormenores que facilmente podem passar despercebidos para um olhar menos atento que se exibe a sua pertença comunitária, com um orgulho que nem sempre combina com os discursos mais negativistas originados pela atual conjuntura económica do país. Apesar das adversidades e da precariedade das condições de vida cada vez mais aparentes na região, subsiste a afirmação de um discurso identitário bastante assertório. Mencionemos, a título de exemplo, as narrativas que aludem ao contrabando ou à emigração; tal como já referimos em capítulos anteriores, não se trata de discursos derrotistas, mas antes pelo contrário de testemunhos manifestamente abonatórios de quem conseguiu, direta ou indiretamente, ultrapassar as carências económicas e conquistar uma vida melhor. Raros são os sabugalenses que não têm histórias para contar e tempos para rememorar alusivos a estes grandes marcos da vida local. As inúmeras atividades e festividades (religiosas e outras) são outros dos pontos altos destas vivências comuns, e contribuem para ancorar memórias no presente. O apego da diáspora à sua terra de origem também se traduz nas suas habituais visitas em alturas festivas (verão, Natal, Páscoa…), alturas propícias ao convívio e ao reencontro não só com os familiares, como também com as tradições locais. Em relação à Capeia Arraiana, é usual deparar-se com esta referência identitária nos mais ínfimos pormenores do quotidiano. De facto, o forcão, símbolo distintivo desta prática tauromáquica, está presente em todo o lado e é parte integrante da vida dos raianos: miniaturas, porta-chaves, objetos decorativos, nome de jornais ou de blogues, t-shirts, livros, fotos, cartazes de antigas Capeias afixados nas paredes, redes sociais, etc. É frequente, inclusive, cruzar automóveis que ostentam réplicas em miniatura de forcões ou de touros ornamentando o seu interior (suspensos no espelho) ou o seu exterior (autocolantes). Todos estes símbolos exibidos com grande orgulho identificam de imediato as pessoas como pertencentes à Raia do Sabugal.

Por outro lado, e numa perspetiva mais coletiva, sente-se a necessidade premente – sobretudo por parte das forças vivas da região – de valorizar o património imaterial local e garantir, através de estratégias culturais promovidas um pouco por todo o concelho, o "dever de memória" de um território ao qual os acontecimentos sociais do passado legaram uma valiosa herança cultural. Um dos exemplos mais emblemáticos e mais amplamente difundidos é, sem dúvida, a inscrição da Capeia Arraiana no Inventário Nacional do Património Cultural Imaterial, expoente máximo da identidade local e da pertença comunitária dos raianos do Sabugal. Mas o

sentimento de pertença e a valorização do local também estão patentes em muitas outras atividades culturais concelhias. As mostras gastronómicas (nomeadamente a Confraria do Bucho Raiano), as feiras de artesanato ou de produtos locais (bracejo de Sortelha, feiras de produtos endógenos…), as exposições temáticas, as encenações históricas ("Assalto ao Castelo", teatralização de peças alusivas ao contrabando…) e religiosas ("Recriação da Paixão de Jesus"), as caminhadas noturnas para recriação do contrabando, ou ainda a intensa produção literária sobre as vivências e os costumes locais não passam de estratégias para perpetuar tradições e segurar o passado. Desta forma, garante-se a manutenção da sua memória, justifica-se a sua fixação no presente e acautela-se a sua continuidade. De facto, tal como argui Michel Maffesoli, a vida não é mais que um ciclo de repetições que justificam formas sociais ou individuais de enfrentar o destino. A repetição daquilo que já foi vivido não passa, na verdade, de um meio ao dispor de qualquer estruturação social para negociar a sua morte e para gerir a sua angústia perante a aceleração da história e o devir; esses "fenómenos de renascença" são as formas que tem uma sociedade para ritualizar e justificar a sua existência (Maffesoli, 1979: 98). Aqui, vale a pena recordar que esta vontade de dar continuidade ao passado advém de uma forte consciencialização coletiva que irrompeu concomitantemente com a massificação da sociedade, no momento em que esta ameaçou aniquilar as identidades locais. E se foi a própria máquina global que esbateu as fronteiras dos localismos, foi ela − não só mas também − que fez despertar as consciências e que conduziu à proliferação dos "lugares de memória", que vão criando raízes e fortalecendo o desejo de diferenciação. Tomemos o exemplo da Capeia Arraiana: de acordo com o diretor do blogue "Capeia Arraiana" entrevistado, esta marca única andava, até há cerca de dez anos *"adormecida e desaproveitada"* enquanto veículo de promoção de um concelho e identidade das suas gentes; até que "*ultimamente toda a gente acordou para a Capeia Arraiana e ainda bem*". A Capeia é, sem dúvida, um fator de união entre residentes e diáspora, entre gerações e, sobretudo, é aquilo que distingue este concelho dos outros:

> *"Em conversa, o vice-presidente de uma Câmara aqui ao lado, que é Penamacor, disse-me: 'Vocês têm aquilo que nós não temos cá e que eu gostaria de ter em agosto. As minhas gerações que estão em França não vêm cá em agosto, vêm quando querem e quando podem'. Aqui não, as pessoas vêm de certeza no dia da Capeia. Em Manteigas, o presidente da câmara diz exatamente a mesma coisa, na Guarda também, em Almeida também. Ou seja, o concelho do Sabugal tem a vantagem, que nunca foi bem aproveitada – ou melhor, podia ter sido melhor aproveitada até hoje – de ter de certeza essas pessoas que vêm à Capeia, que é um fator de união, até das gerações mais novas, que tentam marcar férias para o dia da Capeia da sua aldeia. Isto, acho que é o aspeto mais importante." (J.C.L., Diretor do Blogue Capeia Arraiana")*

Terminamos citando, como mera ilustração do que foi dito anteriormente, algumas das inúmeras atividades socioculturais, recreativas, educativas e económicas organizadas pelas forças vivas do concelho do Sabugal ou pela sociedade civil, nestes últimos anos, que convocam a cooperação transfronteiriça e promovem o diálogo intercultural entre Portugal e Espanha, de forma a preservar as memórias fronteiriças que alimentam a identidade raiana:

- **Jornadas do Contrabando:** Foram realizadas pela Câmara Municipal do Sabugal, em 2006. Durante três dias, diversos oradores falaram sobre uma atividade que marcou a orla raiana do concelho do Sabugal.

- **Jornadas Reviver o Contrabando:** Apoiadas pelo Agrupamento de Escolas de Sabugal, Câmara Municipal, Junta de Freguesia de Foios, Ayuntamiento de Navasfrias, Mancomunidad del Alto Águeda e Associação Humanitária dos Bombeiros do Soito, estas jornadas, realizadas em 2011, destinaram-se aos alunos das diversas escolas primárias do concelho do concelho do Sabugal, com o objetivo de tomarem contacto com a linha de fronteira e também com a realidade do contrabando. Durante uma semana, cento e sessenta crianças protagonizaram a reconstituição de vários episódios de contrabando, percorrendo e visitando locais emblemáticos.

- **Jornadas Tauromáquicas:** O Município do Sabugal realizou, em outubro de 2012, as Jornadas "Pensar a Tauromaquia em Portugal – Diversidade, Valorização, Sinergias", reunindo um conjunto de intervenientes de grande valia a nível nacional, os quais, durante dois dias, refletiram sobre o passado, o presente e o futuro das expressões de cultura e identidade popular que têm como objeto central o touro.

- **Magusto transfronteiriço:** é realizado anualmente, em novembro, pela Junta de Freguesia dos Fóios e do *Ayuntamiento* de Eljas, sendo aberto à população das duas localidades. No decorrer deste convívio, são içadas, a título simbólico, as duas bandeiras nacionais, a dos Fóios, a de Eljas e a da Comunidade Económica Europeia. Integram os festejos algumas manifestações culturais típicas de cada comunidade (atuação do Grupo de Sevilhanas; mostra e degustação de produtos regionais: castanhas, jeropiga, vinhos nacionais; etc.).

- **Associação Transcudânia:** Esta associação nasceu da vontade de um grupo de amigos descendentes do concelho, que tem por missão a valorização do património histórico e natural do concelho do Sabugal. Desde 2006, os seus promotores trabalham na intervenção do concelho beirão do Sabugal de forma diversificada, divulgando os produtos tradicionais, preservando a natureza, a cultura e a história locais. A Transcudânia pretende intervir de forma mais ativa no turismo, tendo já estabelecido várias parcerias com associações da região que realizam campos de férias e tendo integrado projetos transfronteiriços, como por exemplo em 2011, com uma associação espanhola, com o intuito de promover e desenvolver toda a grande região do Douro. O objetivo da Transcudânia é criar uma rede de cooperação no concelho do Sabugal, promovendo a comunicação e troca de experiências entre os empresários locais. Citemos, a título ilustrativo, o *workshop* "Entrelaços", realizado em março de 2014, que visou resgatar a tradição pela via da inovação, aliando a técnica artesanal do trabalho com o bracejo à criatividade e originalidade de designers. O objetivo foi criar uma linha de mobiliário e decoração com a marca Aldeias Históricas de Portugal, tendo o bracejo como elemento distintivo e diferenciador. A iniciativa alicerçou-se na valorização dos recursos endógenos, na criação de valor acrescentado e no reforço da coesão territorial.

- **O Centro de Negócios Transfronteiriços do Soito:** Inaugurado em dezembro de 2008, o Centro de Negócios Transfronteiriço do Soito (CNT) é uma infraestrutura sedeada na localidade do Soito, onde os empreendedores podem usufruir de espaços próprios para implementação do seu negócio ou serviço. Pretende-se que se consigam reunir no CNT empresas portuguesas e espanholas, devido à proximidade da fronteira, mas também serviços, cultura e lazer que possam dar vida a um espaço, não só de trabalho, mas também de convívio, de aprendizagem e de participação social. A dinamização, promoção e divulgação desta infraestrutura, tal como de todas as empresas implementadas nesse espaço, é feita através do planeamento e desenvolvimento de várias atividades e programas de forma a orientar e impulsionar a atratividade do espaço e o interesse por todos os serviços prestados, indo ao encontro das necessidades de todos os utilizadores. Destaca-se a criação, em 2014, de um novo espaço comercial de venda direta do produtor local ao consumidor final de produtos endógenos, dentro do edifício do CNT. Este hipermercado surge como mais um exemplo de cooperação transfronteiriça, já que pretende atrair produtores e clientes espanhóis.

- **Teatralização da obra *Maria Mim:*** No âmbito das comemorações dos 50 anos da morte do escritor quadrazenho Nuno de Montemor, foi encenada, em abril de 2014, a sua obra *Maria Mim*, pelo grupo de teatro "Guardiões da Lua", da Quarta-Feira (concelho do Sabugal), onde se retraça a experiência e os costumes ligados ao contrabando na povoação fronteiriça de Quadrazais.

11.2. Sincronismo dos arcaísmos e das tecnologias

11.2.1. Regresso às origens e fenómenos de renascença

A Internet é, como já ficou demonstrado, uma enciclopédia universal virtual, um inventário inacabado de toda a informação mundial, em constante construção e desconstrução. Os modernos meios de comunicação colaboram no enfraquecimento das tensões entre modernidade e tradição, ou entre global e local. De facto, se, por um lado, conseguem aglutinar uma miríade de pessoas à volta de uma causa local, possibilitam, por outro, a congregação de comunidades locais em torno de assuntos globais. Como santuário da memória e das tradições locais, a Internet proporciona uma informação diversificada, imediata, prática, facilmente acessível e, até certo ponto, económica. Aqui, recordamos Jean-Martin Rabot que advoga que, na pós-modernidade, "o cimento da sociedade, aquilo que religa os homens, já não deve ser procurado nos lugares consagrados, tais como as igrejas, mas em 'sítios extraordinários' ", que encontramos na banalidade da vida quotidiana (2009a: 92). De facto, na sua qualidade plural, o sagrado transgride a ordem dos dogmas na qual foi enclausurado e desloca-se nos mais diversos seres e coisas, penetrando no conjunto das relações que os homens tecem entre eles. À semelhança dos *halls* de hotéis onde os sussurros nos fazem lembrar orações, de aeroportos ou de outros lugares de passagem, as redes sociais podem também ser associadas, de forma metafórica, a lugares religiosos. Apresentam-se como o templo para onde converge diariamente uma romaria de fiéis seguidores; são comunidades de devotos que correspondem àquilo que Max Weber havia apelidado de "comunidades emocionais" (1971: 474-480). Remetem, neste sentido, para um quotidiano banal bastante embebido desta religiosidade difusa. A rapidez com que circula a comunicação faz com que a difusão de uma notícia local se transforme instantaneamente num assunto mundial. Existe ainda uma abertura ao exterior que não se encontra em mais lado nenhum e que permite a projeção externa de uma notícia ou de um lugar

em frações de segundo. Por fim, outro dos trunfos da Internet é certamente a atualização permanente da informação, à medida que esta vai evoluindo.

Todavia, num mundo em constante transformação, as virtudes da Internet podem converter-se paradoxalmente nos seus principais defeitos. A expansão deste fenómeno passou a modelar o quotidiano dos portugueses e, obviamente, dos sabugalenses também, embora não de todos; pode dizer-se por isso que a globalização conduz inequivocamente à discriminação e à marginalização das pessoas que não têm acesso à Internet. Para que se pudesse falar em infoinclusão justa e equitativa, seria necessário combater a iliteracia digital, o que em meios rurais como o Sabugal parece um desafio improvável, dado o elevado número de pessoas mais vulneráveis, como sejam, entre outros, os idosos ou os indivíduos com baixos níveis de qualificação. Parece existir neste contexto local um Sabugal *online* e um Sabugal *offline*.

Por outro lado, a incorporação dos conteúdos culturais – e por conseguinte do passado e da memória – nas Tecnologias da Informação e da Comunicação altera necessariamente a relação dos homens com a cultura. Alguns teóricos censuram a crescente instrumentalização e a desumanização da cultura devido à máquina global (Martins, 2011a), enquanto outros argúem que a globalização concorre para a uniformização cultural e usurpa as identidades locais a favor de identidades globais, sem rosto (Dollfus, 1999). Efetivamente, com a abertura e a mundialização da cultura, incorre-se o risco de se perderem traços identitários genuínos e autênticos, ou seja, de desaparecerem as particularidades que nos distinguem e nos diferenciam uns dos outros. No entanto, esta opinião não é partilhada por todos os estudiosos. Por exemplo, Edgar Morin, Manuel Castells, Anthony Giddens e Dominique Wolton mantêm uma postura mais serena quanto ao devir das identidades na sociedade em rede e quanto a uma suposta dominação virtual. Morin (2002) e Castells (2003) vaticinam que, apesar dos avanços impressionantes da tecnologia e da interconexão entre o global e o local, os processos de padronização e os imperativos do lucro serão contrabalançados pelos processos de diversificação e pela procura da singularidade, da diferença e do localismo. Giddens (2008), por sua vez, prevê que o ciberespaço dificilmente irá usurpar as nossas identidades ou dominar os homens. Quanto a Wolton (2010), refere que nesta modernidade inerentemente globalizante, as identidades civilizacionais, nacionais, regionais ou locais, não são suprimidas, mas sim reequacionadas.

Por sua vez, Michel Maffesoli (2010c) advoga que as metamorfoses fazem parte da ordem natural das coisas e que se inscrevem nos múltiplos "espíritos do tempo", que ora renascem, ora se sobrepõem, ora se justapõem num fluxo cíclico e incessante. Neste contexto, o teórico relembra-nos a dicotomia existente entre o espírito da modernidade e o da pós-modernidade: a modernidade, com o seu "monoteísmo de valores", racionalista, cientificista, fundada na tradição imutável, em verdades absolutas, nas grandes narrativas, na utopia do progresso e na ideia da salvação futura do espírito individual; e a pós-modernidade, barroca, difusa, fragmentada, imperfeita, que dá lugar ao coletivismo, ao tribalismo, ao politeísmo de valores e à duplicidade dos sujeitos. Trata-se portanto de uma época formada pelo regresso ao paganismo e ao mitológico, que irão dar novo significado às crenças e aos costumes, agora instáveis, efémeros e mutáveis. O século XX é marcado pelo triunfo planetário da técnica, ou até mesmo pela tecnicização do mundo; esta busca do progresso vai descartar qualquer bagagem considerada inútil ou superficial, como sejam o onírico, o lúdico e o festivo (Maffesoli, 2010b). Todas as instituições sociais vão aprender a disciplinar os afetos, os instintos e as pulsões sob o efeito da razão técnica. Já na era pós-moderna, o mito do progresso e o "progressismo" cede o lugar à "progressividade", ao pensamento em espiral, que não é regressão, mas sim "ingressão". Vejamos, senão, outra definição mais completa desta "progressividade":

> Não se contenta em explicar aquilo que somos e o mundo no qual vivemos. Explicar (*explicare*) é retirar as dobras que constituem a consciência individual e o inconsciente coletivo. Não, a progressividade *implica* os estratos que constituem cada indivíduo e todas as sedimentações que constituem a cultura popular. (Maffesoli, 2010b: 138)

O espírito da época pós-moderna é caraterizado pela "invaginação do sentido": entra-se e participa-se no mundo. Significa, de forma metafórica, uma volta ao selvagem e ao barroco. É a aceitação da irregularidade do mundo, que o desencantamento da modernidade havia proscrito:

> Weber fala de "racionalização generalizada da existência". É esta que conduz ao conhecido *desencantamento do mundo*. O qual não é senão a causa e o efeito de uma existência onde qualquer irregularidade terá sido banida, onde o natural terá, definitivamente, deixado o lugar ao artifício, em suma uma vida social completamente ascetizada pela "violência totalitária" de uma tecnocracia puramente racional. (*Ibid.*: 140)

O paradigma moderno, definitivamente saturado, deixou portanto lugar ao paradigma em curso, na pós-modernidade, definido pelo sincronismo entre as origens e o futuro, pela renovação e pelo reencontro com as raízes da tradição. Neste caso, Maffesoli (2008b) adverte que o regresso às origens não é sinónimo de retrocesso, na medida em que valoriza o papel da memória, dos arquétipos e do inconsciente coletivo na constituição de um povo. A tradição é, no seu sentido

etimológico, aquilo que foi instituído, uma vez por todas, e que se transporta, se adapta e se ajusta à vida atual. Neste sentido, é anterior a todas as suas adaptações e perpassa o curso da temporalidade, embora possa surgir ou desaparecer consoante as épocas. Ou, dito de outra forma:

> (…) a tradição constitui o "lençol freático" de qualquer vida em sociedade. Numa linguagem mais elaborada, pode dizer-se que exprime a parte imutável da natureza humana, estruturando, inconscientemente, as formas de ser fundamentais, paradigmáticas. (Maffesoli 2012: 55)

Esta meta-historicidade da cultura faz com que a vida não seja destruída, mas sim transformada e reavivada; ou, retomando a metáfora anterior, deste lençol freático pode jorrar uma fonte viva. É a "cultura societal", que se baseia na memória coletiva – constituída de produções culturais e de fenómenos da banalidade quotidiana – que servem de sustentáculo à civilização social. O "*habitus*" permite distinguir-nos e situar-nos em relação aos outros e em relação ao espaço, quer nas situações quotidianas, quer nas situações mais excecionais, recordando que o animal humano não é apenas um animal racional, mas é também um animal emocional, determinado pelo lugar onde vive e pelos seus respetivos costumes: "o lugar faz a ligação" (*Ibid.*: 57). Assistimos, na nossa era, ao regresso destas estruturas antropológicas fundadas na experiência coletiva, que se exprime através de imagens, objetos ou situações nas quais as tribos pós-modernas participam mágica e misticamente: "a estrutura da socialidade pós-moderna fundamenta-se na reemergência dos mitos" (*Ibid.*).

Maffesoli refere-se a esta sinergia do arcaico e do desenvolvimento tecnológico com o oximoro "enraizamento dinâmico", que designa o regresso da experiência, do empírico e do pragmático, e que sedimenta o estar-junto; significa, por outros termos, aceitar o que *foi* como fundamento do que *é*. E por arcaico, o teórico entende "o que é antigo, primeiro, fundamental. Não está caduco mas está, lá, no substrato do viver-junto" (Maffesoli, 2010b: 138). O passado garante o nosso futuro, e isto verifica-se na proliferação de livros, filmes, músicas, espetáculos históricos, peças de teatro ou ainda tipos de turismo cultural cujo denominador comum é a referência à tradição. As regiões, cidades e vilas parecem virar-se cada vez mais para a procura das suas tradições, como se por detrás desta busca estivesse o desejo de assegurar as suas fundações. Mas Maffesoli garante que "o sucesso desta sensibilidade tradicional é singularmente confortado pelo desenvolvimento tecnológico" (2012: 53). De facto, esta tecnologia que havia desencantado o mundo está, curiosamente, a contribuir para o seu reencantamento. Através das

suas diversas ramificações – sítios comunitários, blogues, fóruns, etc. –, a tela envolve uma carga mitológica importante.

11.2.2. A virtualização das tradições no concelho do Sabugal

Voltando ao caso concreto desta investigação, podemos interrogar-nos sobre a relação que existe no concelho do Sabugal entre a tradição e a modernidade ou entre o local e o global. Como já ficou demonstrado, o concelho do Sabugal vive na oscilação entre duas realidades distintas, isto é, entre o desejo de manter vivas as tradições e as memórias que compõem a sua alma e a sua história – essa singularidade que faz a sua identidade –, e a vontade de se afirmar como um espaço moderno e aberto ao mundo, através do recurso obrigatório às tecnologias digitais, sabendo de antemão os riscos que estas representam para a sobrevivência de uma cultura popular local genuína.

Questionados sobre uma possível conciliação entre a cultura popular e a cultura digital no concelho do Sabugal, os sujeitos entrevistados no âmbito deste estudo responderam unânime e assertivamente que acreditavam na compatibilização de ambas as formas culturais. Mais: disseram-se favoráveis a uma exposição da cultura popular local nos meios modernos de comunicação, na medida em que a sua mediatização lhe permite uma projeção à escala global. Ora vejamos alguns testemunhos avulsos:

> *"O facto de ser um produto cultural de origem popular não invalida a necessidade de ser divulgado pelos 'media' de massas e pelos 'media' interativos. A sociedade contemporânea tem vindo a assumir-se em torno de novos paradigmas 'infocomunicacionais' que reformulam determinadas práticas e conceitos, incluindo os considerados mais populares; portanto pode sim desvirtuar a sua essência se for deturpada pelo meio de comunicação, caso contrário a sua divulgação pode conferir ainda maior legitimidade enquanto objeto cultural." (D.S., Presidente da ADES)*

> *"Penso que tudo se integra. O antigo e o moderno, quando bem orientados, enquadram-se perfeitamente; um não tem que excluir o outro." (S.S., Presidente da Junta de Freguesia de Quadrazais)*
>
> *"Sim, é possível conciliar a cultura popular e a cultura digital, e têm-se conciliado bem, até. (...) Consegue-se conciliar as duas fontes e consegue-se até promover mais a cultura tradicional através das redes sociais e dos meios tecnológicos." (A.B., Presidente da Junta de Freguesia do Soito)*

> *"Eu creio que é possível conciliar e harmonizar as duas formas de cultura e evoluir ao mesmo tempo, apesar de a população do concelho do Sabugal ser maioritariamente idosa e só uma pequena parte da população é que mais adere às novas tecnologias, mesmo pessoas de idade do mundo rural gostam de lidar com os computadores, pois foi uma novidade que lhe apareceu e também querem experimentá-la." (J.D.M., Presidente da Junta de Freguesia de Nave)*

Porém, apesar de reconhecerem as vantagens e o papel fundamental das novas tecnologias na preservação das tradições, os inquiridos não deixaram de denunciar alguns dos seus efeitos perniciosos, como o isolamento, o individualismo e a substituição das relações pessoais diretas. Pese embora as redes sociais fomentem o contacto virtual com multidões, proporcionam, paralelamente, um contrastante sentimento de isolamento e de solidão:

> *"Posso ainda acrescentar que as tecnologias permitem a formação de redes informais cuja afinidade é o encontro num ambiente virtual, substituindo, muitas vezes, o contacto e o convívio direto ente cidadãos." (M.B., Presidente da Junta de Freguesia da Rebolosa)*

Os mais saudosistas recordam, inclusive, os jogos tradicionais e os serões do antigamente, marcados pela convivialidade e pelo contacto direto e presencial. É com um profundo desalento que verificam que, com o surgimento das tecnologias, estas relações sociais deram lugar ao anonimato, ao individualismo e a um afastamento cada vez maior das pessoas, nomeadamente dos mais jovens:

> *"O aspeto negativo das novas tecnologias, é que levam efetivamente a algum isolamento e desincentivam de facto essa comunhão, esse juntar de pessoas. (…) E as novas tecnologias não conseguiram apanhar isso, porque se houvesse algum carinho ou alguém que pegasse nisso com alguma coragem e capacidade, estou convencido de que se conseguiria também recuperar isso. Um dos aspetos negativos das tecnologias é que hoje em dia, as crianças chegam a casa, ligam-se ao computador e há ali um isolamento que é caraterístico das contradições da Internet, nunca estivemos tão juntos e ao mesmo tempo tão isolados." (F.P., Presidente da Junta de Freguesia da Lageosa da Raia)*

> *"Muitas das tradições foram esquecidas, como alguns jogos tradicionais que se praticavam nos tempos livres e que, obviamente, foram substituídos pelos jogos virtuais e as tradições que eram vividas em grupo, hoje há cada vez mais um isolamento e maior individualismo" (M.B., Presidente da Junta de Freguesia da Rebolosa)*

Por conseguinte, todas as opiniões convergem no sentido de que a cultura numérica pode estar ao serviço da cultura popular, desde que se saiba tirar o melhor partido das novas tecnologias, contornar os seus artifícios e prevenir as suas lacunas. Neste contexto, um dos maiores e melhores usos que se faz das TIC, a nível local, é, na opinião geral, a divulgação da cultura popular a nível supralocal e, consequentemente, a sua preservação:

> *"A cultura digital pode e deve estar ao serviço da cultura popular, por exemplo, na divulgação de eventos populares e na intensificação dos elos entre residentes e não residentes." (M.B., Presidente da Junta de Freguesia da Rebolosa)*

> *"Penso que as novas tecnologias serão uma forma não só de continuar a divulgar essa cultura popular, como inclusive de ajudar a preservar essa cultura popular. (…) Agora quando isso acontece [fixação de gente jovem e dinâmica], não tenho dúvidas de que as novas tecnologias e as redes sociais são extremamente importantes para a divulgação e para manter vivas as tradições e a cultura popular." (F.P., Presidente da Junta de Freguesia da Lageosa da Raia)*

De acordo com o Presidente da Junta de Freguesia da Rebolosa, sendo o concelho do Sabugal um território bastante envelhecido, encontra-se na sua população mais idosa uma fonte extraordinária de conhecimentos e de sabedoria popular que não se deve desperdiçar. Neste âmbito, salienta o importante papel das novas tecnologias e a sua capacidade de guardar e preservar essas memórias, de proceder à sua transmissão intergeracional e de imortalizar esses saberes. As redes sociais desempenham um papel essencial na recuperação e divulgação das memórias e vivências locais:

> *"Muitas dessas tradições perderam-se e as que se mantêm, aquilo que se tem visto é que através dessas redes sociais, Internet, nota-se por parte das pessoas e sobretudo do pessoal que está fora uma grande avidez de receber informações sobre os acontecimentos, sobre as Capeias, sobre os passeios, as caminhadas noturnas, agora está muito em voga também a Rota do Contrabando – desapareceu o contrabando mas estamos ali a tentar recuperar um bocadinho quer esta tradição que foi a base da sustentação económica das freguesias durante muitos anos. O contrabando acabou mas estamos a tentar preservar essas memórias que têm uma importância muito grande económica e sob o ponto de vista social daquelas freguesias. Estamos a recriar isso e todos os anos procuramos fazer umas caminhadas noturnas, seguidas de um lanche, uma jantarada, um convívio com os espanhóis. E através das redes sociais vê-se que há uma apetência muito grande de divulgação porque há muita gente disposta também a beber essa informação para saber o que os avós e os pais passaram naquelas freguesias, recuperando as cenas do contrabando, dos cavalos, dos abates de cavalos, pessoas que morreram na prática do contrabando. Isto tudo ajuda a recuperar memórias e a preservá-las." (F.P., Presidente da Junta de Freguesia da Lageosa da Raia)*

Todavia, todos os inquiridos salvaguardam que essa coabitação entre cultura tradicional e cultura digital só é viável se forem tomadas as necessárias providências e se a sua interação for feita "*de forma ponderada e complementar*" (M.B., Presidente da Junta de Freguesia da Rebolosa). Caso sejam acauteladas estas medidas, as novas tecnologias não irão certamente desnaturar ou derturpar a essência das tradições, e a sua integração poderá, inclusive, surtir efeitos muito virtuosos:

> *"Não me parece que a cultura digital desvirtue necessariamente as tradições. Pelo contrário. Quando, por vezes, vejo os filhos e os netos a mostrarem as Capeias, aspetos do Google como locais, fotos, contos, provérbios, e outras coisas fico maravilhado e verifico que tudo é compatível." (J.M.C., Presidente da Junta de Freguesia dos Fóios)*

O importante é que se trabalhe em prol da abertura da cultura popular local e da sua divulgação, mas sem a descaraterizar nem lhe retirar a peculiaridade que constitui a sua essência, como salienta o Presidente da Câmara Municipal do Sabugal:

> *"O que é importante aqui é que as tradições genuínas continuem genuínas e que o sejam no momento da execução, da apresentação e da exposição, e que nas ações que se vão desenvolvendo em termos de cultura e de tradição não estejam a trabalhar para a fotografia". (A.R., Presidente da Câmara Municipal do Sabugal)*

Se soubermos dar a conhecer as tradições locais ao mundo mas sem as retirar da sua zona de conforto e sem deturpar a sua essência, será possível dizer que as novas tecnologias podem beneficiar a cultura popular da região e, a um nível mais local, *"a identidade cultural de uma freguesia sairá reforçada"* (M.B., Presidente da Junta de Freguesia da Rebolosa).

Tomando como exemplo concreto uma das maiores referências culturais do concelho do Sabugal, a Capeia Arraiana, propomos uma curta reflexão sobre as suas recentes adaptações e sobre o seu devir numa sociedade em constante evolução. A sua apropriação pela diáspora e a sua "deslocalização" (como vimos, a Capeia Arraiana já se pratica há muito em Lisboa e mais esporadicamente noutros lugares) contribuíram para a desterritorialização e a projeção supralocal do fenómeno e, por extensão, para a promoção do território onde é praticada:

> *"No caso da Capeia Arraiana e sendo uma arte única a nível mundial, que é própria da região raiana do concelho do Sabugal, consideramos que a sua divulgação e promoção nas redes sociais, e em outros portais de divulgação turística e patrimonial possibilitará para além de uma divulgação do conceito da Capeia Arraiana, a promoção do território, potenciando as atividades económicas, aumentando o número de visitantes e turistas ao território, dinamizando ainda outras atividades económicas, etc." (D.S., Presidente da ADES)*

Há muito, portanto, que a Capeia Arraiana deixou o espaço territorial da Raia e passou a ser de todos. E se antes de ser classificada Património Cultural Imaterial já havia deixado de ser pertença exclusiva dos raianos da zona sabugalense, com a sua inscrição no IMC ficou sujeita a uma exposição ainda maior, passando a estar presente em toda a blogosfera (medias interativos, redes sociais...). Tal como o seu processo de inventariação foi realizado exclusivamente *online*, a sua divulgação é também ela feita com as ferramentas disponíveis, privilegiando muito as novas tecnologias e as redes sociais. Esta virtualização da Capeia Arraiana é entendida, de uma forma consensual, como uma forma de promoção e de projeção desta prática, ainda que para muitos o papel das tecnologias se deva resumir apenas à sua divulgação:

> *"A Capeia tem de ser algo bem publicitado, mostrado ao mundo através de filmes, do Facebook, etc. São tantas as tecnologias que há várias formas de o fazer; mas essas tecnologias têm que mostrar a Capeia daqui, e não levá-la para fora." (S.S., Presidente da Junta de Freguesia de Quadrazais)*

> *"Hoje como é que nós promovemos um evento? Utilizamos as novas tecnologias, as redes sociais, os 'sites', os blogues, etc. E mais, até se fazem blogues específicos para determinadas temáticas. Portanto, cada vez mais nós podemos pôr a Internet a as novas tecnologias ao serviço das tradições, dá-las a conhecer, divulgá-las, promovê-las e até fazer com que elas cheguem a toda a parte e com que as pessoas sintam curiosidade em vir visitar-nos, ou seja, provocar nelas uma sensação de conhecer 'in loco' estes locais." (D.L., Vice-Presidente da Câmara Municipal do Sabugal)*

> *"As novas tecnologias têm um papel importante na divulgação da Capeia, mas agora não sei qual é a tecnologia que se pode pôr à frente de um touro; só conheço uma, são os Homens, com as artimanhas que possuem… As novas tecnologias só podem intervir em termos de divulgação. Há coisas em que o Homem e o animal são insubstituíveis. (…) Agora as novas tecnologias ajudam na divulgação e acho muito bem; mas na participação não ajudam em nada." (I.C., Presidente da Junta de Freguesia dos Forcalhos)*

As vantagens desta apropriação da Capeia Arraiana pelas novas tecnologias consistem essencialmente no alargamento e na abrangência de públicos. As redes sociais permitem que esta prática se afirme no mapa patrimonial cultural imaterial nacional. Por outro lado, as novas tecnologias permitem a atração de novos públicos e participantes na Capeia e estimulam interesses de investigação académica. Mas, com o fortíssimo poder das imagens veiculadas pela Internet, a dificuldade maior reside em passar uma imagem da Capeia ao mundo que não adultere a sua essência. Interrogados sobre a possibilidade de as tecnologias descaraterizarem a Capeia, os entrevistados mantêm uma postura serena e até conseguem vislumbrar mais benefícios do que desvantagens, desde que a sua publicitação seja feita com sentido de responsabilidade e não coloque em risco a sua natureza:

> *"Não acho que as novas tecnologias desvirtuem a Capeia, antes pelo contrário; nós tivemos Capeias o mês de agosto todo, com tudo completamente cheio. Até facilita e faz com que mais gente venha ver." (D.L., Vice-Presidente da Câmara Municipal do Sabugal)*

> *"A Capeia é uma manifestação cultural independente das tecnologias de informação. As tecnologias de informação podem dela se apropriar para a divulgação. Se a Capeia se apropriar ou introduzir elementos a ela estranhos pode perder a sua essência e descaraterizar-se no essencial. Se a Capeia sair do seu território de conforto, de prática ancestral e se deixar adulterar, deixaremos de ter Capeia tal como a conhecemos e passaremos a falar de uma outra realidade. (…) As novas tecnologias são importantes na promoção e divulgação da Capeia, mas não interferem (não devem interferir) na prática em si. A divulgação da prática faz-se com recurso aos meios existentes no espaço e no tempo em que se desenvolve." (N.M., Adjunto do Presidente da Câmara Municipal do Sabugal)*

Há que acautelar, portanto, o devir da Capeia Arraiana e fazer com que a sua exteriorização não lhe seja prejudicial. Por outras palavras, é preciso zelar para que, com a sua abertura ao mundo, com a globalização, modernização e atualização a que é sujeita, a Capeia não se torne vítima do seu próprio sucesso:

> *"Em relação ao futuro da Capeia, ele será o que as comunidades dele fizerem. As práticas e as manifestações culturais são dinâmicas, ainda que haja limites à sua evolução. Os limites são a completa descaraterização. Cabe às comunidades preservar e salvaguardar as caraterísticas essenciais e as especificidades próprias da Capeia." (N.M., Adjunto do Presidente da Câmara Municipal do Sabugal)*

De uma forma geral, é imprescindível que todos adotem uma atitude consentânea mais pró-ativa em prol da manutenção salutar das tradições. O excesso de discursos e de exposição em

torno das tradições populares podem matar estas mesmas tradições. Lembremos o alerta da UNESCO que desperta as consciências para os perigos da massificação do turismo – extensível também às manifestações culturais como a Capeia Arraiana – que contribui para a adulteração do património e a perda de identidade da cultura local.

11.3. Ruturas e continuidades: perspetivas para a cultura popular no concelho do Sabugal

11.3.1. Do desenraizamento ao enraizamento

Do caminho percorrido até aqui, podemos, indo ao essencial, retirar duas conclusões à primeira vista assimétricas mas que, no final, poderão revelar-se mais complementares do que contraditórias, como iremos ver de seguida: o *desenraizamento* e o *enraizamento*, como uma dupla perspetiva de uma mesma realidade.

Se atentarmos na etimologia da palavra, o desenraizamento é o facto de extrair uma raiz (de uma árvore ou de uma planta), ou o estado que induz. Como tal, faz desaparecer ou desloca algo que se apresentava como estável e seguro. Nas Ciências Sociais, o desenraizamento pode ter várias leituras e interpretações. Franco Cassano argumenta que o conceito remete para uma realidade ambígua. Por um lado, apresenta-se como um fenómeno temível e assustador: "É o desenraizamento que produz esta tensão imanente com a fronteira que atravessa a nossa cultura: cada limite nos liga, cada raiz nos agarra, asfixia a nossa liberdade de seres humanos" (Cassano, 1998: 72). Mas, por outro lado, constitui também o grande orgulho do Ocidente e da Europa, uma vez que assenta na liberdade, esse "alimento indispensável à alma humana" (Weil, 1949: 13)[75]. Um dos maiores feitos do Ocidente é, seguramente, a conquista do direito à mobilidade intelectual e territorial, a possibilidade de nos desfazermos de qualquer vínculo que nos acorrenta ou ainda o dever de respeitar os outros, que constituem o substrato basilar e transcendental de qualquer liberdade humana. Ou, glosando Cassano, podemos dizer que "a liberdade e o desenraizamento descobrem que são irmão e irmã, nascidos do único impulso que arrancou o homem às suas amarras" (1998: 73).

Recordemos também Zygmunt Bauman (2001, 2006) que evoca, no seu conceito de "modernidade líquida", o triunfo do nomadismo sobre a fixidade espacial e temporal: se na modernidade clássica o nomadismo era um sinal de exclusão social, sobre o qual prevalecia a

[75] http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/enracinement/weil_Enracinement.pdf

noção de sedentariedade, na pós-modernidade acontece precisamente o contrário. O facto de estar vinculado a um lugar e a ausência de domínio sobre o tempo conduzem à caraterização de sociedades retrógradas e ameaça levar à exclusão social. Com a globalização, o espaço foi perdendo importância, sendo que a soberania territorial, que outrora era vista como uma vantagem, passou a ser um fardo (Bauman, 2006: 107). Mas a perda de vitalidade dos Estados-nação não significa o deperecimento da comunidade; pelo contrário, o confinamento, ou seja o gueto[76], surge como um indício da sua sobrevivência:

> Onde falhou o Estado, talvez a comunidade, a comunidade "local", a comunidade fisicamente tangível, "material", uma comunidade incarnada num "território" habitado pelos seus membros e por mais ninguém (ninguém que "não lhe pertença"), proporcione o sentimento de "segurança" que o mundo num sentido amplo evidentemente conspira para destruir. (Bauman, 2006: 109-110)

Para Bauman, a modernidade líquida implica a fragmentação temporal do mundo e o estilhaçamento das vidas individuais, numa sucessão de instantes desconexos. As comunidades tradicionais que se inscreviam na continuidade do tempo por meio das tradições desaparecem em prol de comunidades de ideias e de princípios. Por mais autênticas e consistentes que sejam estas comunidades, deixam um vazio nos indivíduos, que procuram desesperadamente um ponto de ancoragem para fixar as suas identidades, identidades essas que vagueiam entre o sentimento de liberdade e o de segurança.

Da mesma forma, para Hartmut Rosa, é o desaparecimento das ordens temporais e a prevalência de *simultaneidades* de todo o tipo que sustentam os discursos pós-modernos (2010: 269). A globalização favoreceu a extração de eventos ou de ações das suas raízes espácio-temporais e, por conseguinte, ocasionou profundas mudanças no quotidiano dos indivíduos:

> Na medida em que estes processos de "desenraizamento" dissociam os acontecimentos e as ações dos seus contextos locais, estão em larga medida na origem da descontextualização das experiências vividas que transformam a experiência do quotidiano numa sequência de episódios desligados uns dos outros. (Rosa, 2010: 264-265)

A globalização veio desarticular as fronteiras e os limites do sedentarismo. Os novos dispositivos informacionais ampliaram os deslocamentos físicos e informacionais. O economista francês Jacques Attali (2003) vê na cibercultura um novo tipo de nomadismo virtual, que sucede a uma longa série de objetos nómades: o fogo, as vestimentas, as ferramentas, as armas, as bijutarias, os instrumentos de música, os escravos, os papiros, o

[76] O gueto combina o confinamento espacial com o social, e carateriza-se pela "homogeneidade" de quem está dentro, em contraste com a "heterogeneidade" do mundo exterior. (Bauman, 2006: 113)

relógio de pulso, o rádio, o leitor de cassete, o *walkman*, etc. Hoje, na atual era do nomadismo virtual, temos telemóveis, GPS, *netbooks*, *smartphone*s, etc., sendo o *e-mail* e, de seguida, o telemóvel os primeiros "endereços não territoriais". Os nómadas virtuais procuram criar novos territórios, os territórios informacionais. Não precisam de transportar a sua bagagem, pois tudo aquilo que necessitam se encontra virtualmente na rede.

A noção de rizoma, elaborada por Guattari e Deleuze, enquanto elemento organizativo que prescinde do modelo hierárquico da arborescência que vai da raiz até à ramada, remete para a ideia de uma ligação de pontos heterogéneos, ou seja, a conectividade de pontos separados temporal e espacialmente. Desprovido de centro, este modelo é particularmente apropriado nas ciências da comunicação. E é verdade que a noção de rizoma vai de encontro com o modelo informático, enquanto conjunto de "direções móveis" e de "circulação de estados" (Guattari; Deleuze, 1980: 31-32) que substanciam o nomadismo existencial da pós-modernidade. Os dois autores referem-se explicitamente ao modelo rizomático americano:

> Beatnik, underground, subterrâneos, bandos e gangues, projeções laterais sucessivas em conexão imediata com um exterior. (…) Os nómadas inventaram uma máquina de guerra contra o aparelho de Estado. Nunca, a história percebeu o nomadismo; nunca, o livro percebeu o exterior. No curso de uma longa história, o Estado tem sido o modelo do livro e do pensamento: o logos, o filósofo-rei, a transcendência da Ideia, a interioridade do conceito, a república dos espíritos, o tribunal da razão, os funcionários do pensamento, o homem legislador e sujeito. Pretensão do Estado a ser a imagem interiorizada de uma ordem do mundo, e a enraizar o homem. (Guattari; Deleuze, 1980: 29 e 35-36)

Debruçando-se sobre o conceito de rizoma em Guattari e Deleuze, Jean-Martin Rabot afirma que este contribuiu para desconstruir a noção de sujeito e destronar o logo-centrismo sobre o qual se alicerçava.

> Opondo a estrutura rizomática à genealogia arborescente, Guattari e Deleuze fazem daquela um modelo de destronamento do substancialismo do ser. (…) Quer se formem no inconsciente, quer no magma dos computadores, os fluxos informacionais ou maquínicos têm por vocação fazer estilhaçar aquilo que impregnava o Ocidente: "a unidade indivisível, quer se trate de metafísica (o ser), de psicologia (o eu) ou do mundo social (a nação, a classe, os corpos políticos)" [Paz, 1990 : 149]. (Rabot, 2011a: 68-69)

Aplicado especificamente à emigração, o desenraizamento e o nomadismo subentendem que se "arrancam" pessoas às suas origens socioculturais, o que provoca sofrimento, desorientação, ansiedade, medo ou ainda destruição de formas de vida. O desenraizamento pode surgir, nestes contextos, como um dos emblemas das maiores tragédias humanas. Ora como sabemos, a pertença comunitária é uma caraterística essencial dos homens, que se definem tanto pelo seu parentesco biológico e património genético, como pela sua pertença cultural. É esta interação

entre o biológico e o cultural que estrutura a sua personalidade e define o devir humano. A identidade não se concebe sem cultura. Por conseguinte, o desenraizamento destrói as referências espaciais e temporais do quotidiano trivial dos exilados; e, a longo prazo, acaba por incutir neles a incerteza e a insegurança quanto à sua pertença cultural.

A rutura da tradição, que Konrad Lorenz (1973) denuncia como um dos "oito pecados mortais da nossa civilização", é caraterística do desenraizamento cultural, pois compromete a herança cultural legada pelas gerações anteriores. Esbatem-se as referências a valores comummente partilhados que conferiam sentido ao mundo e à sociedade. Conforme refere Ferdinand Tönnies (1977), o desenraizamento provoca a passagem da "comunidade" à "sociedade" e do "orgânico" ao "mecânico", como tipo de ordem social. A comunidade define-se pela pertença a um conjunto orgânico, cuja unidade resulta da homogeneidade relativa do que engloba, e fundamenta-se numa herança comum ditada pelo sangue e pela história. Talvez seja por isso que Simone Weil escrevia, em 1949, a propósito do desenraizamento provocado pela emigração, que apesar de as barreiras não serem inalcançáveis, o esforço (físico, mental, linguístico, cultural, burocrático, etc.) requerido para passar uma fronteira é sempre considerável e que, quiçá, esta razão impeça que se criem vínculos orgânicos para lá das fronteiras. São formas de comunidade a família, a aldeia, a vila, ou ainda a região. Por sociedade, entende-se, ao contrário, a aglomeração num mesmo espaço físico de indivíduos que não têm passado em comum e que não partilham referências culturais. Este individualismo parece, nos dias de hoje, abrir caminho para uma sociedade mais narcisista, mais indiferente e mais agressiva.

Mas se antigamente a patologia do desenraizamento era sintomática dos indivíduos que viajavam ou emigravam, hoje em dia deparamo-nos com outra realidade não menos alarmante. Trata-se de um desenraizamento "imóvel", *in loco*, ou seja aquele que afeta os povos que não emigraram. Este fenómeno já não provém do afastamento entre o país de origem e o país de acolhimento, mas sim de uma cissura espácio-temporal que contribui para que um povo se torne um forasteiro para si próprio e para o seu devir histórico. De facto, a globalização parece ter conduzido ao desenraizamento através da dissolução das categorias de tempo e espaço provocada pelo desenfreado avanço técnico dos meios de comunicação e pela velocidade com a qual são transmitidas informações em todo o mundo. A notícia viaja num tempo infinitesimal, espalha-se e desatualiza-se a um ritmo alucinante, negando ao homem a possibilidade de refletir

sobre ela. No final, o que resta ao sujeito é a impressão de estar desenraizado da sua localização histórica e geográfica. O distanciamento entre o homem e as suas referências espácio-temporais desencadeia um processo de dissolução da sua identidade, fazendo com que ele não se reconheça no outro, ou, pior ainda, em si mesmo. Perante a consciência desta sinistra realidade, o enraizamento apresenta-se para Simone Weil como a única alternativa possível:

> O enraizamento é talvez a necessidade mais importante e mais desconhecida da alma humana. É uma das mais difíceis de definir. Um ser humano tem uma raiz pela sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos de futuro. Participação natural, ou seja, ocasionada automaticamente pelo lugar, nascimento, profissão, meio. Cada ser humano precisa de ter múltiplas raízes. Precisa receber a quase totalidade de sua vida moral, intelectual, espiritual, por intermédio dos meios nos quais está naturalmente inserido. (Weil, 1949: 36)

De facto, como o nome indica, o enraizamento remete para a ação ou o efeito de enraizar. Ao contrário das situações de desterritorialização que provocam uma rutura e um desenraizamento quase patológicos, o enraizamento aproxima e une metaforicamente pessoas e lugares. Este enraizamento caraterístico da pós-modernidade verifica-se, de acordo com Maffesoli (2010b, 2012), na proliferação de ações viradas para a busca das tradições e da autenticidade, como se a sociedade atual procurasse, através dessa sensibilidade tradicional, garantir os seus alicerces e reencontrar-se consigo própria. Este "regresso às origens", que está na base do "estar-junto", é feito, em grande parte, através da sincronia entre as tradições e as novas tecnologias. Glosando Vincenzo Susca, podemos dizer que, através do esbatimento das fronteiras, o Facebook, por exemplo, tanto tem a capacidade de nos projetar para outras relações, como de nos conectar às raízes profundas da nossa história pessoal e da nossa história de grupo:

> A nossa trajectória abre-se a uma velocidade vertiginosa à alteridade e ao mesmo tempo imerge-se de novo nas suas raízes primordiais. A tela apresenta-se assim como a terra da descoberta e dos reencontros. (Susca, 2011: 84)

Nunca os homens estiveram tão perto e tão longe ao mesmo tempo, nem nunca o seu imaginário foi tão solicitado como com a proliferação de imagens e de jogos interativos disseminados através da Web. É caso para dizer que este imaginário mágico pós-moderno contribuiu para o "reencantamento do mundo". O enraizamento permite, por conseguinte, unificar as pessoas em torno de uma identidade cultural coletiva, a qual é, seguramente, um dos valores mais importantes, já que permite singularizar cada nação e diferenciá-la das outras.

11.3.2. Que futuro para as tradições do concelho do Sabugal?

No concelho do Sabugal, há uma clara tendência histórica para o desenraizamento, que se expressa não só mas essencialmente nas múltiplas experiências fronteiriças que colaboraram para criar e alimentar, na pós-modernidade, fenómenos culturais emblemáticos na vida concelhia (contrabando, imigração e Capeia Arraiana, entre outros). Estas experiências fronteiriças são marcadas pela viagem, pela deslocação e pelo contacto com os outros, que foram inevitavelmente influenciando os modos de vida dos raianos e, por extensão, de toda a comunidade sabugalense, ainda que já não surjam com a mesma intensidade, pois o fenómeno migratório parece ter estancado, pelo menos até há relativamente pouco tempo.

Numa época marcada por grandes processos de globalização tecnológica, comunicativa, cultural, etc., que atravessa e investe todas as áreas do conhecimento e todos os lugares, até mesmo os mais recônditos, assistimos no concelho do Sabugal a uma revindicação identitária fortemente ancorada no enraizamento das tradições locais. As práticas populares, por serem cíclicas, tendem a enraizar-se, a permanecer e a resistir a uma cultura massificante; por isso se pode assertar que devem a sua sobrevivência ao processo de enraizamento. Encontramos, no dia-a-dia, várias formas de resistência contra o fenómeno de desenraizamento: na literatura local, nas práticas culturais e festivas locais, na imprensa *online*, nas redes sociais ou na Internet em geral. É caso para dizer que as novas tecnologias estão presentes em todo o lado e que são transversais a todas as ações do nosso quotidiano, conforme sublinha a Vice-Presidente da Câmara Municipal do Sabugal:

> *"Todas as manifestações culturais, sejam elas religiosas, culturais ou outras, acabam hoje por passar pelas novas tecnologias. O que nós mais vemos nas redes sociais são fotografias daquilo em que as pessoas participam: festas, Capeias ou outros eventos quaisquer. Hoje há essa tendência de todos nós pormos fotos para dar a conhecer todas essas manifestações, portanto penso que hoje em dia as novas tecnologias são transversais às nossas vidas." (D.L., Vice-Presidente da Câmara Municipal do Sabugal)*

Este esforço generalizado para se reavivar ou sedimentar costumes locais e, logo, se desmarcar das tendências globais, é particularmente visível na apropriação e na atualização da cultura popular no quotidiano dos sabugalenses, como também nas atividades socioculturais dinamizadas a nível concelhio. Com efeito, as medidas culturais desenvolvidas nestes últimos anos, quer pela Câmara Municipal do Sabugal, quer por outras entidades locais, parecem confluir para a ideia de um necessário enraizamento, não tanto das pessoas, uma vez que a conjuntura continua a favorecer a sua migração em busca de melhores condições de vida, mas

sim do seu vínculo com a terra. E a utilização das novas tecnologias apresenta-se como um recurso impreterível nesta busca das raízes:

> *"A Câmara Municipal procura utilizar todas as tecnologias que tem ao seu dispor para divulgação e promoção dos seus territórios; e mal hoje de quem não o fizer ou de quem não utilizar estas novas tecnologias, porque realmente elas são fundamentais para nos dar a conhecer." (D.L., Vice-Presidente da Câmara Municipal do Sabugal)*

Corroborando esta imprescindibilidade da cultura digital no esforço de modernização da região, mas atentando também na salvaguarda do seu património cultural local, o Presidente da Câmara Municipal do Sabugal louva esta salutar convivência, dando como exemplo a transmissão *online* de uma Capeia Arraiana:

> *"Em termos de tecnologias e de comunicação, o nosso concelho tem evoluído bastante e a Câmara Municipal do Sabugal tem apostado muito na modernização, neste aspeto. Recordo-me que há cerca de meia dúzia de anos fizemos uma transmissão 'online' de uma Capeia Arraiana na Praça de Touros do Soito. O concurso 'Ó Forcão, Rapazes' pôde ser visto por todo o mundo." (A.R., Presidente da Câmara Municipal do Sabugal)*

Quanto aos emigrantes espalhados além-fronteiras, esse desenraizamento parece, mais que nunca, minorado pelo encurtamento das distâncias físicas e emocionais que provocam as Tecnologias da Informação e da Comunicação. Mesmo longe da pátria que os viu nascer, os "filhos da terra" podem hoje reunir-se à volta da uma identidade específica que, pese embora tenha sido influenciada ao longo do tempo por outras identidades, se mantém viva. As novas tecnologias surgem, neste contexto, como lugares de memórias que permitem o reencontro a vários níveis (com as pessoas, com as memórias, com as tradições, com as origens…), e a identificação a referências identitárias locais. Possibilitam também a partilha, a participação, a interação e o convívio virtual, e contribuem, por conseguinte, para o enraizamento das pessoas, convocando sentimentos diversos (saudosismo, alegria, nostalgia, etc.).

Por todas essas razões, questionámos os sujeitos entrevistados sobre o futuro das tradições em geral no concelho do Sabugal: inequivocamente, a cultura popular passa, segundo os inquiridos, pelas novas tecnologias, conforme confirma o seguinte excerto:

> *"Hoje é impensável fazer-se algo sem o recurso às novas tecnologias, elas já fazem parte da vida de todos nós. (...) Estamos a viver um período um pouco ambivalente em que tentamos agarrar o passado com o presente e o futuro" (S.S., Presidente da Junta de Freguesia de Quadrazais)*

Porém, apesar de todos os esforços desenvolvidos em diversas frentes, subsiste uma realidade que não podemos de todo ignorar: a infoexclusão. Trata-se de um fenómeno emergente da

sociedade de informação, na qual a realidade digital deixou de ser antagónica à realidade propriamente dita, para passar a ser a sua extensão e inclusive a sua consolidação em muitas situações. Na sociedade tecnológica em que vivemos, não ter uma existência digital é limitar, *a priori*, a sua própria existência, ou pelo menos o seu reconhecimento ou projeção. Porém, dada a realidade local, vários inquiridos desdramatizam o problema da infoexclusão e acautelam que não devem ser descuradas outras formas de incentivar e valorizar as práticas culturais locais:

> *"O futuro da cultura local deve passar pelas novas tecnologias, mantendo contudo outras formas de registo, de participação, de vivência, considerando que a iliteracia digital ainda carateriza os territórios mais representativos de diferenciadas manifestações culturais e costumes ancestrais." (D.S., Presidente da ADES)*

> *"E hoje, sem as novas tecnologias, nós somos mesmo excluídos da sociedade. Ou seja, a sociedade evoluiu mas ela nunca originou tanta exclusão; isto é, nunca nos impediu de viver em sociedade independentemente das nossas habilitações, mas hoje o facto de não termos conhecimentos informáticos leva-nos a sermos excluídos e nós julgamos que isto faz de nós pessoas menos capazes, menos competentes, mas isso não é verdade. Não é assim, as pessoas continuam a ter conhecimentos e saberes. Aliás, a vida é uma experiência e um adquirir de conhecimentos contínuos." (D.L, Vice-Presidente da Câmara Municipal do Sabugal)*

Em relação às pessoas mais idosas, há quem ajuíze até que a infoexclusão é um problema relativo, já que "*a elas não lhes vão fazer muita falta porque nunca as tiveram, portanto nem sequer se chegam a sentir excluídas porque nunca se habituaram*" (S.S., Presidente da Junta de Freguesia de Quadrazais). No rescaldo desta "contaminação" da nossa sociedade pelas mais modernas tecnologias, a sensatez passa por saber equilibrar a tradição com a modernidade, o antigo com a novidade e o passado com o presente. Eis o desafio e a chave que permitem ao concelho do Sabugal entrar na modernidade sem riscos de descaraterizar a sua cultura:

> *"As afinidades existentes ou geradas pelos meios tecnológicos podem proporcionar a divulgação de conhecimentos e aspetos de manifestações culturais de diferentes freguesias do nosso concelho, do país e até mesmo do mundo. Poderá verificar-se uma continuidade na modernidade, mas não uma reconfiguração das identidades coletivas. Poderá conciliar-se o tradicional e o antigo com a novidade, mas creio que o povo raiano continua com uma idiossincrasia própria que o faz manter tradições que o caraterizam como tal. Veja-se o exemplo da Capeia Arraiana que é antiquíssimo e cada vez tem mais adeptos." (M.B., Presidente da Junta de Freguesia da Rebolosa)*

> *"Apesar de ter um pé no presente e no futuro, com essa tecnologia toda, o concelho do Sabugal continua a manter viva a sua alma, a sua tradição, a sua cultura." (D.L., Vice-Presidente da Câmara Municipal do Sabugal)*

Então, o que falta ao Sabugal para se definir como um concelho com futuro? A resposta é clara: gente.

> *"No entanto grande parte dos Presidentes de Juntas de Freguesia do concelho são idosos e reformados, o que não ajuda em termos evolutivos. E isto mata, mata mesmo! Os jovens não se querem meter na política (...) e isso não ajuda nada o concelho! Não tirando o mérito a quem está no poder há mais de 18 anos, a verdade é que isto precisa de sangue novo. (...) As novas tecnologias podem abrir o concelho ao mundo mas para isso também é preciso que o concelho se torne mais atrativo; e isto parte muito da vontade política de quem manda e das estratégias que definem para o concelho." (A.B., Presidente da Junta de Freguesia do Soito)*

Sem pessoas, o concelho não tem futuro. Pode até estar dotado dos melhores e mais modernos equipamentos tecnológicos, mas sem gente, a técnica de pouco ou nada serve. Esta necessidade de fixar gente jovem e dinâmica, de "sangue novo", é também reclamada por outros presidentes de juntas:

> *"Infelizmente agora vai desaparecer uma série de Juntas de Freguesia, e por muito que nós Presidentes de Juntas de Freguesia, Presidente da Câmara tentemos construir boas estradas, ruas calcetadas, Casas do Povo, pavilhões, chafarizes bonitos, etc., esbarramos sempre numa coisa: de que é que as pessoas vivem, nomeadamente a gente jovem? Alguns idosos que imigraram vão regressando de França, outros das grandes cidades, já com uma reforma para poderem viver bem ali, mas essa gente, salvo raras exceções, já pouco vão aportar. Agora o problema dali é como fixar gente jovem. (...) Sem gente jovem é difícil preservar o nosso património." (F.P., Presidente da Junta de Freguesia da Lageosa da Raia)*

Perante um cenário à partida pouco favorável, a Capeia Arraiana, como referência cultural única que consegue conciliar tradição e modernidade, congregar pessoas e unir gerações, apresenta-se sem dúvida como um dos grandes trunfos para que o concelho do Sabugal se possa projetar no futuro, ainda que seja necessário fomentar as condições necessárias à sua evolução e prevenir eventuais situações de risco. Terminemos com esta mensagem de esperança do Presidente da Junta de Freguesia do Soito:

> *"Como Património Cultural Imaterial, a Capeia vai certamente atrair mais pessoas. A Capeia nunca acaba, mesmo havendo cada vez menos gente a residir no concelho! Está mesmo vinculada no sangue! (...) É uma tradição, uma arte… é visceral!" (A.B., Presidente da Junta de Freguesia do Soito)*

11.3.3. Da memória para a posteridade: o projeto "Etnocentro: Fronteira de Memórias"

Ciente da importância crucial de preservar as referências culturais que representam a bandeira do concelho do Sabugal, o Presidente da Câmara Municipal, António Robalo, estudou e projetou um centro interpretativo sobre contrabando, emigração e Capeias Arraianas. O projeto, denominado "Etnocentro - Fronteira de Memórias", está orçado em mais de 1,5 milhões de euros e pretende dar a conhecer as tradições genuínas da Raia sabugalense. Trata-se de um projeto arrojado e inovador que o autarca persegue há uns três ou quatro anos mas que ainda não foi possível candidatar a fundos comunitários para assegurar a sua viabilidade. A sua

construção está prevista num terreno da autarquia, situado junto das Piscinas e do Pavilhão Municipal do Sabugal.

Com base na necessidade de reforçar a diversidade de recursos e a sua atratividade para se poder definir a região como um "destino turístico de excelência", entendeu-se que era na componente imaterial da sua cultura, como pilar da sua construção identitária, que se deviam concentrar os esforços. Surgiu, como fruto desta amadurecida reflexão, o projeto "Etnocentro – Fronteira de Memórias", que pretende dar destaque à Capeia Arraiana, ao contrabando e à emigração. António Robalo explica que é um projeto emblemático e potenciador da visitação ao concelho do Sabugal. Concomitantemente com outros projetos de índole turística, almeja promover e valorizar o património ímpar do Vale do Côa, para alavancar uma nova dinâmica empresarial e de produção e lançar um novo ciclo de desenvolvimento económico e social. O projeto pretende dar a conhecer as vivências associadas às tradições do mundo rural, à preservação da identidade cultural no contexto territorial de fronteira que o Vale do Côa encerra, ou seja, as vivências que ainda se encontram na memória de alguns mas que tenderão a perder-se no tempo se não for assegurada, desde já, a sua manutenção.

Como espaço dinâmico e inovador, e não apenas como mero centro interpretativo das tradições e do património, o projeto "Etnocentro – Fronteira de Memórias" aposta nas tecnologias de ponta para chamar a si visitantes que pretendem experiências novas. Trata-se de conceber um "mergulho virtual" nas vivências locais, um labirinto interativo que surpreenda os visitantes do centro ao conduzi-los num espaço representativo das rotas do contrabando, das viagens dos emigrantes, dos cenários da ruralidade intrínseca associada ao Vale do Côa e territórios contíguos. Os visitantes são conduzidos na aventura através de uma narrativa interativa estimulada por aplicações baseadas em "marcadores de realidade aumentada", "paredes interativas" e "percursos interativos", que proporcionam experiências sensoriais e permitem o contacto direto do visitante com o perigo, com a polícia, com os imprevistos da noite escura, com os gritos, com o cheiro da emboscada, com o silêncio da noite, etc. Graças a estas tecnologias, são exploradas emoções, medos e paixões, de forma a criar um espaço memorável de sensações, ao mesmo tempo que se recupera e preserva o património cultural imaterial. A tecnologia e o *design* integram-se num espaço que se combina, paralelamente, com pequenos nichos onde são recriados espaços do dia-a-dia daquela época: a casa, a taberna, o campo, etc., que permitem enquadrar objetos e utensílios reais, símbolos do património etnográfico que se

pretendem preservar. Outro elemento fundamental do percurso é a inclusão de um simulador de forcão (utensílio de base à celebração da Capeia Arraiana) para que o visitante participe, ainda que virtualmente, nesta atividade tão peculiar. Está previsto também que o espaço disponha de áreas de exploração, onde superfícies de projeções digitais, livros mágicos e painéis interativos permitam aos visitantes acederem à informação alusiva às temáticas abordadas. Pretende-se, por fim, que todos os espaços funcionais, tais como a receção, a zona administrativa ou as instalações sanitárias, sejam recriados à imagem da época, exemplificando-se com o caso particular da cafetaria, a recriar à imagem das tabernas de meados do século XX.

De entre os mais diversos impactos positivos que este projeto poderá ter, a Câmara Municipal do Sabugal espera que contribua, em especial, para: a afirmação de novos focos de atração cultural, com níveis elevados de qualidade dos meios de apoio disponíveis para o visitante (vantagens competitivas do destino); o desenvolvimento e a diversificação da oferta de turismo cultural; uma atratividade do destino turístico; o acréscimo do número de visitantes, com consequentes acréscimos no volume de negócios das atividades turísticas (alojamento, restauração, animação, transportes, etc.); o aumento de emprego quer por efeitos diretos, quer indiretos, com implicações na fixação de alguns ativos jovens e qualificados; a valorização de recursos culturais endógenos; e a consolidação de uma identidade distintiva do Vale do Côa, enquanto destino turístico.

Concluindo parafraseando o Presidente da Câmara do Sabugal, é esperado que, num futuro próximo, residentes e visitantes possam entrar numa nova dimensão, através das memórias e vivências que mais caraterizam estas terras e as suas gentes. É caso para dizer que o projeto encontra o seu centro no momento presente, alicerçado no seu passado, com história e projetando o seu imaginário no futuro.

.

Considerações Finais: O Enraizamento Dinâmico

Etimologicamente, a palavra "consideração", derivada do latim *consideratio*, remete para o espaço sideral (*sidera*), ou seja, para algo de impenetrável e de incompreensível, que leva literalmente o homem a olhar da mesma forma como se observa os astros, ou seja, a meditar sobre e com aquilo que não conhece. Partindo portanto da premissa que na base do conhecimento existe sempre o desconhecimento, inferimos que as considerações que a seguir apresentamos são finais apenas na medida em que colocam um inevitável término à nossa investigação, mas jamais ao objeto de estudo analisado. Estas considerações implicam, de facto, um além, uma continuação e um recomeço, à semelhança das temáticas centrais do presente trabalho, que só fazem sentido por terem a capacidade de transpor os tempos históricos, e que devem a sua sobrevivência a um contínuo processo de adaptação e de reinvenção.

Este trabalho teve como ponto de partida uma realidade local que não nos era muito familiar, até há cerca de cinco anos atrás, mas que, por ser um local onde profissionalmente estamos inseridos desde então, acabou por captar a nossa atenção e despertar a nossa curiosidade, graças à observação dos múltiplos fenómenos culturais locais que convocam em simultâneo quer o passado e as tradições, quer a atualidade e a inovação. Esse exame da vida local, conjugado com motivações de ordem pessoal, conduziu-nos através de um trilho longo e por vezes sinuoso à análise, observação, interpretação e reflexão sobre alguns dos fenómenos de cultura popular mais paradigmáticos do concelho do Sabugal, que culminaram com a redação desta tese. Olhando para trás e reconstituindo mentalmente o caminho calcorreado, podemos dizer que o projeto inicial deu lugar, obviamente, a novas ideias e novas trajetórias, mas que não se desviou sobremaneira da sua rota de partida, sendo que se mantiveram, na sua generalidade, os objetivos e as hipóteses iniciais. Passámos apenas de ideias abstratas para experiências concretas, possibilitadas, numa primeira fase, pela leitura e assimilação de conceitos teóricos, essenciais à compreensão do fenómeno em estudo. Entretanto, uma observação mais atenta e um maior envolvimento na realidade local permitiram-nos empreender um trabalho empírico, fortalecido, por um lado, por uma bibliografia mais temática que nos guiou às raízes dos fenómenos abordados, e enriquecido, por outro, pelo contributo de quem presencialmente partilhou connosco, mais do que teorias e saberes livrescos, conhecimento práticos e genuínos, e de quem nos brindou com narrativas e emoções que nenhum livro poderá jamais transcrever.

Muitas das dúvidas que tínhamos no início permanecem, é certo; mas em contrapartida, adquirimos outras tantas certezas e ensinamentos que contribuíram para valorizar o trabalho. Às perguntas de partida que questionavam o papel das novas tecnologias na transfiguração da

cultura popular do concelho do Sabugal, assim como as consequências da interligação do global e do local nas identidades comunitárias, respondemos agora que, apesar de todas as limitações e constrangimentos com que se depara o fenómeno, a incorporação da cultura popular nas tecnologias é sem dúvida uma forma, muitas vezes inconsciente, de dar continuidade às vivências das comunidades locais, através daquilo com que se identificam coletivamente: as suas tradições.

Não se trata de aprisionar o passado nem de reproduzir aquilo que já foi, até porque, como advoga Edgar Morin, há em cada novo presente uma alteração do passado (1981: 234). O conhecimento do presente alicerça-se no conhecimento do passado e o passado carece do conhecimento do presente. Tal como as sociedades e os seres vivos, as tradições da cultura popular também estão instaladas na mudança e é impossível querer preservá-las todas ou impedir que se mutem; aliás, a sua mutação é precisamente a condição para que se alcance o progresso. O objetivo é perpetuar, criar e dar continuidade ao passado para inventar o próximo instante, ou seja, trata-se de resistir e de não deixar morrer as tradições, pois como relembra Charles Feitosa, todo o ato de resistência é uma resistência à morte (2007: 29). Significa também salvaguardar as caraterísticas culturais que são a referência identitária de um povo, as suas singularidades e as suas vivências, no fundo a sua alma, através da sua atualização e da sua reinvenção. Esta transfiguração da cultura popular faz-se, como vimos, através da sua apropriação nas pequenas coisas do quotidiano, assim como pela sua inserção nas novas tecnologias, que reintroduzem fantasia no quotidiano e concorrem para o "reencantamento do mundo" caraterístico da socialidade pós-moderna (Maffesoli, 2010d; Rabot, 2009a), por oposição ao desencantamento do mundo e da vida que havia sido anunciado por Max Weber. Se esta tecnologização da cultura popular é contestada por muitos, não nos esqueçamos porém que a técnica é feita por homens e para homens, como no-lo recorda Michel Maffesoli:

> Pois a partir de um certo momento, o dedo criador do Deus-Todo-Poderoso vai deixar o lugar à mão do homem. E a técnica, recordemos aqui Bergson, não vai ser senão o prolongamento desta mão. Esta é uma forma simbólica forte. É a figura emblemática de um real reduzido à medida do homem. (Maffesoli, 2010c: 30)

Assim sendo, a cultura popular não morre nem se fixa no tempo; simplesmente reinventa-se e reincorpora-se noutras figuras para melhor se afirmar.

É indiscutível a nova pluralidade da cultura que carateriza a sociedade atual. De facto, a cultura tem vindo a adquirir novas expressões, a ocupar novos lugares e a exercer novas influências. A

multiplicidade dos seus usos e valores reflete-se nos objetivos delineados pelas políticas culturais, especialmente a nível local. Aos objetivos tradicionalmente definidos, que visam a proteção do património, a liberdade de criação artística e a democratização cultural, acrescem hoje outros de caráter extrínsecos: objetivos sociais, como o fomento da participação que visa a coesão social, o reconhecimento da diversidade, que propõe a integração de grupos étnicos; e objetivos económicos, como a promoção turística, a promoção das indústrias culturais locais, ou ainda a promoção da identidade cultural como marca do território. Esta nova e plural valoração da cultura, que supõe uma transformação profunda do valor cultural sedimentado na modernidade, responde a uma nova configuração da ordem cultural contemporânea e propulsa a esfera cultural para um lugar central na sociedade. Arturo Morató apelida esta nova ordem cultural de "Sociedade da Cultura", a qual resulta de múltiplos processos de mudança de caráter socioeconómico, organizacional, ideológico e territorial (2010: 41-42). Nesta nova configuração, assiste-se a um imbricamento cada vez maior das diversas formas culturais; a cultura especializada, outrora isolada e marginal, aparece largamente difundida através de atividades cada vez mais abrangentes, mais acessíveis e mais afastadas do núcleo original das artes clássicas.

O caminhamento efetuado conduz-nos a uma reflexão mais profunda sobre o papel da cultura e das identidades culturais nas sociedades pós-modernas. Tal como nenhuma sociedade é homogénea, tão pouco as culturas são pacíficas ou uniformes; pelo contrário, sofrem alterações constantes, gerando conflitos e perturbações sociais. No entanto, o que distingue as crises anteriores da crise atual é a sua intensidade e a velocidade das transformações a que esteve sujeita a humanidade nestas últimas décadas. Vivem-se tempos de angústia, de incertezas e de desconfiança suscitados pela mudança permanente e pela globalização que, segundo o escritor franco-libanês Amin Maalouf (2006), é considerada pelos contemporâneos como sendo algo ingénuo ou perigoso para a sua identidade. O destino das economias nacionais está nas mãos dos poderes políticos e a tecnologia – ou a sua ausência – molda a capacidade de transformação das sociedades (Castells, 2005: 8). De facto, os avanços tecnológicos dependem sempre das políticas dos Estados, os quais podem travar o seu desenvolvimento ou, pelo contrário, acelerá-lo e mudar o destino das economias, do poder militar e do bem-estar social.

Porém, paradoxalmente ou não, numa era dominada por meios tecnológicos cada vez mais avançados (sistemas hipertextuais, multimédia, imagem e som de síntese, realidades virtuais, etc.) e em que a sociedade tende a uniformizar-se, denota-se um crescente interesse voltado

para as tradições, assim como o aumento da procura do valor único e daquilo que é singular. Esta realidade leva-nos a inferir que a crise de identidade que nos atravessa, com o processo de globalização da cultura, nos está a levar de volta em busca das nossas próprias raízes, precisamente no coração das muitas vezes marginalizadas culturas populares. A esse propósito, Maffesoli recorda-nos "que o atual, a atualidade, só tem sentido através daquilo que, no quotidiano, é impermanente. Só existe atual (atualidade) se soubermos ficar atentos àquilo que é inaugural" (Maffesoli; Strohl, 2013: 35). A constatação da importância da valorização das raízes num mundo descaraterizado pela globalização levou o antropólogo Marc Augé a afirmar que as reações culturais são marcadas por uma certa ambiguidade. Paralelamente à pós-modernidade vigente e aos efeitos da globalização, as diferentes culturas nacionais parecem voltar-se de novo para o passado: redescobrem-se as tradições, as regiões, as minorias, etc. (Augé, 2001: 305-306). Esta revitalização das culturas tradicionais e populares assegura a sobrevivência da diversidade de culturas dentro de cada comunidade, contribuindo para o alcance de um mundo plural. Por conseguinte, a globalização conduz a um processo dúplice de simultânea revelação e anulação de diferenças, diferenciação e homogeneização, democratização e homogeneização cultural, sendo que a uniformização cultural não é sinónimo de globalização cultural. Segundo Alexandre Melo, a dinâmica da globalização cultural produz, paralelamente, mais uniformidade e mais diversidade, sem que isso constitua um paradoxo (2002: 41).

Tendo em conta que a cultura na qual vive a maioria das pessoas, a que mais influi no seu quotidiano, com a qual passa a maior parte do tempo, não é a cultura elevada ou elitista, mas sim a cultura das massas, podemos asseverar que a cultura popular tem terminantemente o seu espaço no mundo virtual. Em meios mais hostilizados como é o caso do concelho do Sabugal, os artefactos tecnológicos podem servir para repensar e preservar a cultura local e o imaginário coletivo, mas também para aproximar, ainda que virtualmente, os residentes efetivos e aqueles que, por vários motivos, não vivem aí. O mesmo é dizer que se as modernas ferramentas de comunicação são responsáveis por uma certa uniformização cultural, à escala global, influindo nos comportamentos individuais e coletivos no quotidiano, facilitam também a reivindicação das identidades locais e estimulam o ressurgimento do interesse pelo local. Da mesma forma, a Internet participa no esforço de preservação das memórias locais, de divulgação do património cultural local e de partilha das vivências e tradições populares. Em suma, as novas tecnologias suscitam processos de identificação e permitem salientar aquilo que já existe, isto é, utilizando uma expressão de Michel Maffesoli, o saber comunitário.

Ressalva-se no entanto que, apesar da vontade demonstrada pelas forças vivas da região, não se pode afirmar terminantemente que ruralidade rima com modernidade no concelho do Sabugal. Para que se pudesse falar em verdadeira infoinclusão, seria necessário que toda a população beneficiasse de conhecimentos informáticos de forma igualitária e que fosse, na sua totalidade, incluída digitalmente. Ora, numa região deprimida como o Sabugal, marcada pelo crescente despovoamento, pelo envelhecimento e por baixos níveis de qualificação, tal não se verifica. Porém, é notável o esforço realizado no sentido de inserir o concelho na Sociedade do Conhecimento, derrubando barreiras e criando condições para democratizar o acesso às novas tecnologias. A disponibilização de espaços públicos de acesso à Internet, a cobertura da rede sem fios em todo o território, a disseminação de boas práticas na educação, a disponibilização de formação superior de adultos *online*, a sensibilização à Informática dos mais idosos, a virtualização de serviços camarários de proximidade e dos meios de comunicação social são apenas alguns dos exemplos mencionados neste estudo que contribuem para minimizar o fosso que separa um lugar à margem dos grandes centros urbanos da cultura globalizada. Mas esta presença universal não se faz em detrimento da cultura popular local; pelo contrário, as tradições e as caraterísticas endógenas são precisamente um dos grandes investimentos do concelho, pois são os elementos que o distinguem, que o singularizam e que lhe dão vida. A inserção da cultura popular nos meios de comunicação numéricos possibilita a manutenção e a preservação das identidades e das tradições locais sem, na opinião dos inquiridos, adulterar a sua essência; acautelar o devir das tradições locais sem lhes vedar a liberdade de se abrirem à modernidade, tal é o lema de quem tem nas suas mãos o destino da cultura popular local.

Temos consciência que muito mais haveria por dizer e que diversos aspetos da temática abordada ficaram por explorar, mas não obstante estas reservas, terminamos com o sentimento de dever cumprido. Nesta investigação, colocámo-nos na perspetiva de quem implementa ou executa medidas culturais e de quem desempenha um papel ativo na inserção da cultura popular nos meios de comunicação digitais. Não duvidamos, contudo, que teria sido interessante e enriquecedor abordar a problemática do ponto de vista do utilizador-recetor, através de métodos de análise quantitativos, de forma a perceber as opiniões de quem lê − ou não lê − um jornal *online*, as motivações de quem pretende adquirir ou atualizar conhecimentos informáticos, as expetativas de quem participa num blogue ou utiliza as redes sociais, a sensibilidade das pessoas para a questão da crescente virtualização da vida real, etc. Da mesma forma, sabemos que a cultura popular do concelho do Sabugal é riquíssima e que, por conseguinte, os exemplos a que aludimos representam apenas alguns dos aspetos culturais da região, essencialmente da zona da

Raia. Que nos desculpem aqueles que não se identificam com estas caraterísticas; mas a verdade é que, conforme assinalámos nas primeiras páginas, por motivos óbvios optámos por restringir o objeto de estudo às referências identitárias e aos exemplos de cultura popular contemporânea mais representativos, e em alguns casos mais transversais, do concelho. E não temos dúvidas de que os fenómenos culturais analisados foram ou são dos mais marcantes na vida das comunidades locais. Sendo a cultura um universo vastíssimo, teria sido impossível focar todas as manifestações culturais locais, para além de não ser esse o nosso propósito. As inevitáveis limitações que se impõem num trabalho de investigação levaram-nos a optar por seguir um determinado caminho que, no nosso entender, não se efetuou em detrimento de outros, mas que pode ser parte deles. É esse o sentido da objetividade da ciência acerca do qual Max Weber nos esclareceu. A maneira como escolhemos, definimos, tratamos os nossos objetos de estudo não radica nas qualidades que lhes são inerentes, mas depende das derradeiras opções subjetivas que refletem as crenças, convicções e os valores de cada investigador:

> A tentativa de um conhecimento da realidade desprovida de todo o pressuposto não conduziria a nada mais senão a um caos de "juízos existenciais" sobre inúmeras perceções particulares. (…) Só pode pôr ordem neste caos o único facto de que, em cada caso, apenas uma *porção* da realidade singular tem um interesse e um *significado* para nós, porque só esta porção está relacionada com as *ideias de valor culturais* com as quais abordamos a realidade concreta. Apenas alguns dos aspetos da sempre infinita diversidade dos fenómenos singulares, ou seja, aqueles aos quais atribuímos um *significado geral para a cultura*, é que merecem ser conhecidos; apenas eles são também o objeto de uma explicação causal. (Weber, 1965: 162-163)

Face ao exposto, podemos inferir que o desenvolvimento local não deve descurar as potencialidades da cultura popular e da cultura tradicional que, devidamente valorizadas, podem constituir-se como interessantes fatores de atratividade num mundo cada vez mais urbano e carente de experiências singulares e únicas. Não fazer nada pode condenar à extinção de tradições locais que ainda dão sentido à ruralidade e às identidades sociais, e que incutem nas suas gentes um forte sentimento de orgulho comunitário, potenciador de atividades de fixação e até de investimento. A crescente globalização, a cada vez maior urbanização dos territórios, o despovoamento do interior e a "desruralização" podem estar a condenar manifestações culturais e a descaraterizar as comunidades, com a perda dos elementos identitários que lhes davam um forte sentido de pertença. A população do Sabugal entendeu este fenómeno e, por isso, está a apostar na valorização das suas tradições e das suas singularidades, salvaguardando os seus valores identitários, as suas origens e raízes.

Estamos cientes de que esta metáfora das raízes oferece várias leituras e que é muitas vezes contestada pelos teóricos que nela se debruçam. Por exemplo, Amin Maalouf (2004) deixou

claro que prefere as origens às raízes. Privilegia os percursos, arrazoando que os humanos foram, antes de se tornarem sedentários, povos nómadas e itinerantes. Se as raízes se enfiam na terra, crescem resignadamente nas trevas e mantêm as árvores cativas, os caminhos, esses, conduzem os homens à luz, estão abertas à mudança, à autonomia e a percursos inovadores que buscam a sua força num solo fundador. Porém, de forma a evitar qualquer enviesamento na interpretação que fazemos do enraizamento, relembramos que no contexto desta investigação, não entendemos a busca das raízes como a fixação a um lugar, o encerramento em si ou a rejeição do outro, mas sim como a procura de uma identidade própria, da singularidade ou de uma cultura com uma faceta mais humana, isto é, de um universo mais familiar e mais tranquilizador, por oposição ao gigantismo e ao anonimato da globalização. Reutilizando uma expressão de Michel Maffesoli, falamos de um enraizamento dinâmico, que contribui para a manutenção das tradições e, por conseguinte, para a preservação das identidades coletivas locais. Na pós-modernidade que atravessamos, esse enraizamento não pode ser feito em detrimento das novas tecnologias; pelo contrário, observa-se uma profícua compatibilidade entre cultura popular e cultura digital no concelho do Sabugal, cuja viabilidade, a longo prazo, só se verificará se forem acauteladas as medidas indispensáveis a esta salutar cooperação. De acordo com Dominique Wolton (2007), foi ilusório pensar que a virtualização da comunicação eliminaria as nossas ligações físicas com o território e com as nossas raízes. Ao contrário, ela ampliou a necessidade de se recuperar o sentido de pertença a uma comunidade espacialmente localizada, de se buscar a afirmação das tradições herdadas dos antepassados, de valorizar a herança religiosa e cultural das gerações que nos antecederam. Ao contribuir para a sua transfiguração, as novas tecnologias dão vida às tradições locais e asseguram a sua continuidade, surgindo como uma forma de resistência e de afirmação/diferenciação identitária num mundo cada vez mais uniformizado. É caso para dizer que, com as necessárias transformações que isso implica e não obstante a sua aparente contradição, global e local não se opõem em substância, mas completam-se. Assim sendo, parece legítimo concluirmos com a seguinte interrogação: num mundo globalizado, fragmentado, bélico, plural e multifacetado, a única saída possível não será o reencontro com as nossas raízes e connosco próprios?

Bibliografia Geral

Livros, artigos, relatórios

Amante, Maria de Fátima (2007). *Fronteira e Identidade. Construção e Representações Identitárias.* Lisboa: ISCSP.

Ander-Egg, Ezequiel (1999). *O léxico do animador*. Ourense: Movimento da Renovação Pedagógica.

Andrade, J. Osório de (1993). *A Capeia Raiana. Um Repositório do Inconsciente Colectivo*. Guarda: INATEL – Delegação da Guarda.

Ang, Ien (2008). "Culture et communication. Pour une critique ethnographique de la consommation des médias dans le système médiatique transnational", in Glevarec, Hervé; Macé, Éric; Maigret, Éric. (2008). *Cultural Studies. Anthologie*. Paris: Armand Colin, pp. 256-275.

Appadurai, Arjun (1990). "Disjuncture and Difference in the Global and Cultural Economy", in *Public Culture*, nº 2, pp. 1-24.

Appadurai, Arjun (2004). *Dimensões culturais da Globalização: A Modernidade sem Peias.* Lisboa: Teorema.

Arendt, Hannah (1972). *La crise de la culture*. Paris: Gallimard.

Attali, Jacques (2003). *L'Homme nomade*. Paris: Fayard.

Augé, Marc (1996). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos.* Barcelona: Editorial Gedisa.

Augé, Marc (1999). *O sentido dos outros*. Petrópolis: Editora Vozes.

Augé, Marc (2001). "Culture et déplacement", in Michaud, Yves (dir.). *Qu'est-ce que la culture?* Paris: Éditions Odile Jacob, pp. 299-309.

Azevedo, Natália (2003). "Políticas culturais à escala metropolitana: notas de uma pesquisa sobre a Área Metropolitana do Porto", in *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras*, Porto, série I, vol. 13, pp. 201-210.

Bakhtine, Mikhaïl (1982). *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen âge et sous la Renaissance*. Paris: Gallimard.

Baptista, Maria Manuel (2006). "A Questão do 'Outro' na Europa da Cultura", in *Europa. Globalização e Multiculturalismo (Encontros de Outono)*, (ed.), N. C. Porto: Editora Ausência, Casa das Artes de Famalicão, pp. 165-179.

Baptista, Maria Manuel (2008a). "Estado e Cultura: o necessário conflito", in *Revista de Políticas Públicas*, Universidade Federal do Maranhão, vol. 12, nº 1, Janeiro/Junho, pp. 37-43.

Baptista, Maria Manuel (2008b). "Símbolo, metáfora e mito na comunicação intercultural", in Cabecinhas, Rosa; Cunha, Luís (eds.) (2008). *Comunicação Intercultural. Perspectivas, dilemas e desafios.* Porto: Campos das Letras, pp. 171-177.

Baptista, Maria Manuel (2009). "Estudos Culturais: o quê e o como da investigação", in *Carnets, Cultures littéraires: nouvelles performances et développement,* nº spécial, automne/hiver, pp. 451-461.

Batista, Celsa Morgado (2008). *A vivência do contrabando na construção da identidade raiana numa aldeia raiana fronteiriça. Histórias de vida de idosos ex-contrabandistas institucionalizados e não institucionalizados*. Tese de Mestrado em Sociologia. Orientação: Professor José Carlos Venâncio. Covilhã: Universidade da Beira Interior.

Bardin, Laurence (1977). *L'analyse de contenu*. Paris: PUF.

Bassand, Michel (1987). "Dynamique culturelle et développement régional endogène", in *Actas do Colóquio Internacional Espaço e Periferia*. Lisboa: LNEC.

Baudrillard, Jean (1970). *La société de consommation*. Paris: Denoël.

Bauman, Zygmunt (1999). *Globalização: As conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Bauman, Zygmunt (2001). *Modernidade líquida.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Bauman, Zygmunt (2006). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

Beck, Ulrich (2001). *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. Paris: Aubier.

Beck, Ulrich (2003). *Pouvoir et contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*. Paris: Flammarion.

Beck, Ulrich (2006). *Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?* Paris: Flammarion.

Bell, Daniel (2001). *The end of ideology,* 2ª ed. Cambridge: Harvard University Press.

Bell, Judith; rev. científica José Machado Pais (1997). *Como realizar um projecto de investigação: um guia para a pesquisa em Ciências Sociais e da Educação.* Lisboa: Gradiva.

Benjamin, Walter (1989). *Paris, capitale du XIXe siècle. Le livre des passages*. Paris: Cerf.

Berelson, Bernard (1952). *Content analysis in communication research*. Glence: Free Press.

Bourdieu, Pierre (1989). *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel.

Braga, Teófilo (1995). *O Povo Português nos Seus Costumes, Crenças e Tradições*, vol. I. Lisboa: Publicações D. Quixote.

Cabanas, António (2007). "De cá para lá e de lá para cá", in *Actas das Jornadas do Contrabando* (dias 16, 17 e 18 de Junho de 2006, no Auditório Municipal do Sabugal). Sabugal: Sabugal+, E.M., pp. 93-98.

Caillois, Roger (1979). *O mito e o Sagrado*. Lisboa: Edições 70.

Canclini, Nestor García (1981). *Las culturas populares en el capitalismo.* Habana: Casa de las Américas.

Canclini, Nestor García (1995). *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização.* Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

Canclini, Nestor García (1997). *Cultura y Comunicación: entre lo global y lo local.* La Plata: Ediciones de Periodismo y Comunicación.

Canclini, Nestor García (2003). *Culturas híbridas. Estratégias para entrar e sair da modernidade.* São Paulo: EDUSP.

Cardoso, Gustavo (1998). *Para uma sociologia do Ciberespaço: comunidades virtuais em português.* Oeiras: Celta Editora.

Carmo, Hermano; Ferreira, Manuela (2008). *Metodologia da Investigação. Guia para a Auto-aprendizagem.* Lisboa: Universidade Aberta.

Cassano, Franco (1998). *La pensée méridienne*. Paris: Éditions de l'Aube.

Castel, Robert (1995). *Les métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat.* Paris: Fayard.

Castells, Manuel (2005). *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura, vol. I. A Sociedade em Rede.* 3ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Castells, Manuel (2003). *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura, vol. II. O Poder da Identidade.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Castells, Manuel; Fernández-Ardèvol, Mireia; Qiu, Jack; Sey, Araba (2010). "Comunicação móvel e sociedade. Uma perspectiva global", in *Comunicação e Sociedade*. Braga: Universidade do Minho - Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, vol. 18, pp. 257-258.

Cauquelin, Anne (2001). "La conjuration du site", in Parrochia, Daniel (dir.) (2001). *Penser les réseaux*. Seyssel: Éditions Champ Vallon, pp. 114-127.

Cavallo, Guglielmo; Chartier, Roger (dir. 2001) [1997]. *Historia de la Lectura en el Mundo Occidental.* Madrid, Buenos Aires, Cidade do México, Santafé de Bogotá: Altea, Taurus e Alfaguara.

Cazeneuve, Jean (1971). *Sociologie du Rite.* Paris: PUF.

Cerillo, Henrique (2005). *La Raya Luso-Española. Relaciones Hispano-Portuguesas del Duero al Tajo.* Salamanca: Diputación Provincial de Salamanca.

Certeau, Michel de (1980). *La culture au pluriel*. Paris: Christian Bourgeois Éditeur.

Certeau, Michel de (1990). *L'invention du quotidien. 1. arts de faire*. Paris: Gallimard.

Certeau, Michel de (1994). *L'invention du quotidien. 2. habiter, cuisiner*. Paris: Gallimard.

Coelho, Adolfo (1993). *Cultura Popular e Educação*, vol. II. Lisboa: Publicações D. Quixote.

Coelho, Maria Zara Pinto (2011). "Comunicação nos blogues: potencialidades e riscos associados ao software, ao género e ao ecrã", in Martins, Moisés de Lemos; Miranda, José Bragança de; Oliveira, Madalena; Godinho, Jacinto (coord.) (2011). *Imagem e Pensamento*. Coimbra: Grácio Editora, pp. 107-118.

Cohen, Phil (1972). "Subcultural conflict and working class community", in *Working Papers in Cultural Studies*. Birmingham: Center for Contemporary Cultural Studies (CCCS), University of Birmingham, pp. 5-51.

Comte, Auguste (1970). *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité,* Vol. II, in *Œuvres d'Auguste Comte*, tome VIII. Paris: Anthropos.

Correia, Joaquim Manuel (1946). *Terras de Riba-Côa. Memórias sobre o Concelho do Sabugal*. Lisboa: Federação dos Municípios da Beira-Serra.

Cuche, Denys (1999). *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais.* Lisboa: Fim de Século.

Cunha, Luís (2001). *A Nação nas Malhas da sua Identidade. O Estado Novo e a construção da identidade nacional.* Porto: Afrontamento.

Cunha, Luís (2007). "A herança do contrabando em Campo Maior. A memória social e os seus usos", in *Actas das Jornadas do Contrabando* (dias 16, 17 e 18 de Junho de 2006, no Auditório Municipal do Sabugal). Sabugal: Sabugal+, E.M., pp. 81-91.

Debray, Régis (2010). *Éloge des Frontières*. Paris: Gallimard.

Degenne, Alain; Forsé, Michel (1999). *Introducing Social Networks*. London: Sage Publications.

Dias, Jorge (1990) [1950]. *Estudos de Antropologia*, vol. I. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Dollfus, Olivier (1999). *A Globalização*. Lisboa: Publicações Europa- América.

Durand, Gilbert (1982). *Mito, Símbolo e Metodologia*. Lisboa: Presença.

Durand, Gilbert (1993). *A Imaginação Simbólica*. Lisboa: Edições 70.

Durkheim, Émile (1960). *De la division du travail social*. Paris: PUF.

Durkheim, Émile (1989). *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália.* São Paulo: Edições Paulinas.

Elias, Norbert (1973). *La civilisation des mœurs*. Paris: Calmann-Lévy.

Escolin-Contensou, Isabelle (2010). "Le blog, nouvel espace littéraire entre tradition et reterritorialisation", in Couleau, Christèle; Hellégouarc'h, Pascale (dir.) (2010). ("Les blogs. Écritures d'un nouveau genre ?"), in Revue *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*. Paris: L'Harmattan, nº2, pp. 13-22.

Feenberg, Andrew (2004). *(Re)penser la technique. Vers une technologie démocratique.* Paris: Éditions La Découverte.

Feitosa, Charles (2007). "Revolução, revolta e resistência: a sabedoria dos surfistas", in Lins, Daniel (org.). *Nietzsche, Deleuze. Arte, resistência.* Rio de Janeiro: Forense Universitária; Fortaleza: Fundação de Cultura, Esportes e Turismo, pp. 17-31.

Fortuna, Carlos; Silva, Augusto Santos (orgs.) (2001). *Projecto e circunstância: Culturas urbanas em Portugal.* Porto: Afrontamento.

Freire, Manuel Leal (1996). *Ribacôa em contra luz.* Sabugal: Câmara Municipal do Sabugal.

Freund, Julien (1979). "Petit essai de phénoménologie sur l'identité collective", in Beauchard, Jacques (dir.) (1979). *Identités collectives et travail social*. Toulouse: Privat, pp. 65-91.

Gans, Herbert (1974). *Popular Culture and High Culture. An Analysis and Evaluation of Taste.* New York: Basic Books.

Gelder Ken (1997). *The Subcultures Reader*. New-York: Editions Routledge.

Geertz, Clifford (2008). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

Giddens, Anthony (1991). *As Conseqüências da Modernidade.* São Paulo: UNESP.

Giddens, Anthony (1997). *Modernidade e identidade pessoal*. Oeiras: Celta Editora.

Giddens, Anthony (2000). *O mundo na era da globalização*. Lisboa: Editorial Presença.

Giddens, Anthony (2008). *Sociologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Goffman, Erving (1982). *Estigma – notas sobre a manipulação da identidade deteriorada.* Rio de Janeiro: Zahar.

Gonçalves, Albertino (1996). *Imagens e Clivagens: os residentes face aos emigrantes*. Porto: Afrontamento.

Gonçalves, Albertino (2004). *Métodos e técnicas de investigação social I: programa, conteúdo e métodos de ensino teórico e prático.* Braga: Universidade do Minho - Instituto de Ciências Sociais.

Grácio, Joaquim (2001). *Associativismo Cultural e Poder Autárquico na Região do Douro: o caso do concelho de Alijó*. Porto: Humbertipo.

Gramsci, António (1978). *Literatura e Vida Nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Grawitz, Madeleine (1993). *Méthodes des Sciences Sociales*. Paris: Éditions Dalloz.

Grignon, Claude; Passeron, Jean-Claude (1989). *Le Savant et le Populaire.* Paris: Gallimard/Le Seuil.

Guattari, Félix; Deleuze, Gilles (1980). *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Guerra, Isabel Carvalho (2006). *Pesquisa Qualitativa e Análise de Conteúdo. Sentidos e formas de uso*. Cascais: Princípia.

Habermas, Jürgen (1982). *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro: Zahar.

Halbwachs, Maurice (1950). *La Mémoire Collective*. Paris: PUF.

Hall, Stuart (1982). "The rediscovery of 'ideology'; return of the repressed in media studies", in Gurevitch, Michael; Bennet, Tony; Curran, James; Woollacott, Janet (org.). *Culture, Society and the Media*. London: Methuen, pp. 56-90.

Hall, Stuart (1992). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A editora.

Hall, Stuart (2007). *Identités et Cultures. Politiques des "cultural studies"*. Paris: Éditions Amsterdam.

Hall, Stuart (2013). *Identités et Cultures 2. Politiques des différences*. Paris: Éditions Amsterdam.

Hall, Stuart; Gay, Paul du (1996). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.

Hall, Stuart; Jefferson, Tony (1976). *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain.* London: Editions Routledge.

Handler, Richard (1988). *Nationalism and the politics of culture in Quebec*. Wisconsin: Wisconsin University Press.

Hannerz, Ulf (1990). "Cosmopolitan and Local in World Culture", in Featherstone, Mike (ed.). *Global culture: nationalism, globalization and modernity*. London: Sage, pp. 237-251.

Harvey, David (1989). *The Condition of Post-Modernity*. Oxford: Oxford University Press.

Hebdige, Dick (2004). *Subcultura. El significado del estilo*. Barcelona: Paidós.

Hegel, Georg Wilhem Friedrich (2011). *La Raison dans l'histoire*. *Introduction aux Leçons sur la philosophie de l'histoire du monde*. Paris: Seuil/Points.

Held, David; McGrew, Anthony (2001). *Prós e Contras da Globalização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Henry, Paul; Moscovici, Serge (1968). *Problèmes de l'analyse de contenu*. Paris: Didier/Larousse.

Hobsbawm, Eric; Ranger, Terence (orgs.) (1984). *A invenção das tradições.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Hoggart, Richard (1957). *The Uses of Literacy: Aspects of Working class life*. London: Chatto and Windus.

Hoggart, Richard (1970). *La culture du pauvre*. *Étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre.* Paris: Les Éditions de Minuit.

Horkheimer, Max; Adorno Theodor W. (1983*). La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*. Paris: Gallimard.

Hugon, Stéphane (2010). *Circumnavigations. L'imaginaire du voyage et l'expérience Internet*. Paris: CNRS Éditions.

Huntington, Samuel (1994). *A terceira onda*. São Paulo: Ática.

Johnson, Steven (2001). *Cultura da interface – como o computador transforma nossa maneira de criar e comunicar.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Jones-Kavalier, Barbara R.; Flannigan, Suzanne L. (2006). "Connecting the Digital Dots: Literacy of the 21st Century", in *Educause Quarterly*, vol. 29, n. º 2, pp. 8-10.

Kerckhove, Derrick de (2000). *L'intelligence des réseaux.* Paris: Odile Jacob.

Laclau, Ernesto (1990). *New Reflections on the Resolution of our Time*. London: Verso.

Laclau, Ernesto (1996). *Emancipation(s)*. London: Verso

Lahire, Bernard (2004). *La culture des individus : dissonances culturelles et distinction de soi.* Paris: La Découverte.

Lasch, Christopher (2001). *Culture de Masse ou Culture Populaire?* Castelnau-le-Nez: Éditions Climats.

Leal, João (2000). *Etnografias Portuguesas (1870-1970). Cultura popular e identidade* Nacional. Lisboa: Dom Quixote.

Legros, Patrick; Monneyron, Frédéric; Renard, Jean-Bruno; Tacussel, Patrick (2006). *Sociologie de l'imaginaire*. Paris: Armand Colin.

Lemos, André (2002). *Cibercultura. Tecnologia Social e Vida Social na Cultura Contemporânea.* Sulina: Porto Alegre.

Lemos, André (2004). "Realidade Virtual", in *Cibercultura, tecnologia e vida social na cultura contemporânea.* Porto Alegre: Sulina, cap. 3, pp. 154-160.

Lévi-Strauss, Claude (1974) [1958]. *Anthropologie structurale*, (cap. XI : "La structure des mythes"; cap. XII: "Structure et dialectique"). Paris: Plon.

Lévi-Strauss, Claude (1962). *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

Lévy, Pierre (1996). *O que é virtual*. São Paulo: Editora 34.

Lévy, Pierre (2000). *Cibercultura – relatório para o Conselho da Europa no quadro do projecto "Novas tecnologias: cooperação cultural e comunicação".* Lisboa: Instituto Piaget.

Linton, Ralph (1965). *O Homem: uma Introdução à Antropologia*, 5ª ed., cap. 6, 17 a 20. São Paulo: Martins.

Lorenz, Konrad (1973). *Les huit Péchés capitaux de notre civilisation*. Paris: Flammarion.

Lourenço, Eduardo (1974). "Estado e cultura", in *Expresso*, 18 de Maio, p. 10.

Lourenço, Eduardo (1990). *Nós e a Europa – ou as duas razões*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.

Lourenço, Eduardo (2004). " 'Lá fora' e 'Cá dentro' ou o fim da obsessão", in *Destroços: O Gibão de Mestre Gil e outros ensaios*. Lisboa: Gradiva.

Lowie, Robert (1946). *Historia de la etnología*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lyotard, Jean-François (2000). *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio.

Maalouf, Amin (2004). *Origines*. Paris : Grasset & Fasquelle.

Maalouf, Amin (2006). *Les Identités meurtrières*. Paris: Le Livre de Poche.

Maffesoli, Michel (1979). *La conquête du Présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*. Paris: PUF.

Maffesoli, Michel (1980). "Le rituel et la vie quotidienne", in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LXIX, pp. 341-349.

Maffesoli, Michel (1988). *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse.* Paris: La Table Ronde.

Maffesoli, Michel (1992). *La Transfiguration du Politique. La tribalisation du monde.* Paris: Grasset.

Maffesoli, Michel (1995) [1993]. *A contemplação do mundo*. Porto Alegre: Artes e Ofícios.

Maffesoli, Michel (1997). *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*. Paris: Le Livre de Poche.

Maffesoli, Michel (1999). *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes.

Maffesoli, Michel (2003). *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes.* Paris: La Table Ronde.

Maffesoli, Michel (2004). *Le rythme de la vie. Variations sur les sensibilités postmodernes*. Paris: La Table Ronde.

Maffesoli, Michel (2008a). *Iconologies, nos id@latries postmodernes.* Paris: Éditions Albin Michel.

Maffesoli, Michel (2008b). *La République des bons sentiments*. Monaco: Éditions du Rocher.

Maffesoli, Michel (2010a). "Pós-modernidade", in Gonçalves, Albertino; Rabot, Jean-Martin (org.) (2010). *Comunicação e Sociedade*, vol. 18, Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade, Universidade do Minho, pp. 21-25.

Maffesoli, Michel (2010b). *Le temps revient. Formes élémentaires de la postmodernité.* Paris: Desclée de Brouwer.

Maffesoli, Michel (2010c). *Matrimonium. Petit traité d'écosophie*. Paris: CNRS Éditions.

Maffesoli, Michel (2010d). "Préface" à Hugon, Stéphane (2010). *Circumnavigations. L'imaginaire du voyage et l'expérience Internet*. Paris: CNRS Éditions, pp. 7-10.

Maffesoli, Michel (2012). *Homo eroticus. Des communions émotionnelles.* Paris: CNRS Éditions.

Maffesoli, Michel; Strohl, Hélène (2013). *Les nouveaux bien-pensants*. Paris: Éditions du Moment.

Malinowski, Bronislaw (1973). *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península.

Mandianes, Manuel (2001). "Tradición y Nuevas Tecnologías", in *Actas do Congresso de Cultura Popular da Galiza e Norte de Portugal*. Porto: Delegação Regional da Cultura do Norte, pp. 33-44.

Manso, Francisco (2011). "Riba-Côa: Raia ou Fronteira?", in *Praça Velha. Revista Cultural da Guarda*, Ano XIII, nº 30, 1ª série, Dezembro, pp. 103-123.

Marcuse, Herbert (1970). *Culture et société*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Martín, Jesús Izquierdo (2005). "El rostro de la comunidad: la identidad del campesino en la Castilla del Antiguo Regimen", in *Journal of Social History*, vol. 39, nº 1, pp. 256-261.

Martins, Moisés de Lemos (1990). *O olho de Deus no discurso salazarista*. Porto: Afrontamento.

Martins, Moisés de Lemos (1996). *Para uma Inversa Navegação. O Discurso da Identidade.* Porto: Afrontamento.

Martins, Moisés de Lemos (2011a). *Crise no Castelo da Cultura. Das Estrelas para os Ecrãs*. Série "Comunicação e Sociedade", nº 24. Coimbra: Grácio Editor/CECS.

Martins, Moisés de Lemos (2011b). "O que podem as imagens. Trajecto do uno ao múltiplo", in Martins, Moisés de Lemos; Miranda, José Bragança de; Oliveira, Madalena; Godinho, Jacinto (coord.) (2011). *Imagem e Pensamento*. Coimbra: Grácio Editora, pp. 129-135.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (1984). *Manifesto Comunista*. São Paulo: CHED.

Mattelart, Armand (2005). *Diversidade Cultural e Mundialização*. São Paulo: Parábola.

Mattelart, Armand; Neveu, Érik (2008). *Introduction aux "Cultural Studies"*. Paris: La Découverte.

Mattoso, José (1998). *A Identidade Nacional*. Lisboa: Gradiva.

Mead, George Herbert (1967) [1934]. *Mind, self and society.* Chicago: The University of Chicago Press.

Melo, Alexandre (2002). *Globalização Cultural*. Lisboa: Quimera.

Merriam, Sharan B. (1988). *Case Study Research in Education*. São Francisco: Jossey-Bass Publischers.

Miranda, José Bragança de (2002). *Teoria da Cultura.* Lisboa: Edições Século XXI.

Morais, Paula (2004). "Inclusão digital e 'e-learning' ", in *Economia Global e Gestão*, Vol. IX, nº 3, Dezembro, pp. 129-138.

Morató, Arturo Rodríguez (2010). "A metamorfose do valor cultural na sociedade contemporânea: desafios e paradoxos", in Pais, José Machado; Santos, Maria de Lourdes Lima dos (org.) (2010). *Novos Trilhos Culturais: Práticas e Políticas*. Lisboa: Instituto das Ciências Sociais de Lisboa - Imprensa de Ciências Sociais, pp. 37-50.

Morel, Corinne (2005). *Dictionnaire des symboles, mythes et croyances*. Paris: L'Archipel.

Morin, Edgar (1973). *O paradigma perdido: a natureza humana*. Lisboa: Europa-América.

Morin, Edgar (1975). *L'Esprit du Temps. Nécrose*. Paris: Bertrand Grasset.

Morin, Edgar (1981). *As Grandes Questões do Nosso Tempo*. Lisboa: Editorial Notícias.

Morin, Edgar (1998). *Sociologia. A Sociologia do Microssocial ao Macroplanetário*. Lisboa: Publicações Europa-América.

Moser, Claus A.; Kalton, Graham (1971). *Survey Methods in Social Investigation*, 2ª edição. Londres: Heinemann.

Muggleton, David (2000). *Inside Subculture: The Postmodern Meaning of Style.* Oxford: Editions Berg.

Murciano, Marcial (2006). "As políticas de comunicação face aos desafios do novo milénio: pluralismo, diversidade cultural, desenvolvimento económico e tecnológico e bem-estar social", in Sousa, Helena (coord.) (2006). *Comunicação, Economia e Poder*. Porto: Porto Editora, pp. 103-126.

Murteira, Mário (2003). *Globalização*. Lisboa: Quimera.

Negroponte, Nicholas (1995). *Being Digital*. New York: Vintage Books.

Neves, José (2000). *A Cultura Popular como Factor de Desenvolvimento Local: Um olhar a partir da música*. Vila Real: Minerva Transmontana.

Neves, José Soares (2010). "Práticas de leitura e uso da internet: uma relação cumulativa ou de soma nula?", in Pais, José Machado; Santos, Maria de Lourdes Lima dos (org.) (2010). *Novos Trilhos Culturais: Práticas e Políticas*. Lisboa: Instituto das Ciências Sociais de Lisboa - Imprensa de Ciências Sociais, pp. 177-191.

Nietzsche, Friedrich (1972). *Also sprach Zarathustra*. München: Wilhelm Goldmann Verlag.

Oriol, Michel (1979). "L'identité produite, l'identité instituée, l'identité exprimée. Les confusions de théories de l'identité nationale et culturelle", in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, nº 66, Paris, pp. 19-28.

Oriol, Michel (1985). "Appartenance linguistique, destin collectif, décision individuelle", in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, nº 79, Paris, pp. 335-347.

Ortiz, Renato (1992). *Românticos e Folcloristas. Cultura Popular*. São Paulo: Olho d'Água.

Pais, José Machado (1986). "Paradigmas sociológicos na análise na análise da vida quotidiana", in *Análise Social*, vol. XXII (90), pp. 7-57.

Paugam, Serge (1994). *La disqualification sociale: essai sur la nouvelle pauvreté.* Paris: PUF.

Paz, Octavio (1990). *Courant alternatif*. Paris: Gallimard.

Pissarra, António; Gómez, Angel (2003). *Terras do Forcão – Uma tradição no concelho do Sabugal.* Edição dos autores.

Poirier, Jean; Clapier-Valladon, Simone; Raubaut, Paul. (1983). *Les Récits de Vie: Théorie et Pratique.* Paris: PUF.

Portugal, José (2001). "Saberes e Identidades: A Cultura no Plural", in *Livro de Actas do Congresso de Cultura Popular da Galiza e Norte de Portugal*, Porto: Delegação Regional da Cultura do Norte, pp. 45-40.

Quivy, Raymond; Campenhoudt, Luc Van (1998). *Manual de Investigação em Ciências Sociais*, 2ª ed. Lisboa: Gradiva.

Rabot, Jean-Martin (2006). "Citoyenneté ou socialité?", in Costa, Manuel Silva; Leandro, M. Engrácia (org.). *Participação, Saúde e Solidariedade: Riscos e Desafios*. Braga: Edições da Associação Ibero-Americana de Sociologia das Organizações (AISO), do Instituto de Ciências Sociais (ICS) e do Núcleo de Estudos em Sociologia (NES) da Universidade do Minho, pp. 89-110.

Rabot, Jean-Martin (2007). "L'image, vecteur de socialité", in *Sociétés.* (L'image dans les sciences sociales), nº 95, pp. 19-31.

Rabot, Jean-Martin (2008a). "Syncrétisme et postmodernité", in Cabecinhas, Rosa; Cunha, Luís (eds.) (2008). *Comunicação Intercultural. Perspectivas, dilemas e desafios*. Porto: Campos das Letras, pp. 179-190.

Rabot, Jean-Martin (2008b). "O Estado-nação perante o multiculturalismo: reflexões e propostas", in Linares Rodríguez, Virginia; Lucas Marín, Antonio (ed.). *Organizaciones iberoamericanas ante los retos de la globalización y la multiculturalidade*. Madrid: Edicíon AISO (Asociacíon Iberoamericana de Sociología de las Organizaciones), pp. 275-292.

Rabot, Jean-Martin (2009a). "O que é a pós-modernidade?", in Coelho, Maria Zahra (Org.) (2009). *Não poupes no semear. Trinta anos de comunicação, Aníbal Alves*. Coimbra: Pé de Página Editores, pp. 79-94.

Rabot, Jean-Martin (2010). "As famílias tribais", in Martins, Moisés de Lemos (Org.). *Caminhos nas ciências sociais. Memoria, mudança social e razão. Estudos em homenagem a Manuel da Silva Costa*. Coimbra: Grácio Editores, pp. 255-270.

Rabot, Jean-Martin (2011a). "L'immagine del mostro come metodo di comprensione delle società postmoderne", in *I quaderni di m@gm@* ("Confronti visuali: una ricerca interdisciplinare" [org. Pasini, Marco; La Rocca, Fabio]). Roma: Aracne Editrice S.r.l, pp. 65-74.

Rabot, Jean-Martin (2011b). "Éloge des liaisons techniques", in *Sociétés.* (L'imaginaire des médias), nº 111, pp. 93-104.

Rabot, Jean-Martin (2012). "L'amour dans l'œuvre d'Auguste Comte", in *Les Cahiers Européens de l'imaginaire,* (L'Amour), nº4. Paris: CNRS Éditions, pp. 244-252.

Redhead, Steve (1990). *The End-of-the-Century Party: Youth and Pop Towards 2000.* Manchester: Editions Manchester University Press.

Renan, Ernest (1992). *Qu'est-ce qu'une nation? Et autres essais politiques*, textes choisis et présentés par Joël Roman. Paris: Presses Pocket ("Agora, Les Classiques").

Ribeiro, José da Silva (2003). *Métodos e Técnicas de Investigação em Antropologia*. Lisboa: Universidade Aberta.

Ribeiro, Margarida Calafate (2004). *Uma História de Regressos – Império, Guerra Colonial e Pós-colonialismo*. Porto: Editorial Afrontamento.

Ricœur, Paul (2004). *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Stock.

Ritzer, George (1995). *The MacDonaldization of Society*. Thousand Oaks: Pine Forge.

Robertson, Roland (1991). "Social Theory, Cultural Relativism and the Problem of Globality", in King, Anthony D. (ed.). *Culture, Globalization, and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity.* Binghamton: Department of Art and Art History, State University of New York.

Robertson, Roland; Khondker, Habib (1998). "Discourses of Globalization. Preliminary Considerations", in *International Sociology*, 13 (1), pp. 25-40.

Rocher, Guy (1982). *Sociologia Geral I*. Lisboa: Editorial Presença.

Room, Graham (1999). "Social Exclusion, Solidarity and the Challenge of Globalization", in *International Journal of Social Welfare*, nº 8, pp.166-174.

Rosa, Hartmut (2010). *Accélération. Une critique sociale du temps*. Paris: La Découverte.

Rosnay, Joël de (2001). "La société de l'information", in Parrochia, Daniel (dir.) (2001). *Penser les réseaux*. Seyssel: Éditions Champ Vallon, pp. 35-48.

Rousseau, Jean-Jacques (1948). *Lettre à Mr. d'Alembert (Sur les spectacles).* Lille: Librairie Giard; Genève: Librairie Droz.

Rubim, António Albino Canelas (2010). "Políticas culturais e novos desafios", in Pais, José Machado; Santos, Maria de Lourdes Lima dos (org.) (2010). *Novos Trilhos Culturais: Práticas e Políticas*. Lisboa: Instituto das Ciências Sociais de Lisboa - Imprensa de Ciências Sociais, pp. 249-270.

Salas, José (1999). "La arquitectura popular autenticidad y contradicciones", in *Actas do Congresso Cultura Popular.* Santa Maria da Feira: Publigrifo, pp. 115-134.

Sansot, Pierre (1991). *Les gens de peu*. Paris: PUF.

Santaella, Lúcia; Lemos, Renata (2010). *Redes sociais digitais. A cognição conectiva do Twitter*. São Paulo: Paulus.

Santos, Armindo dos (2002). *Antropologia Geral. Etnografia, Etnologia, Antropologia Social.* Lisboa: Universidade Aberta.

Santos, Boaventura de Sousa (1993). "Modernidade, identidade e a cultura de fronteira", in *Tempo Social*, Rev. Sociol., USP, São Paulo, 5 (1-2), pp. 31-52.

Santos, Boaventura de Sousa (2005). *Globalização: Fatalidade ou Utopia?* Porto: Edições Afrontamento.

Santos, Maria de Lourdes Lima dos (1988). "Questionamento à volta de três noções (a grande cultura, a cultura popular, a cultura de massas), in *Análise Social. Revista do Instituto de*

Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Vol. XXIV, nº 101-102, 3ª série, 1988 – 2º e 3º, pp. 689-702.

Santos, Maria de Lourdes Lima dos (org.) (2005). *Cartografia Cultural do Concelho de Cascais.* Lisboa: Observatório das Actividades Culturais.

Santos, Maria de Lourdes Lima dos; Neves, José Soares; Lima, Maria João; Carvalho, Margarida (Coord.) (2007). *A Leitura em Portugal*. Lisboa: GEPE/ME.

Saraiva, António José (1993). *O que é a Cultura.* Lisboa: Difusão Cultural.

Saramago, José (1995). *Cadernos de Lanzarote – diário II*. Lisboa: Caminho.

Scheer, Léo (2011). *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations de bogueurs* (en collaboration avec Alexandra Varrin et Abeline Majorel). Paris: Éditions Léo Scheer.

Schnapper, Dominique (1992). *L'Europe des immigrés, essai sur les politiques d'immigration*. Paris: François Bourin.

Serra, Mário Cameira; Veiga, José Pires (1986). *A Capeia. Um jogo de força*. Guarda: Cadernos Jogo, Tradição, Cultura, nº 2, Outubro.

Shannon, Claude (1948). "A mathematical theory of communication", in *Bell System Technical Journal,* vol. 27, Julho e Outubro, pp. 379-423 e 623-656.

Silva, Augusto Santos (1994). *Tempos cruzados. Um estudo interpretativo da cultura popular*. Porto: Afrontamento.

Silva, Augusto Santos (2000). *Cultura e Desenvolvimento. Estudos sobre a Relação entre Ser e Agir*. Oeiras: Celta Editora.

Silva, Augusto Santos (2002). *Dinâmicas Sociais do Nosso Tempo.* Porto: Editora da Universidade do Porto.

Silva, Augusto Santos (2007). "Como abordar as políticas culturais autárquicas?", in *Sociologia - Problemas e Práticas,* n.º 54. Lisboa: CIES - Centro de Investigação e Estudos de Sociologia, pp. 11-33.

Silva, Augusto Santos (2010). "O poder, um novo trilho na análise cultural?", in Pais, José Machado; Santos, Maria de Lourdes Lima dos (org.) (2010). *Novos Trilhos Culturais: Práticas e Políticas*. Lisboa: Instituto das Ciências Sociais de Lisboa - Imprensa de Ciências Sociais, pp. 281-305.

Simmel, Georg (1988). *La tragédie de la culture et autres essais*. Paris: Éditions Rivage.

Simmel, Georg (1999). *Sociologie*. Paris: PUF.

Simmel, Georg (2005). "O dinheiro na cultura moderna", in Souza, Jessé; Öelze, Berthold (Orgs.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: Editora da UNB, pp. 9-20.

Sloterdijk, Peter (2003). *Esferas I. Burbujas*. Madrid: Siruela.

Sloterdijk, Peter (2004). *Esferas II, Globos. Macroesferología*. Madrid: Siruela.

Sloterdijk, Peter (2007). *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización.* Madrid: Siruela.

Sloterdijk, Peter (2008). *Palácio de Cristal. Para Uma Teoria Filosófica da Globalização.* Lisboa: Relógio d'Água.

Sousa, Helena (2009). "Economia Política dos Media: origens e percursos", in Coelho, Maria Zahra (Org.) (2009). *Não poupes no semear. Trinta anos de comunicação, Aníbal Alves*. Coimbra: Pé de Página Editores, pp. 59-72.

Stivers, Richard (2001). *A tecnologia como magia. O triunfo do irracional*. Lisboa: Instituto Piaget.

Storey, John (2003a). *Cultural Studies and the Study of Popular Culture*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Storey, John (2003b). *Inventing Popular Culture. From Folklore to Globalization*. Oxford: Blackwell Publishing.

Susca, Vincenzo (2011). *Joie tragique. Les formes élémentaires de la vie électronique.* Paris: CNRS Éditions.

Tavares, Adérito (1985). *A capeia arraiana*. Lisboa: Edição do autor.

Tavares, Adérito (2007). "O tráfico transfronteiriço na raia do Sabugal (1880-1980)", in *Actas das Jornadas do Contrabando* (dias 16, 17 e 18 de Junho de 2006, no Auditório Municipal do Sabugal). Sabugal: Sabugal+, E.M., pp. 57-67.

Teixeira, Fernando (1994). *O touro e o destino: a morte e ressurreição a las cinco en punto de la tarde.* Lisboa: Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões.

Thompson, Edward Palmer (1963). *The Making of the English Working Class*. London: Victor Gollancz.

Tomasi, Giuseppe Di Lampedusa (2007). *Le Guépard*. Paris: Seuil/Points.

Tönnies, Ferdinand (1977). *Communauté et société*. Paris: Retz.

Torga, Miguel (1969). *Traço de União: Temas Portugueses e Brasileiros*, 2ª ed.. Coimbra: Gráfica de Coimbra.

Torres, Jorge (2011). "Alminhas de ontem e de hoje", in *Sabucale*, nº 3, Revista do Museu do Sabugal, pp. 83-90.

Torres, Jorge (2012). "A Capeia Arraiana, património único do concelho do Sabugal", in Jacinto, Rui (coord.). *Iberografias. Patrimónios, Territórios e Turismo Cultural.*

Recursos, Estratégias e Práticas, nº 19, Centro de Estudos Ibéricos. Lisboa: Âncora Editora, pp. 185-209.

Trigal, Lorenzo López (2013). "Revisión de la terminologia sobre la frontera y lo fronterizo", in Jacinto, Rui (coord.). *Iberografias. Condições de Vida, Coesão Social e Cooperação Territorial*, nº 25, Centro de Estudos Ibéricos. Lisboa: Âncora Editora, pp. 149-167.

Tylor, Edward (1975). "La ciencia de la cultura", in Kahn, J. S. (comp.). *El concepto de cultura: textos fundamentales.* Barcelona: Anagrama, pp. 29-46.

UNESCO (1998). *Educação, um tesouro a descobrir – Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o século XXI.* Porto: Edições Asa.

Van Gennep, Arnold (1924). *Le Folklore. Croyances et coutumes populaires françaises.* Paris: Librairie Stock.

Vasconcelos, José Leite (1986). *Tradições Populares de Portugal*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

Vattimo, Gianni (1991). *A sociedade transparente*. Lisboa: Edições 70.

Venâncio, José Carlos (1992). *Literatura versus sociedade. Uma visão antropológica do destino angolano*. Lisboa: Editorial Vega.

Vicente, Paula; Reis, Elizabeth; Ferrão, Fátima (2001). *Sondagens. A amostragem como factor decisivo de qualidade*. Lisboa: Edições Sílabo, Lda.

Virilio, Paul (2001). "Entretien avec Paul Virilio", in *Le Monde de l'Éducation*, nº 294, pp. 135-138.

Virilio, Paul (2005). *L'accident originel.* Paris: Galilée.

Virilio, Paul (2009). *Le futurisme de l'instant. Stop-Eject*. Paris: Galilée.

Wasserman, Stanley; Faust, Katherine (1994). *Social Network Analysis: Methods and Applications*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Weber, Max (1965). *Essais sur la théorie de la science*. Paris: Plon.

Weber, Max (1968). *Ciência e Política. Duas vocações*. São Paulo: Cultrix.

Weber, Max (1971). *Économie et société*, tome premier. Paris: Plon.

Weber, Max (1982). *Sociologia*. São Paulo: Ática.

Weber, Max (1996) [1905]. *A ética protestante e o espírito do capitalismo.* São Paulo: Livraria Pioneira de Ciências Sociais.

Weber, Max (2004). *Economia e Sociedade. Fundamentos da Sociologia Compreensiva*, vol. 2. São Paulo: Ed. UnB.

Wiener, Norbert (1989) [1950]. *The human use of human beings. Cybernetics and society.* (Cap. I, "Cybernetics in History", pp.15-27). London: Free Association Book.

Williams, Raymond (1958). *Culture and Society. 1780-1950*. New York: Columbia University Press.

Wolton, Dominique (2000). *E depois da Internet ? – Para uma teoria crítica dos novos médias*. Lisboa: Difel.

Wolton, Dominique (2007). *É preciso salvar a comunicação*. São Paulo: Paulus.

Wolton, Dominique (2010). *L'Autre Mondialisation*. Paris: Flammarion.

Zizec, Slavoj (2006). *Bem-vindo ao deserto do real*. Lisboa: Relógio d'Água.

Obras e artigos consultados na Internet

Amartino, Mariano (2002). "Weblogs… El Fenómeno".
http://www.uberbin.net/archivos/weblogs/weblogs-el-fenomeno.php
[Acesso em 25-11-2012]

Augé, Marc; Canclini, Nestor García; Wolton, Dominique; Barbero, Jesus Martin (2007). Entrevistas. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 44 Año XII.
http://www.dibam.cl/patrimonio_cultural/pdf_revistas/RPC_44_low.pdf
[Acesso em 15-11-2011]

Castells, Manuel (2008). "Creativity, Innovation and Digital Culture. A Map of Interactions", in *TELOS. Cuadernos de Comunicación e Innovación*, nº 77, Outubro-Dezembro.
http://sociedadinformacion.fundacion.telefonica.com/telos/cuadernograbar.asp@idarticulo=3&rev=77.htm
[Acesso em 13-12-2011]

Declaração de Praga (2003).
http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CI/CI/pdf/PragueDeclaration.pdf
[Acesso em 20-01-2014]

Eco, Umberto (1996). *From Internet to Gutenberg*.
EUA: http://www.hf.ntnu.no/anv/Finnbo/tekster/Eco/Internet.htm
[Acesso em 11-05-2012]

Franco, José Eduardo (2000, 2004). "Mitificação das Origens da Nacionalidade".
http://iberystyka-uw.home.pl/pdf/Dialogos-Lusofonia/Coloquio_ISIiI-UW_4a_FRANCO-Jose-Eduardo_Mitificacao-das-origens-da-nacionalidade.pdf
[Acesso em 15-12- 2011]

Jones-Kavalier, Barbara R.; Flannigan, Suzanne L. (2006). "Connecting the digital dots: Literacy of the 21st century", in *Teacher Librarian*, v. 35, n. 3, p. 13-16.
http://www.educause.edu/ero/article/connecting-digital-dots-literacy-21st-century
[Acesso em 20-01- 2014]

Leibrandt, Isabella (2006). "El weblog, un nuevo género de la cultura popular digital", in *Culturas Populares. Revista Electrónica 3*.
http://www.culturaspopulares.org/textos3/articulos/leibrandt.pdf
[Acesso em 15-11-2012]

Lemos, André (2003). "Cibercultura. Alguns pontos para compreender a nossa época", in Lemos, André; Cunha, Paulo (orgs.) (2003). *Olhares sobre a Cibercultura*. Sulina: Porto Alegre, pp. 11-23.
http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2005/resumos/r1465-1.pdf
[Acesso em 27-01-2012]

Maffesoli, Michel (s.d.). Entrevista concedida à IHU On-Line, Porto Alegre, Brasil.
http://amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/noticia.asp?cod_canal=34&cod_noticia=6377
[Acesso em 17-11-2011]

Maffesoli, Michel (1997). Homenagem a Michel Maffesoli, in *Logos*, Ano 4, nº 6.
http://www.logos.uerj.br/PDFS/anteriores/logos06.pdf
[Acesso em 16-01-2012]

Maffesoli, Michel (1998). "Tribus modernes et nomadisme techno. Comprendre notre présent" (Compte-rendu de la conférence prononcée par M. Maffesoli le 20 novembre 1998 au Centre Social de Cosne).
http://membres.multimania.fr/cerclereflexion/maffcr.htm
[Acesso em 26-02-2012]

Menéndez, Fernanda Miranda (2007). **"**Salazar ou a conquista discursiva do poder", Universidade Nova de Lisboa.
http://www.ufjf.br/revistaveredas/files/2009/12/artigo111.pdf
[Acesso em 28-11-2011]

Morin, Edgar (2002). Conferência de Abertura do Seminário Internacional de Educação e Cultura, realizado no SESC Vila Mariana, São Paulo.
http://edgarmorin.sescsp.org.br/arquivo/download/arquivos/morin_abre_por.doc
[Acesso em 13-11-2011]

Rabot, Jean-Martin (2009b). "Os jogos vídeo entre a absorção labiríntica e a socialidade", in *Actas do VIº Congresso SOPCOM e VIIIº Congresso LUSOCOM* («Sociedade dos Média: Comunicação, Política e Tecnologia» e "Comunicação, Espaço Global e Lusofonia", Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades, 14 a 18 de Abril de 2009), pp. 432-445.
http://conferencias.ulusofona.pt/index.php/sopcom_iberico/sopcom_iberico09/paper/view/463/462
[Acesso em 08-05-2014]

Rabot, Jean-Martin (2013). "Culture et conflit I. La culture comme vecteur d'unité et de pluralité", in *Rusca*, Revue on-line de l'École Doctorale de l'Université Paul Valéry ("Incertain et imaginaire"). Montpellier III, nº 4, sem paginação.
http://www.msh-m.fr/le-numerique/edition-en-ligne/rusca/rusca-territoires-temps-societes/la-revue-en-ligne/numero-4-incertain-et-imaginaire/article/varia-culture-et-conflit-i-la
[Acesso em 08-05-2014]

Rabot, Jean-Martin; Oliveira, Mafalda (2014). "A colonização do Sul pelo Norte. A crise financeira na imprensa internacional", in Baptista, Maria Manuel; Vidal, Sara (coord.) (2014). *Colonialismos, Pós-Colonialismos e Lusofonias – Atas do IV Congresso Internacional em Estudos Culturais* (Museu de Aveiro, 28 a 30 de abril de 2014). Aveiro: Edição do Programa Doutoral em Estudos Culturais da UMinho e da UAveiro, pp. 95-103.
http://estudosculturais.com/congressos/ivcongresso/wp-content/uploads/2014/04/atas-PT-final.pdf
[Acesso em 20-05-2014]

Santos, Boaventura de Sousa (2001). "Seis razões para pensar", in *Lua Nova. Revista de Cultura e Política.* São Paulo, nº 54, pp. 11-42.
http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64452001000300003&script=sci_arttext.
[Acesso em 13-01-2012]

Santos, Boaventura de Sousa (2009). "Por que é que Cuba se transformou num problema difícil para a esquerda?", in *Oficina do CES*, Centro de Estudos Sociais, Coimbra, nº. 322.
http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Por%20que%20%C3%A9%20que%20Cuba_Oficina%20322.pdf
[Acesso em 13-01-2012]

Santos, Maria de Lourdes Lima (2007). "Políticas culturais em Portugal". Comunicação apresentada na Mesa Redonda "Políticas culturais no Espaço Iberoamericano", integrada no V Campus Euroamericano de Cooperação Cultural, em Almada, em 10 de Maio de 2007.
http://www.oac.pt/pdfs/OAC_Comunica%C3%A7%C3%A3o_MLLS_VCampusEuroamericano.pdf
[Acesso em 17-10-2013]

Turing, Alan, Definição da "Máquina de Turing", in Wikipédia.
http://pt.wikipedia.org/wiki/M%C3%A1quina_de_Turing
[Acesso em 13-06-2012]

UNESCO – Conferência Geral, 25ª Reunião, Paris, 15 de Novembro de 1989.
http://cvc.instituto-camoes.pt/cpc2007/patrimonio/bloco2/recomendacao_%20sobre_a_salvaguarda_da_cultura_tradicional.pdf
[Acesso em 15-11-2011]

Weil, Simone (1949). *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Paris: Les Éditions Gallimard.
http://classiques.uqac.ca/classiques/weil_simone/enracinement/weil_Enracinement.pdf
[Acesso em 18-04-2014]

Outros sítios da Internet

www.cm-sabugal.pt
http://www.sabugalmais.pt/
http://www.museusabugal.net/
http://rotados5castelos.cm-sabugal.pt/
www.cincoquinas.net
http://capeiaarraiana.pt/
http://protoiro.tumblr.com/
http://www.imc-ip.pt/pt-PT/patrimonio_imaterial/ContentDetail.aspx
http://transcudania.blogspot.pt/
http://www.ades.pt/
https://www.facebook.com/
http://www.casadoconcelhodosabugal.pt/
http://v2.videos.sapo.pt/localvisao
http://www.termasdocro.com/home
http://www.sortelha.sabugal.pt/
http://en.unesco.org/
http://www.aldeiashistoricas.adsi.pt/index_.html
http://www.ine.pt
http://whc.unesco.org/en/statesparties/PT/
http://www.cei.pt/investigacao/projectos_rotas.htm
http://www.uab.pt
http://www.un.org/

Índice de autores

A
Adorno Theodor W. – 84, 85, 86
Amante, Maria de Fátima – 292, 295, 309, 318, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 329, 332, 333, 381
Amartino, Mariano – 385
Ander-Egg, Ezequiel – 31
Andrade, J. Osório de – 297, 304, 305
Ang, Ien – 54, 127
Appadurai, Arjun – 72, 87, 88, 127
Arendt, Hannah – 50, 76, 77, 89, 90, 91
Arrais, Amador – 122
Attali, Jacques – 413
Augé, Marc – 8, 18, 57, 72, 115, 150, 151, 179, 428
Azevedo, Natália – 98

B
Bakhtine, Mikhaïl – 6, 7
Baptista, Maria Manuel – 5, 24, 25, 75, 76, 93, 94, 119
Barbero, Jesus Martin – 72
Bardin, Laurence – 220
Barros, João de – 122
Bassand, Michel – 174
Batista, Celsa Morgado – 123, 128, 320, 321, 323, 330
Baudrillard, Jean – 113, 149, 159, 167
Bauman, Zygmunt – 72, 83, 110, 114, 364, 412, 413
Beck, Ulrich – 70, 71, 87, 88
Bell, Daniel – 159
Bell, Judith – 206, 207, 208, 209, 211
Benjamin, Walter – 114, 181
Berelson, Bernard – 220
Bergson, Henri – 426
Bloch, Marc – 180
Botelho, Abel – 297
Bourdieu, Pierre – 49, 59, 107, 124
Braga, Teófilo – 29
Breyner, Sophia de Mello – 159
Brito, Bernardo Gomes de – 121, 122

C
Cabanas, António – 289
Caillois, Roger – 306
Camões, Luís de – 121, 122, 265, 275
Canclini, Nestor García – 31, 53, 54, 72, 74, 82, 97, 129
Campenhoudt, Luc Van – 202, 203, 204, 210
Cardoso, Gustavo – 148
Carmo, Hermano – 208, 209, 210, 211, 214, 215, 220
Carvalho, Margarida – 369
Cassano, Franco – 318, 319, 320, 322, 328, 412
Castel, Robert – 164

Castells, Manuel – 67, 75, 105, 106, 130, 131, 137, 139, 140, 141, 142, 151, 156, 157, 159, 182, 183, 191, 192, 404, 427
Castro, Gabriel Pereira de – 122
Cauquelin, Anne – 341, 342
Cavallo, Guglielmo – 369
Cazeneuve, Jean – 396, 397
Chartier, Roger – 369
Cerillo, Henrique – 230
Certeau, Michel de – 8, 57, 58, 85, 92, 179, 398
Clapier-Valladon, Simone – 221
Coelho, Adolfo – 29, 31
Coelho, Maria Zara Pinto – 383, 384
Cohen, Phil – 61
Comte, Auguste – 171
Correia, Joaquim Manuel – 260
Cuche, Denys – 4, 15, 16, 20, 31, 32, 55, 56, 57, 78, 115, 116
Cunha, Luís – 183, 324, 325
Cunha, Paulo – 141

D
Debray, Régis – 320
Degenne, Alain – 373
Deleuze, Gilles – 55, 414
Dias, Jorge – 15, 19, 29, 35, 36
Dollfus, Olivier – 65, 68, 70, 75, 404
Dostoievski, Fiódor – 66
Durand, Gilbert – 5, 121
Durkheim, Émile – 19, 22, 23, 84, 152, 154, 156, 294, 295

E
Eco, Umberto – 150
Elias, Norbert – 114
Engels, Friedrich – 84
Escolin-Contensou, Isabelle – 383

F
Faust, Katherine – 373
Feenberg, Andrew – 155
Feitosa, Charles – 55, 426
Fernández-Ardèvol, Mireia – 142
Ferrão, Fátima – 215
Ferreira, Manuela – 208, 209, 210, 211, 214, 215, 220
Flannigan, Suzanne L. – 162
Forsé, Michel – 373
Fortuna, Carlos – 3, 363, 364
Foucault, Michel – 111
Fourier, Charles – 156
Franco, José Eduardo – 119, 120
Freire, Manuel Leal – 389
Freud, Sigmund – 111

Freund, Julien – 109, 133
Fukuyama, Francis – 159

G
Gans, Herbert – 91
Gay, Paul du – 27
Geertz, Clifford – 15
Gelder Ken – 59
Giddens, Anthony – 19, 37, 38, 39, 40, 67, 69, 70, 72, 84, 86, 106, 109, 115, 116, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 157, 160, 161, 175, 191, 193, 404
Goffman, Erving – 106
Gomes, Jesué Pinharanda – 347, 354, 389
Gómez, Angel – 254, 293
Gonçalves, Albertino – 206, 209, 210, 211, 328, 329
Grácio, Joaquim – 15
Gramsci, António – 25, 37, 54
Grawitz, Madeleine – 220
Grignon, Claude – 57
Grimm, Irmãos – 36
Guattari, Félix – 414
Guerra, Isabel Carvalho – 209, 211, 215, 219, 221, 223

H
Habermas, Jürgen – 57, 58, 59, 84, 86
Halbwachs, Maurice – 41, 42, 325
Hall, Stuart – 5, 24, 25, 26, 27, 51, 53, 56, 60, 66, 68, 75, 93, 107, 108, 111, 112, 116, 117, 119, 120, 126, 128, 129, 130, 185, 186, 187
Handler, Richard – 29
Hannerz, Ulf – 72
Harvey, David – 111
Hebdige, Dick – 60
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – 7, 66
Heidegger, Martin – 159
Held, David – 68, 69, 70, 72
Henry, Paul – 221
Herder, Johann Gottfried – 36
Hobsbawm, Eric – 395, 396
Hoggart, Richard – 24, 25, 26, 51, 52, 53, 78, 79, 171, 172
Hopper, Grace – 145
Horkheimer, Max – 84, 85, 86
Hugon, Stéphane – 4, 158, 364, 367, 374
Huntington, Samuel – 67

J
Jefferson, Tony – 60
Johnson, Steven – 148
Jones-Kavalier, Barbara R. – 162
Jung, Carl Gustav – 154
Jünger, Ernst – 159

K
Kalton, Graham – 211
Kerckhove, Derrick de – 362, 363, 368
Khondker, Habib – 72

L
Laclau, Ernesto – 111, 131
Lahire, Bernard – 43
Lasch, Christopher – 87, 89, 91, 176
Leal, João – 29, 184
Leavis, Frank Raymond – 25
Le Breton, David – 159
Legros, Patrick – 119, 294, 366
Leibrandt, Isabella – 384, 385
Lemos, André – 141, 142, 143, 144, 190
Lemos, Renata – 373, 374, 375
Lévi-Strauss, Claude – 38, 58, 107, 154
Lévy, Pierre – 141, 143, 144, 157, 162, 341, 367, 368
Lima, Maria João – 369
Linton, Ralph – 19
Lorenz, Konrad – 415
Lourenço, Eduardo 94, 121, 122, 123, 132
Lowie, Robert – 19
Lyotard, Jean-François – 138, 159

M
Maalouf, Amin – 73, 189, 427, 430
Macedo, Sousa de – 122
Maffesoli, Michel – 5, 6, 7, 10, 42, 57, 58, 59, 61, 76, 78, 81, 82, 83, 113, 114, 147, 152, 153, 154, 155, 156, 171, 173, 174, 175, 177, 287, 364, 365, 366, 367, 374, 377, 380, 396, 397, 400, 405, 406, 416, 426, 428, 431
Malinowski, Bronislaw – 203
Mandianes, Manuel – 40
Manso, Francisco – 230, 287
Marcuse, Herbert – 21, 44, 89, 181
Martín, Jesús Izquierdo – 11
Martins, Moisés de Lemos – 30, 79, 107, 108, 114, 129, 131, 132, 137, 146, 147, 151, 152, 153, 157, 158, 159, 174, 175, 189, 404
Marx, Karl – 22, 54, 76, 80, 84, 153, 181
McGrew, Anthony – 68, 69, 70, 72
Menéndez, Fernanda Miranda – 30
Monneyron, Frédéric – 119, 294, 366
Mattelart, Armand – 25, 35, 47, 48
Mattoso, José – 121, 123
Mead, George Herbert – 109
Melo, Alexandre – 3, 73, 74, 75, 428
Mercer, Kobena – 111
Merriam, Sharan B. – 208
Miranda, José Bragança de – 16, 138, 139, 143, 156, 159
Montemor, Nuno de – 403

Morais, Paula – 164, 165
Morató, Arturo Rodríguez – 32, 427
Morel, Corinne – 303, 304
Morin, Edgar – 8, 17, 19, 20, 42, 43, 44, 73, 79, 80, 81, 82, 89, 119, 143, 151, 157, 159, 160, 171, 172, 173, 176, 180, 181, 182, 187, 188, 189, 192, 209, 404, 426
Moscovici, Serge – 221
Moser, Claus A. – 211
Muggleton, David – 61
Murciano, Marcial – 371
Murteira, Mário – 65, 67, 72

N
Negroponte, Nicholas – 150
Neveu, Érik – 25, 47, 48
Neves, José – 30, 184
Neves, José Soares – 369
Nietzsche, Friedrich – 7, 55

O
Oliveira, Fernando – 122
Oliveira, Mafalda – 6
Oriol, Michel – 107, 108
Ortiz, Renato – 29, 72

P
Pais, José Machado – 397, 398
Paiva, Frei Sebastião de – 122
Pascoaes, Teixeira de – 29
Passeron, Jean-Claude – 57
Paugam, Serge – 164
Paz, Octavio – 414
Pessoa, Fernando – 354
Pina, Rui de – 271
Pinto, Fernão Mendes – 121
Pissarra, António – 254, 293
Poirier, Jean – 221
Portugal, José – 105, 184

Q
Qiu, Jack – 142
Quivy, Raymond – 202, 203, 204, 210

R
Rabot, Jean-Martin – 6, 54, 55, 73, 74, 82, 113, 117, 118, 119, 153, 154, 155, 156, 157, 171, 177, 189, 365, 403, 414, 426
Ranger, Terence – 395, 396
Raubaut, Paul – 221
Redhead, Steve – 61
Reis, Elizabeth – 215
Renan, Ernest – 127, 129

Renard, Jean-Bruno – 119, 294, 366
Resende, André de – 122
Ribeiro, José da Silva – 201
Ribeiro, Margarida Calafate – 121, 123
Ribeiro, Orlando – 29
Ricœur, Paul – 189
Rimbaud, Arthur – 143
Ritzer, George – 72
Robertson, Roland – 72, 131
Rocher, Guy – 19
Room, Graham – 164
Rosa, Hartmut – 67, 110, 363, 413
Rosnay, Joël de – 148, 149, 362, 366
Rousseau, Jean-Jacques – 3, 46, 294
Rubim, António Albino Canelas – 97

S
Salas, José – 184, 185
Sansot, Pierre – 396, 398
Santaella, Lúcia – 373, 374, 375
Santos, Armindo dos – 178
Santos, Boaventura de Sousa – 3, 4, 55, 71, 72, 106, 118, 121, 123, 124, 125, 126
Santos, Maria de Lourdes Lima dos – 45, 48, 77, 95, 96, 99, 176, 369
Saraiva, António José – 16
Saramago, José – 148
Sardinha, António – 305
Sartre, Jean-Paul – 143
Saussure, Ferdinand de – 111
Scheer, Léo – 382, 383, 384
Schnapper, Dominique – 58
Serra, Mário Cameira – 304, 306
Sey, Araba – 142
Shannon, Claude – 145, 160
Silva, Augusto Santos – 3, 5, 7, 31, 40, 41, 43, 45, 46, 49, 55, 91, 92, 98, 99, 100, 109, 112, 120, 126, 127, 146, 147, 164, 175, 179, 180, 183, 337, 359, 363, 364
Simmel, Georg – 23, 59, 114, 154, 159, 318, 319
Sloterdijk, Peter – 66, 159
Sousa, Helena – 147
Stivers, Richard – 155
Storey, John – 29, 54, 68
Strohl, Hélène – 428
Susca, Vincenzo – 375, 376, 377, 380, 381, 416

T
Tacussel, Patrick – 119, 294, 366
Tavares, Adérito – 289, 299, 301, 389
Teixeira, Fernando – 306
Thompson, Edward Palmer – 25, 26, 47
Thoms, William John – 36
Tomasi, Giuseppe Di Lampedusa – 195

Tönnies, Ferdinand – 415
Torga, Miguel – 75
Torres, Jorge – 32, 312
Trigal, Lorenzo López – 288
Turing, Alan – 146
Tylor, Edward Burnett – 17, 18, 19

V
Veiga, José Pires – 304, 306
Van Gennep, Arnold – 36
Vasconcelos, José Leite – 29, 36
Vattimo, Gianni – 141
Vaz, Maria Máxima – 389
Venâncio, José Carlos – 4, 5, 108
Vicente, Paula – 215
Vieira, António (P^{e}) – 122, 123
Virilio, Paul – 71, 156, 158, 182, 367

W
Wasserman, Stanley – 373
Weber, Max – 21, 22, 23, 37, 49, 50, 54, 61, 84, 151, 154, 365, 403, 405, 426, 430
Weil, Simone – 415, 416
Wiener, Norbert – 145
Williams, Raymond – 25, 47, 200
Wolton, Dominique – 5, 71, 72, 74, 128, 129, 148, 186, 187, 189, 362, 404, 431

Z
Zizec, Slavoj – 159