Vítor Oliveira Jorge
[Coordenador]

CONSERVAR PARA QUÊ?

8ª Mesa-redonda de Primavera

Realizada na Faculdade de Letras da Universidade do Porto nos dias 26 e 27 de Março de 2004

PORTO·COIMBRA

Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Departamento de Ciências e Técnicas do Património
Centro de Estudos Arqueológicos das Universidades de Coimbra e Porto
(Fundação para a Ciência e a Tecnologia)
2005

DA NATUREZA DA CULTURA À CULTURA DA NATUREZA. Celebrar e preservar o estranho pela apropriação

por

Álvaro Campelo*

Resumo: O processo de classificação e defesa do património depende não só de politicas culturais apropriadas, mas, sobretudo, do próprio entendimento do que é património e do que é cultura. A celebração do cultural não se pode fazer sem uma critica às ideologias que se apropriam do cultural para manipularem os sentidos das estratégias sociais. Nos últimos tempos assistiu-se a um processo semelhante através da valorização da protecção ambiental, onde a natureza ocupou o lugar de construção do sentido original, o 'lugar' a preservar! A naturalização da cultura e a culturalização da natureza são dois processos semelhantes na essencialização e controlo do que é fluído e incomensurável.

Palavras-chave: Cultura; património; natureza.

Abstract: The process of clarification and protection of the heritage depends not only of appropriated cultural policies but most of all of the notion of what heritage and culture are. It is not possible to celebrate culture without criticizing all the ideologies that take property of culture in order to manipulate the meaning of social strategies. This process results from the greater sensibility towards the protection of environement in the sense of nature as a 'place' to preserve. The processes of naturalizing culture and 'culturalizing' nature are similar as a way of controling and turn essencial what is unmeaserable.

Key-words: Culture; heritage; nature.

Os discursos e práticas sobre o património a valorizar e proteger são indissociáveis aos objectos e conteúdos classificados como herança cultural[1]. Logo à partida a definição do que é património, do que deve ser preservado, da relação entre este património e uma cultura identitária, obrigam a uma subtileza analítica, cuja efectivação é

* Centro de Estudos de Antropologia Aplicada – UFP.

[1] As definições de cultura, a evolução do seu sentido, bem como a sua critica desde cedo acompanharam as discussões antropológicas (Tylor, 1871; Kroeber, 1952; Kroeber & Kluckhohn, 1952; White, 1959; Leach, 1976; Stolcke, 1995; Sahlins, 1999).

sujeita a critérios, modelos e sistemas de validação dificilmente aplicáveis a todos os objectos em discussão, em todas as épocas e espaços. O património e o que nele se quer atribuir como razão identitária ou como herança distintiva de um povo, só pode legitimar-se sob um conceito já de si mesmo problemático: o conceito de cultura. Mas actualmente, por tudo e por nada, se fala de cultura. A cultura está em todo o lugar – a *culturespeak* de Hannerz (1999) –, e não está em lado algum. Vive-se uma ansiedade cultural (Grillo, 2003) dadas as implicações da interpretação, valorização, ou imposição do facto cultural nas relações de identidade (Boas, 1940; Netting, 1981; Grillo, 1998; Wikan, 1999; Fox, 2002). A 'cultura' tornou-se de facto um problema, algo que antes a antropologia se recusava a ver (Miranda, 2000), porque a cultura se apresentava como 'natural' ao humano, existindo como sua marca distintiva. Tal facto deve-se à simplificação do cultural pela sua apropriação e delimitação nos 'objectos culturais', passíveis de observação e descrição. A objectivação da cultura passou inclusive para âmbitos paradoxais, como o da cultura imaterial ou intangível. Ao mesmo tempo negava-se a intangibilidade dos sentidos nos objectos materiais, porque obrigados a uma classificação. À cultura era negado aquilo que a caracteriza: a *poiesis,* o acto de criação. Desta forma, a patrimonilização ora incorre no risco da invenção, ora está ligada à 'morte' do cultural, pelas limitações que impõe no acto de preservar. Ou seja, no discurso do património lidamos necessariamente com o conceito de morte (Certeau, 1980), seja porque o queremos defender da extinção, seja porque agimos sobre ele no acto de preservar, coarctando todas as outras possibilidades.

Michel de Certeau fala mesmo de *"la beauté du mort"* (1980: 49) para se referir a esta inusitada adesão à preservação da 'cultura popular'. Sentimo-nos atraídos e fascinados por aquilo que matamos, dentro do sentido corrente de que só apreciamos a personagem depois de morta. Continuamos sempre fascinados pelo exótico, e o 'morto', à falta do estranho, é aquilo que o nosso poder de definição e a nossa autoridade científica mais se sente segura para classificar. Dentro da defesa do património está o processo de idealização de um 'ausente' pela apropriação e fixação dos seus rastos. O próprio exercício de defesa do património instaura a ordem da falência da sua capacidade de existir: "é no momento em que uma cultura não tem mais meios para se defender que o etnólogo e o arqueólogo aparecem" (Certeau, 1980: 54). O recusado e esquecido pela sociedade volta pela mão de demiurgos reorganizadores do tempo e dos sentidos; o que fazia parte dos saberes quotidianos passa para o conhecimento de elites, numa transposição que, fantasiosamente, se pretende inócua.

Uma das missões a que a antropologia contemporânea deve dar grande prioridade é a de, mais do que problematizar o conceito de cultura (Bragança de Miranda, 2000), denunciar um optimismo reinante, para não dizer ingénuo, do uso da palavra 'cultura'. Ao não se querer olhar para a cultura como um objecto que carece de uma validação histórica e depende de uma autoridade de enunciação, está-se a marginalizar

saberes e práticas que escapam a essa autoridade[2], ao mesmo tempo que prevalece a busca de uma objectivação do cultural, vendo nas práticas e saberes autenticados pela autoridade a essência do objecto estudado. Assiste-se, assim, a uma cada vez mais evidente contradição, pois quando a cultura é utilizada, a propósito e a despropósito, ela é sujeita a uma 'substancialização', apesar dela ser da ordem do 'incorporal' e do 'relacional' (Bragança de Miranda, 2000: 21). A necessidade de uma 'corporalização' ou materialização da cultura, no campo do substantivo, é o esforço para limitar a excessiva extensão do adjectivo 'cultural'. Ao fazer-se da 'cultura' uma 'categoria particular', está-se a impor a domesticação do desejo e da espontaneidade, sendo o sujeito mero 'utilizador' ou 'herdeiro' de um acervo, seja ele material ou imaterial, a que se atribui o nome de 'património cultural'. Ora é preciso, a nosso ver, distinguir, entre outros aspectos, uma cultura evenencial de uma cultura evento, uma cultura vida de uma cultura fixista, ou seja, uma cultura património. A primeira está na ordem do humano vivido, a segunda na ordem do controlo do acontecimento (a cultura como construção e artefacto histórico). Se na primeira a cultura se actualiza na experiência do acontecimento, enquanto fenomenologia do sujeito, a segunda constrói-se na experiência comunicada, a qual selecciona e ficciona o que acontece como evento.

A emergência e omnipotência do conceito de cultura nas sociedades ocidentais está ligada à ideia de progresso e de civilização, simultâneas do afirmar a oposição entre natureza e história pelo historicismo, servindo-se da secularização do cristianismo. A cultura adquire um significado universal, como categoria particular de análise, que a experiência moderna viu ser desmontado pela fragmentação e limites da história. A cultura apresenta-se, então, como "um modo de articular, de integrar e totalizar tudo o que existe em estado de dispersão e fragmento que caracteriza a nossa situação, num momento em que o projecto historicista chegou ao fim, sem ter aparecido um substituto à altura" (Bragança de Miranda, 2000: 19). A cultura seria a forma final de controlar o acontecimento. Trata-se da tentativa de controlar o acontecer do acontecimento, dentro de um projecto politico/ideológico, pela imposição do sentido.

Ora nós julgamos que o carácter ficcional, inventivo, dos resultados a que chamamos estudos antropológicos da cultura não obriga a pensar a cultura como uma 'cativa' da ciência, mas como a 'substancialização/adjectivação' de um discurso com

[2] "Toute anthropologie articule culture et nature selon un ordre qui est celui, majoritaire et statique, du regard et du savoir. L'invention politique peut poser de nouvelles articulations qui tiennent compte d'une dynamique de la répression. Il n'est pas question de prévoir ou de vouloir ce nouvel ordre qui est l'acte politique même, et comme l'envers de l'histoire. L'acte politique peut revendiquer toute la culture et remettre en cause tous les partages. Pourtant, une autre culture supposera encore une répression, même si elle fonde une nouvelle participation politique. Le langage est installé dans cette ambiguité, entre ce qu'il implique et ce q'il annonce. De l'événement politique, la science même reçoit ses objets et sa forme, mais non pas son statut; elle ne lui est pas réductible." (Certeau, 1980: 75).

sentido, que se sabe existir autonomamente a esse discurso, escapando-se dele continuamente, numa evasão criativa. Da mesma forma, a ciência antropológica não é redutível ao acontecimento político, de onde recebe os objectos e as formas (Certeau, 1980: 75), obrigando-se a uma crítica sobre o seu objecto de estudo – a cultura –, se quer compreender algo sobre o papel da cultura nas sociedades humanas, ou antes, se quer ver na observação dos processos culturais outra coisa que não seja a acção humana com sentido (Marcus & Ficher, 1986). O antropólogo, ou qualquer outro investigador da cultura humana, terá de conciliar, correndo sempre o risco de resvalar para um dos lados, essa evasão criativa do actor social, furtivo a uma possessão limitadora ou castradora, com a formulação de um sistema de compreensão quer do processo criador (sistematização das regras, imposições e restrições do espaço eco-sócio-cultural onde interagem os actores sociais), quer dos conteúdos aí presentes (organização, significado e interdependência dos objectos sobre os quais e a partir dos quais os actores agem). A teia de significados e de interpretações de Geertz (1973) aplica-se cada vez mais, enquanto suporte da acção ou suporte da construção científica, à procura de significados, nas práticas quotidianas e não já somente numa abstracta 'vida cultural' de um povo (Vale de Almeida, 2004: 20).

Vemos, então, que o discurso contemporâneo sobre a cultura e o seu domínio, ultrapassa a critica racionalista, o secularismo, a critica histórica, na procura da definição de uma identidade cultural. É neste sentido que à noção de razão se impôs a da emoção, à do visível a do imaginário e à do real o possível. O sentido da criação/ficção do sujeito instaura a ordem do 'relacional' e já não do 'substantivo'. E é nesta mecânica de recombinação de uma estetização não identitária, provocada pelas novas tecnologias, que o imaginário ocupa o cultural, fazendo do simbólico uma forma de fugir ao controlo do politico (Campelo, 2002: 225).

As posições criticas contra a forma de se fazer uma antropologia fundada no postulado clássico do âmbito do cultural, surgem de vários lados e inclusive por parte de autores que julgam ter havido uma 'desvalorização' dos conteúdos em análise e das metodologias, cada vez menos 'científicas' (D'Andrade, 2000). Existem outros que vêm no próprio discurso cultural novas estratégias de praticar a exclusão, quando ela foi revelada e estudada pelas ciências sociais (Wikan, 1999; Stolcke, 1995). A 'cultura' teria substituído a 'raça' como sistema classificatório de diferenciação, onde as autoridades de designação encontrariam campo aberto para interesses particulares, dada a promiscuidade possível entre a aceitação do que é a cultura e do que é a defesa da distinção cultural como forma de identidade. Mas outros autores reclamam a valorização crítica da cultura, fazendo com que ela regresse ao interesse dos antropólogos e estes se interessem pelo que acontece de facto no mundo. Esta valorização faz-se a partir de uma 'crítica cultural', num novo tipo de racionalidade e numa implicação do investigador no objecto estudado (enquanto se questiona e questiona o objecto, e

enquanto apresenta alternativas às formulações criticadas) (Marcus, 1986; Hannerz, 1999; Fox, 2002).

Um outro tipo de antropologia tem de ser construído na refundação epistemológica do problema da intersubjectividade. Trata-se de uma *anthropoesis* onde se mantenha aberta e relacional a experiência cultural num conjunto de práticas sociais incorporadas, em que a experiência (Schutz, 1970) escape à racionalidade controlada. A metodologia de campo proposta pela antropologia permite o 'espaço' privilegiado da confrontação com mundos simbólicos vividos que escapam a uma imposição do real, o que possibilita ainda a distinção entre a cultura e a natura. Mas nele encontramos a compreensão mais 'real' do quê é a cultura, onde os sentidos da presença/ausência, dos constrangimentos e das incongruências, das racionalizações e das emoções, constituintes da cultura humana, entram num espaço de relação significativo.

De uma antropologia do espaço a uma antropologia da natureza

A importância do espaço ecológico dentro dos estudos antropológicos foi defendida por muitos antropólogos[3]. Desde os clássicos, Durkheim (1979), Mauss (1969) e Halbwachs (1968), que o espaço está presente como objecto de análise. Com estes autores surgiram duas construções conceptuais e metodológicas: o espaço pensado como uma representação e o espaço pensado como uma realidade material.

Para Durkheim há uma clara ligação entre a organização social e a organização espacial, porque em ambos o que se realiza é ordenar o heterogéneo. A organização do espaço representa organizar o sentido do social. No entanto, para este autor, o espaço é também um substrato material das sociedades, a que ele chama de morfologia social, usada por Mauss (1969): "ciência que estuda, não apenas para descrevê-lo como também para explicá-lo, o substrato material das sociedades, isto é, a forma que elas assumem ao estabelecerem-se no solo, o volume e a densidade da população, a maneira como esta se distribui, bem como o conjunto de coisas em que assenta a vida colectiva". De que forma as transformações da materialidade espacial têm consequências na morfologia social, é a grande questão que se impõe. Apesar de Durkheim estar consciente deste factor na análise do espaço, não deixa de afirmar uma relativa autonomia entre as duas dimensões. Já Halbwachs (1970) vê no espaço a prevalência dos sentidos sociais que escapam à mente. O autor parte da relação entre a memoria colectiva e o espaço: "A. Comte observava que o equilíbrio mental resulta em boa parte, e antes de tudo, do facto de os objectos materiais com que estamos em contacto diário não mudarem ou mudarem pouco e nos oferecerem uma imagem de permanên-

[3] Veja-se o caso mais recente com Tim Ingold (2000). Em Portugal veja-se Silvano (2001).

cia e de estabilidade" (Halbwachs, 1970: 130). Há aqui uma clara relação do espaço com o mundo cognitivo, sendo que o meio material (espaço) permanece como lugar de referência e de estruturação das actividades do espírito.

O que é indiscutível é a complexidade dos sistemas ecológicos e as múltiplas possíveis consequências dessa complexidade (Adam, 1998; Allen & Hoekstra, 1993). Se num primeiro momento se olhou para o espaço como suporte da organização social, os desenvolvimento seguintes fizeram do espaço ecológico por um lado, um objecto de análise associado ao desenvolvimento, por outro, e por causa do primeiro, um lugar de reivindicação social e politica. As sociedades estão intimamente ligadas ao ambiente para garantir a sua subsistência (Dahl, 1993; Atkins, 1998), sendo que a valorização do espaço ecológico e sua preservação se revelam fundamentais para o desenvolvimento das comunidades humanas (Gardner, 1996; Lazarev, 1993). As questões que se colocam a todos os decisores e cientistas, incluindo os antropólogos, é como usar e preservar o meio ambiente, como implementar um desenvolvimento sustentável, que significado social e económico tem o património natural.

As respostas a estas questões vão desde a defesa militante, dentro dos movimentos da mundialização, com atitudes radicais e de grande visibilidade (Alonso, 2004; Berglund, 1998), até à formulação de novos modelos de acção (Botkin, 1990) e de compreensão do fenómeno ecológico por parte da antropologia, dando lugar à apresentação de um novo campo disciplinar: a antropologia ecológica (Escobar, 1999; Moran, 2000; Miller, 2004).

Mas o olhar para o espaço ecológico obrigou a referir outras conexões, que já Halbwachs (1970) havia relevado, como seja a das consequências mentais e cognitivas entre a interacção da natureza com os humanos e suas culturas. Antes de mais devemos salientar que os sentidos de acção na natureza, a sua interpretação e os elementos que a compõem não são iguais em todas as sociedades. Como exemplo temos o trabalho de Philippe Descola (1994, desenvolvido entre os nativos Jivaros, Achuar (localizados na fronteira entre o Equador e o Perú, na alta Amazónia). Este autor propõe uma antropologia da natureza dando ênfase à ideia de que a humanidade não está dissociada do meio que a envolve. Descola contrapõe ao paradigma naturalista ocidental, que considera os seres humanos como uma espécie à parte, dado que este paradigma afirma uma interioridade, uma consciência e uma alma na natureza humana, dotando-o de uma cultura, a que por vezes chamamos de 'espírito de um povo'. Há, assim, um processo em que as diferenças individuais se agrupam para dar origem a uma diferença colectiva, marcada pela língua e pelas diferentes visões do mundo. Já entre os Jivaro existe uma espécie de cultura universal, participada tanto pelos animais, plantas, como pelos humanos. Apesar de todos participarem da mesma 'alma', e daí a sociedade Jivaro ser anímica, em termos de materialidade cada espécie tem capacidades diferentes. Nas civilizações ocidentais é exactamente o contrário. Nós consideramos, do ponto de vista biológico, que os humanos não são diferentes dos outros organismos.

A Antropologia da Natureza compreende-se, assim, como uma problematização do lugar ocupado pelo homem no meio que o envolve, sabendo que esse lugar está marcado pela história dessa relação e pelas imposições e limites que ambos negoceiam entre si, enfim, pela 'memória' do lugar praticado (Certeau, 1985). Os espaços do 'selvagem' têm diferentes interacções com o homem, conforme as culturas, mas eles são sempre nas culturas tradicionais espaços de relação e de presença. Nas sociedades contemporâneas, urbanas, esta relação está marcada pelo domínio tecnológico, pela organização estética e funcional, reservando para as 'margens da sociedade' (espaços incontroláveis pela tecnologia ou inestéticos e disfuncionais) um 'selvagem' que se quer ausente. De alguma forma a cultura impõe-se à natureza pelo domínio desse 'selvagem' (Lévi-Strauss, 1962; Goody, 1977).

O 'espaço urbano' deixa também transparecer uma nova 'estética do selvagem', quando promove ou aceita como presença relacional, determinados estilos de vida como sub-culturas estéticas (veja-se o hip-hop), reforço da própria identidade da condição de metrópole. Ou seja, a metrópole está sempre aberta às possibilidades várias que a constituem e lhe dão razão de ser (daí que uma distinção entre uma natureza civilizada e outra selvagem tenha dificuldade em ser realizada), ou, ainda, a determinadas formas estéticas, ao nível das arquitecturas urbanas, nomeadamente determinados espaços de lazer onde se praticam esses estilos de vida.

O passo seguinte passa pela conexão entre a antropologia cognitiva e a antropologia da natureza, de onde surgem novas possibilidades para o estudo das relações do meio ambiente com as actividades mentais e cognitivas dos actores sociais (Bateson, 1980; D'Andrade, 1995; Ingold, 2000). Ingold vê nesta relação não só as imposições dos sujeitos sobre o espaço ecológico, mas também que o facto de residir (*Dwelling)* num determinado espaço ecológico interfere nos processos mentais dos sujeitos culturais e das suas comunidades. Ingold socorre-se da interdisciplinaridade indo buscar elementos de análise à ciência cognitiva, à psicologia ecológica e à fenomenologia[4].

A este ponto da nossa análise, o que devemos relevar é que quando falamos de património, seja ele cultural seja natural, estamos perante duas realidades que se cruzam e que obrigam a uma posicionamento critico e rigoroso, dado que os dois merecem a oportunidade de demonstrar as potencialidades que encerram. Por outro lado ambos estão sujeitos a ditames de controlo e manipulação, cujos sentidos somos cha-

[4] "For we now recognise that such processes as thinking, perceiving, remembering and lerning have to be studied within the ecological contexts of people's interrelations with their environments. We recognise, too, that the mind and its properties are not givenin advance of the individual's entry into the social world, but are rather fashioned through the activities of the ambodied mind (or enminded body) that social relationships are formed and reformed. Psychological and social processes are thus one and the same. And the discipline that will be called into being to study these processes, whatever we choose to call it, will be the study of how people perceive, act, think, know, learn and remember within the settings of their mutual, pratical involvement in the lived-in world. (Ingold 2000: 171).

mados a denunciar, propondo alternativas de discussão e de valorização. Ambos deixam transparecer a profundidade das relações e conexões que estabelecem e fora das quais perdem o sentido e a razão de serem actuantes. Preservar um ou outro obriga, para além da defesa das 'substâncias' que os materializam, a respeitar um distanciamento que não permita essencializar ou fixar as possibilidades de criação de sentidos e de expectativas que ambos encerram.

Um Estudo de Caso: Regadio de Estorãos e Paisagem Protegida das Lagoas de Bertiandos e de S. Pedro d'Arcos

Quando nos referimos a um campo de trabalho na freguesia de Estorãos, concelho de Ponte de Lima, temos dois momentos históricos: em primeiro lugar, o iniciado nos finais dos anos 60 com o processo de emparcelamento; e, em segundo lugar, o actual, com a formalização da Paisagem Protegida das Lagoas de Bertiandos e de S. Pedro de Arcos.

Nos anos 60 as comunidades locais referidas estavam dependentes, na sua quase totalidade, da agricultura. A renovação desta apresentava-se como a única saída para a modernidade, como faziam eco na altura os jornais locais. É neste contexto que nasce o primeiro projecto de emparcelamento em Portugal, fortemente impulsionado pelo regime político do Estado Novo. No entanto, este processo deparava com fortes resistências culturais e naturais, como sejam as tradições locais que sobrevalorizavam sentimentalmente as propriedades herdadas e a desorganização territorial do espaço em causa. Para a superação das primeiras muito contribuiu o papel do pároco de Estorãos, já no que diz respeito às segundas, uma particular canalização de fundos financeiros e de energias humanas por parte do Estado Novo alterou radicalmente a fisionomia da paisagem. Estes factos, muito discutidos e valorizados pela imprensa da época, dão início a uma nova organização do trabalho e de métodos de produção que, com o tempo, vão ter consequências não só nas relações sociais e económicas, mas inclusive nos espaços limítrofes, não emparcelados, porque de uma outra configuração ecológica e económica, como as designadas Lagoas de Bertiandos.

O espaço das lagoas, recentemente delimitado pelo governo como paisagem protegida, foi usado no passado como alternativa de forragens para os animais, bem como de "mato" para as "camas" dos animais e ainda de fornecimento florestal. Com a introdução da agricultura mecanizada, permitida pelo emparcelamento, a pecuária industrializou-se, o que resultou no abandono dos campos das lagoas e a consequente degradação e alteração da sua fisionomia.

Dos sucessos iniciais do emparcelamento, às vicissitudes da história social, política e económica das últimas décadas, as comunidades locais reconhecem os benefí-

cios, mas encontram-se novamente nas margens do desenvolvimento. As autoridades locais promovem actualmente um outro paradigma para o desenvolvimento, o turismo ecológico, a concretizar-se naquela área de paisagem protegida, acreditando que ele seja um motor para a revitalização da economia local.

Estorãos nos anos 60[5]

A freguesia de Estorãos situa-se na região denominada por Alto-Minho, no Distrito de Viana do Castelo, concelho de Ponte de Lima. Nas fraldas da Serra D'Arga, ela posiciona-se virada ao rio Lima, sendo atravessada pelo rio Estorãos, afluente daquele. É na bacia do Estorãos[6], que compreende as freguesias de Moreira do Lima, Estorãos, S. Pedro de Arcos e Bertiandos, e na proximidade do rio Lima, que os elementos geo-ecológicos[7] moldam as estratégias de desenvolvimento das comunidades que a habitam. No princípios dos anos 60 tinha uma densidade de habitantes[8] de

---

[5] Antes de passarmos a analisar Estorãos, vamos fazer uma pequena apresentação de todo o espaço em questão. O vale do rio Estorãos é envolvido a norte e poente pela Serra de Arga, com uma altitude máxima de 823 m. Na vertente poente e mais alta existe um povoado (Cerquido) com características ecológicas, económicas e urbanas de montanha, com pouca florestação, apresentando-se esta a meia encosta até ao sopé. Já ne vertente norte o aproveitamento florestal é significativo e vem do ponto mais alto até ao sopé. Segue-se na meia encosta até à planicie a orla povoada com aproveitamentos característicos das zonas habitadas nesta zona (terras de cultivo, hortas, árvores de fruto e vinha em ramada). Nas terras mais baixas, ou veigas, encontramos o cultivo do milho, o centeio para grão e para forragem. A sul encontramos terras deficientemente drenadas, algumas delas alagadas por largos períodos de tempo, rodeadas de algum aproveitamento florestal, olival e de pastagem pobre. Em algumas destas parcelas encontramos cultivo de milho e de vinha ao longo de valas e ribeiros. Com esta zona a sul, com o perímetro de emparcelamento na sua largura máxima ou seja 900 metros (cumprindo a totalidade da extensão do perímetro em 2 000 m, nas duas margens do rio Estorãos, com uma área total de 105,6885 hectares) confronta-se a hoje denominada de Área de Paisagem Protegida.

[6] O Rio Estorãos é um afluente do Rio Lima e tem a sua origem na Serra de Arga/Cabração. Com declive acentuado na sua fase inicial, nas veigas transborda frequentemente na época das chuvas, alagando os campos marginais, devido ao grande assoreamento nas proximidades da foz, que tem uma reduzida secção de vazão. Outros factores que explicam o alagamento, poderão ser o regime torrencial dos seus ribeiros afluentes e o próprio assoreamento do rio Lima.

[7] O clima nesta zona é temperado, moderado, húmido e chuvoso (com temperaturas máximas na média dos 18,7 graus em Julho e mínimas de 8,9 graus em Janeiro; a precipitação tem uma média de 249,2 mm em Dezembro e de 29,9 mm em Julho). No que diz respeito à constituição dos solos, eles são de uma maneira geral de origem granítica, com rocha nua nas partes altas da serra, a poente, e terrenos delgados na meia encosta. Nas veigas, zona abrangida pelo perímetro de emparcelamento, os terrenos são de origem aluvionar, de textura franco-arenosa, fundos e com bom teor de fertilidade.

[8] Os aspectos demográficos da população que apresentamos referem-se ao ano de 1960, início dos estudos do projecto de emparcelamento. Assim temos: S.Pedro de Arcos (19,3 km^2) tinha 749 habitantes (densidade km^2: 38,8); Estorãos (16,1 km^2) com 796 habitantes (densidade de 49,4 por km^2); Moreira (9,6 km^2) com 1172 habitantes (densidade de 122,0 por km^2); e Sá (2,2 km^2) com 367 habitantes (166,7 por km^2). Das freguesias em análise duas delas perderam população entre 1950 e 1960 (S. Pedro de Arcos passou de 837 para 749 e Estorãos de 834 para 796) e as outras duas viram aumentar ligeiramente a sua população. Estas duas – Moreira e Sá – têm pouco território nas veigas, situando-se na meia encosta mais habitada.

cerca de metade da do concelho (a média das quatro freguesias é de 65,3 hab/km^2 e a do concelho de Ponte de Lima é de 120,2 hab/km^2). A quase totalidade destes habitantes vivia da agricultura. Tratava-se de uma agricultura de subsistência, caracterizada por parcelas de terreno extremamente pequenas (ver quadro 1, Anexo I) e por pouca diversidade de produtos (Manique, 1935). Um sistema de produção próximo daquele que Wolf (1976: 53) classificou como "mediterrânico" e de alguma forma ainda paleotécnico. Práticas e produtos e modos de produção repetiam-se ao longo de gerações com poucas mudanças, como aliás em toda a região onde o vale se insere. Podíamos resumir esses produtos ao milho maiz, algum azeite e a um pouco de vinha, para além de produtos florestais e das forragens para os animais[9]. Estes pastavam pelos campos e, como não haviam reservas suficientes para o tempo que mediava entre as lavradas e as colheitas, eram levados para os montes e para a zona das lagoas. Ao contrário de outros sistemas camponeses onde existem grupos sociais de poder a exigirem relações assimétricas (O'Neill, 1984) e "fundos de aluguer"[10] consideráveis, o que de alguma forma fundamenta a estrutura social camponesa (Cutileiro, 1971), os camponeses do Vale de Estorãos não estavam sob um domínio ou poder notório, pois, salvo algumas excepções, eram na sua maioria proprietários das terras que cultivavam, dando, assim, relevo à família como unidade de produção/reprodução, e aos processos de transmissão dos bens, ou seja, à herança, uma particular atenção. A unidade económica doméstica estrutura os processos de produção e de consumo, maximizando os primeiros e reduzindo os segundos, para que a manutenção e sobrevivência desta unidade seja assegurada. Esta era a preocupação principal do camponês, a que se juntaria a possibilidade de um "fundo cerimonial"[11] que garantia participar nas relações sociais e simbólicas da comunidade. A vida da unidade doméstica assentava na quotidianidade da produção e na excepção da festa (iniciática, cíclica ou religiosa). Garantidas estas duas possibilidades, a unidade doméstica cumpria as expectativas que lhe eram atribuídas.

Um outro factor a salientar é o de muitas parcelas de terreno não terem água suficiente para irrigação, quando ela era importante para a cultura do milho. A falta

---

No que diz respeito ao número de famílias e número de pessoas por família, temos, respectivamente: S. Pedro de Arcos com 169 famílias e 4,4 pessoas por família; Estorãos com 179 (4,4); Moreira com 272 (4,3); e Sá com 86 (4,3). Quanto à distribuição por sexos temos a relação: S. Pedro 325 (M) – 424 (F); Estorãos 331 (M) – 465 (F); Moreira 556 (M) – 616 (F); Sá 160 (M) – 207 (F). Este facto não é alheio ao êxodo rural (emigração) iniciado a partir desta época, levando a que um número cada vez maior de mulheres trabalhem a terra.

[9] Nas entrevistas que fizemos a pessoas que testemunharam e viveram estes acontecimentos, algumas salientaram o facto de desconhecerem os processos de cultivo de alguns legumes ou a possibilidade de os ter nas suas terras e, por isso, os irem comprar à feira quinzenal de Ponte de Lima!

[10] Ónus que deve ser resgatado através de trabalho, bens ou dinheiro e que advém de exigências fora do trabalho da terra.

[11] Fundo que visa as despesas para actividades cerimoniais onde se valorizam as relações sociais.

da água nos campos não acontecia por esta não existir no espaço em questão, mas pelo deficiente uso e canalização da mesma, já que no rio Estorãos, que atravessa o vale, esse recurso não falta.

No início dos anos 60 estas terras foram sujeitas a grandes dificuldades alimentares devido a dois anos de seca. Às condições climatéricas juntou-se a própria ineficiência da estrutura agrária e do sistema de rega. Existia uma pulverização da propriedade tão grande, que 57% tinha menos de 1 000 m^2, sendo que só 2,7% tinha mais de 5 000 m^2! A rede de caminhos era totalmente ineficiente a nível estrutural. No que diz respeito aos condicionamentos na livre utilização de terrenos servientes, havia uma conflitualidade frequente. No entanto, o que marcou a história destas comunidades foram esses "dois anos de fome" vividos no início dos anos 60. O pároco da freguesia de Estorãos, Pe. José Augusto Alves, vendo as dificuldades alimentares da sua comunidade, lembrou-se do que havia lido sobre processos de emparcelamento, realizados em Espanha. Aquela poderia ser a solução para as cíclicas dificuldades dos camponeses do Vale do Estorãos. Sugerindo aos habitantes da sua paróquia a possibilidade de também ali se fazer um emparcelamento e um sistema de regadio que libertasse a agricultura das contingências do tempo e da orografia, começou a oferecer aos jovens agricultores mais capazes um livro que falava do emparcelamento[12]. O grande motivo para estas sugestões não faltava nas suas prédicas na igreja e nas conversas de ocasião: tratava-se da fome que assolava as famílias e as graves consequências sociais que acarretava para toda a comunidade.

A grande dificuldade com que se depararam os que abraçaram a ideia foi, num primeiro momento, convencer as autoridades políticas e administrativas[13], e, depois, convencer as famílias a venderem ou trocarem as terras herdadas, de forma a possibilitar o emparcelamento. A cultura tradicional de posse e herança da terra (Pina Cabral, 1986) foi mais defendida pelas mulheres[14]. A dado momento, pela dimensão

---

[12] O livro, de 1961, designava-se *O Emparcelamento da Propriedade Rústica*, editado pelo Ministério da Economia, Secretaria de Estado da Agricultura e Junta de Colonização Interna. Tratava-se de uma compilação de artigos publicados desde 1959 por técnicos especializados, entre os quais se destacava o Eng. Vasco Leónidas, Presidente da Junta de Colonização Interna, e que veio a ter mais tarde um papel fundamental no emparcelamento de Estorãos. Estava-se nesta altura a preparar um Projecto de Diploma que fornecesse uma base legal ao processo de emparcelamento e que foi editado em 1962 pelas mesmas entidades. Neste livro se dava conta de vários projectos já realizados no estrangeiro e dos estudos pioneiros em Portugal, nomedamente o da freguesia do Vale da Madre, do concelho de Mogadouro, em 1943, e o da zona dos Palheiros de Mira, em finais dos anos 50.

[13] Tivemos acesso às missivas enviadas pelo Pe. José às autoridades – inclusive à Presidência do Conselho de Ministros – onde chama a atenção para a necessidade urgente de avançar com o projecto para que a "crença" dos agricultores não seja defraudada e o bom nome do governo não seja posto em causa. Só por uma insistência corajosa e uma confiança em poderes mais próximos deste sacerdote foi possível avançar com as obras.

[14] Vários entrevistados salientaram este aspecto. Acontecia que depois de uma reunião em que os homens presentes acordavam uma solução, surgiam posteriormente críticas e novas propostas que tinham origem nas conversas e imposições que as mulheres faziam aos seus maridos quando regressavam a casa com os dados da reunião!

dos trabalhos e pelos actores implicados (governativos e técnicos), os agricultores mais pobres e com menos confiança nos resultados só puderam tomar uma das soluções: vender algumas propriedades ao fundo de reserva, ou seguir fielmente as propostas apresentadas, acreditando que lhes era impossível contrariar a dinâmica entretanto criada, mesmo que ficassem prejudicados. Alguns dos agricultores mais fortes tentaram influenciar a atribuição das propriedades, sugerindo tamanhos que ultrapassavam os que lhes estava atribuídos ou uma melhor avaliação qualitativa da terra[15]. Esta suposta capacidade de negociação parece que não surtiu os seus efeitos, segundo os nossos informantes.

Para o sucesso do projecto contribuíram duas razões: o papel do pároco de Estorãos como incentivador e congregador de iniciativas; e a consciência das deficiências do sistema de produção agrícola e a dimensão das propriedades até então vigente. As frequentes palestras organizadas pelo sacerdote, que tinham por oradores técnicos especializados, salientavam a segunda motivação, mas ultrapassavam em muito a questão da fome, recorrente neste local. Num discurso proferido perante o Governador Civil, Presidente da Câmara e outras autoridades, o Presidente da Junta Interna de Colonização, Eng. Vasco Leónidas, justifica o empenho no processo de emparcelamento, tendo em conta determinados males que afectam a sociedade rural: "o desequilíbrio entre a evolução dos preços dos produtos agrícolas e a dos produtos industriais mais utilizados na agricultura; a excessiva divisão e pulverização da propriedade; o grande número de empresas agrícolas não viáveis, que são a maior parte das chamadas empresas familiares portuguesas; a desigualdade entre os salários industriais e agrícolas; a forma contingente como decorre o trabalho rural ao longo do ano; a miragem da vida citadina...". A agricultura tinha que enfrentar estes desafios e, por isso, tinha que se modernizar.

À força da igreja na sociedade tradicional minhota, juntou-se o empenho do pároco de Estorãos, que se revelou, como vimos, fulcral neste projecto. Dificilmente se conseguiria convencer os agricultores a abandonarem as terras herdadas e a entrarem num processo de transformação tão importante se não tivesse existido um espaço de confiança como o que foi criado à volta deste projecto. Tanto nas celebrações litúrgicas como noutros espaços de reunião social, o Pe. José foi convencendo os seus paroquianos e os sacerdotes das paróquias adjacentes das mais valias do projecto. Às muitas questões e receios dos agricultores foi respondendo com o imperativo da mudança, com os exemplos de outras terras e com a opinião de técnicos especializados. Quando esta fase do projecto estava cumprida, faltaram as verbas e a palavra final do governo. Entre a expectativa e preparação psicológica dos agricultores e o efectivo

[15] A terra foi classificada em três categorias (A,B,C), conforme a sua qualidade, sendo que A correspondia à de melhor qualidade e C à pior.

início dos trabalhos decorreram tempos difíceis (cerca de 4 anos) que quase destruíram o trabalho de educação e de motivação.

Iniciados os trabalhos de ordenamento do território, de medição das propriedades e respectivos cadastros, com uma tríplice qualificação (categorias A, B e C, conforme a qualidades dos terrenos), deu-se também o arranque de outras actividades formativas a nível técnico e social. Causou particular interesse o facto de três mulheres terem realizado as provas para a obtenção da carta de condução de tractores. Segundo uma delas, chegou-se a organizar excursões para verem mulheres a conduzir tractores! Esta era uma experiência nova em muitos âmbitos (sejam eles tecnológicos, pedagógicos, económicos, simbólicos ou de género) e por isso de interesse relevante para os que se preocupavam com as actividades agrárias[16].

O projecto de emparcelamento e regadio proposto foi realizado e teve a sua inauguração em 1969. Entretanto foi criada a Cooperativa de Estorãos, uma das primeiras do Norte de Portugal ao nível da produção. No seu início foi uma cooperativa de máquinas agrícolas, que prestava serviços aos seus associados (cerca de 250 sócios), para, depois, passar a vender também produtos destinados aos trabalhos da terra. Esta Cooperativa do Vale do Estorãos, como se designava, merece uma pequena nota. Visitamos o Edifício Sede desta cooperativa na primavera de 2001, acompanhados por um membro, sócio e antigo dirigente. Encontramos um edifício que no seu interior alberga máquinas abandonadas, arquivos degradados e em destruição eminente. O Sócio que nos acompanhou justificou o estado do edifício e o fim da Cooperativa em politicas internas e apropriações indevidas.

As estratégias de intervenção correspondem a visões sobre o desenvolvimento e sobre a "natureza". A natureza apresentava-se "desorganizada" e problemática para as finalidades de uma agricultura tecnológica, produtivista e capitalista. Intervém-se organizando o espaço e ideologizando os actores sociais para as mais-valias do sistema tecnológico. Assim, juntamente com a intervenção no território, através do emparcelamento e do regadio, foi necessário uma intervenção jurídica na divisão da propriedade e uma "educação" para os novos sistemas de produção e as novas variedades de plantas e de tecnologias. No momento em que se intervém, as freguesias em causa estiveram sob os olhares não só dos meios de comunicação social, mas das próprias freguesias vizinhas. Estava-se a passar algo de excepcional, algo de novo, que trazia consequências para todos os âmbitos desta pequena comunidade.

A este esforço inicial, continuado na década de 80, seguiu-se uma relativa estagnação, pois a cooperativa fechou as portas e os conflitos quanto à organização do trabalho agudizaram-se. Aquilo que foi apresentado como um modelo de modernidade,

---

[16] O jornal local *Cardeal Saraiva*, de 24 de Maio de 1963, relatava a visita de 160 agricultores e técnicos da Bairrada, por iniciativa da Cooperativa Agrícola de Anadia, à zona do emparcelamento.

de futuro para as comunidades locais, revelou-se incapaz de estagnar a fuga da mão de obra jovem, assim como não destacou economicamente ou socialmente estas comunidades entre as freguesias do concelho. É inegável, nas palavras dos intervenientes e dos agricultores a revolução que testemunharam e que viveram. No entanto, desta revolução são só visíveis uma nova organização das parcelas de terreno[17] e o sistema de regadio, a precisar neste momento de trabalhos de manutenção. A revolução de mentalidades, se aconteceu nos anos 60/70, não é hoje sintomática no conjunto do espaço social e cultural onde estas comunidades se inserem. Ou seja, criou-se um modelo de agricultura do futuro[18] que não teve continuidade como motor de inovação e de incentivo a novas formas de organização e de técnicas (por exemplo não encontramos aqui estufas ou outras variedades de produtos, entretanto procurados pelos consumidores. Existem actualmente dois produtos relevantes, a milho para consumo de animais e o vinho.

Em alternativa, as autoridades encontraram logo ali as Lagoas. Com o lento mas sustentado abandono da agricultura, também as lagoas foram abandonadas. Finda a expectativa do desenvolvimento pela agricultura, surge a possibilidade dele se fazer pelo turismo. As Lagoas têm todas as condições para entusiasmarem os visitantes e, pelo abandono que apresentavam, revelavam-se um lugar excelente para ser conservada como Paisagem Protegida, ou seja, um património a conservar e valorizar. Se antes o património eram os saberes dos camponeses e o domínio da paisagem, agora ele estava num espaço abandonado. Ora património é uma herança familiar, algo com o qual nos identificamos. Como chamar a estas lagoas um património natural, quando os herdeiros a abandonaram, quando os sentidos familiares da sua criação e manutenção se perderam nesse abandono?

Nós entendemos por património não só o conteúdo, a materialização referida, mas também as relações sociais e culturais que lhe estão inerentes. Pensamos não ser património aquilo que não possa ser compreendido e sentido como algo que é pertença

---

[17] Note-se que, entretanto, com os processos de herança mais recentes, voltou-se a dividir algumas das parcelas, o que poderá levar, caso não haja qualquer acção em contrário, ao espartilhar dos benefícios criados pelo emparcelamento.

[18] Os jornais locais da época enfatizavam este sentido de modernidade e apresentavam a agricultura como a única actividade económica de futuro nesta região. Pensava-se, nos anos 60, nesta região, que o salto e o futuro das populações era uma agricultura modernizada, esquecendo-se totalmente, nesta imprensa local, as outras actividades económicas. Tentava-se, assim a manutenção de um mundo rural, modernizando-o é certo, em confronto com a industrialização que já caminhava a largos passos noutros locais relativamente próximos, como por exemplo o vale do Ave. Nestes anos a fuga de jovens para o estrangeiro, nomeadamente França, não era causada somente pela fuga ao serviço militar, de uma guerra colonial que acabara de iniciar, mas de incapacidade de resposta económica das comunidades onde tinham origem. Parte desta incapacidade estava numa agricultura obsoleta, mas a grande razão era não haver trabalho rentável para uma economia que insistia somente na actividade agrícola. Mais tarde verificou-se que a tecnologização da agricultura fizesse que a mão de obra alargada.

do grupo que o herda. Desta forma inserimos, para alem do conteúdo, a imaginação, criação e emoção que as relações permitem e que dão outro sentido ao usufruto.

O património ao serviço do turismo tem de ser moldado ao "bom visitante", às imposições económicas da rentabilidade, à manipulação decorrente do processo de tornar 'evidente' e de fácil acesso o conteúdo cultural, não incentivando a descoberta, o contacto com o criador e o espaço livre dos constrangimentos dos sentidos desejados ou já delimitados pelo livro de apresentação ou do roteiro definitivo. Como poderá uma paisagem ser um património quando se perdeu o "espírito do lugar", onde os sentidos do prazer e da dor são transportados por discursos estranhos e não pela experiência do lugar partilhado com as práticas dos mesmos. Que sentido tem as imposições e limitações postas em prática em algumas das áreas protegidas aos habitantes aí sempre residentes, e que são despossuídos pela autoridade de um saber científico que vive da pureza de sentidos e práticas, quais rituais de uma procissão fúnebre em que o celebrante principal é o auto-afirmado defensor da glória e perenidade do morto?

> "Um olhar antropológico sobre o património natural obriga à crítica do sentido que dele fazemos, particularmente quando o nomeamos no acto de o classificar. Se sobre a cultura, 'realidade' fruto de múltiplas imposições, somos obrigados a um distanciamento quanto à sua afirmação como sendo 'natural' ao homem, já no que respeita à 'culturalização da natureza' o cuidado deve ser redobrado. Sendo ela prisioneira das estratégias de apropriação das instituições com poder, escapa ao olhar dos interessados na sua preservação a pluralidade de sentidos e de práticas que a constituem e que são a razão da sua importância e valor enquanto património."

BIBLIOGRAFIA

ADAM, B. (1998). *Timescapes of modernity: the environment and invisible hasards.* London: Routledge.

ALLEN, T.; HOEKSTRA, T. W. (Dir.). (1993). *Toward a unified ecology: Complexity in ecological systems.* New York: Columbia University Press.

ALONSO, M. F. (2004). "Protecção do conhecimento tradicional?". SOUSA SANTOS, B. de (org.) *Semear outras soluções. Os caminhos da Biodiversidade e dos Conhecimentos Rivais.* Porto, Afrontamento: 243-265.

ATKINS, P.; SIMMONS, I.; ROBERTS, B. (1998). *People, Land & Time. An Historical Introduction to the Relations between Landscape, Culture and Environment.* London: Arnold.

BAPTISTA, FERNANDO OLIVEIRA (1993). *A Politica Agrária do Estado Novo.* Porto: Ed. Afrontamento.

BATESON, G. (1980). *Mind and Nature: a necessary unity.* London: Fontana/Collins.

BERGLUND, E. (1998). *Knowing nature, knowing science: An ethnography of environmental activism.* Cambridge: White Horse Press.

BOAS, F. (1940). *Race, language and Culture.* New York: Macmillan.

Botkin, D. (Dir.). (1990). *Discordant harmonies: A new ecology for the twenty-first century.* Oxford: Oxford University Press.

Bragança de Miranda, J. A. (2000). "A cultura como problema". *Revista de Comunicação e Linguagens,* Lisboa, Relógio d'Água: 13-43.

Campelo, A. (2002). "A antropologia e o discurso politico". *Antropológicas,* 5: 207-237.

Certeau, M. de (1980) [1974]. *La Culture au Pluriel.* Paris: Christian Bourgois Ed..

Certeau, M. de (1995). [1980] *L'Invention du Quotidien. 1. arts de faire.* Paris: Gallimard.

Cutileiro, J. (1971). *A portuguese rural society.* Oxford: Clarendon Press.

Dahl. G. (1993). *Green arguments for local subsistence.* Stockholm: Stockholm University Press.

D'Andrade, R. G. (1995). *The Development of Cognitive Anthropology.* New York: Cambridge University Press.

D'Andrade, R. G. (2000). "The sad story of anthropology 1950-1999". *Cross-Cultural Research,* 34: 219-232.

Descola, PH. (1994). *In the Society of Nature: a native ecology in Amazónia.* Cambridge: Cambridge University Press.

Di Meo, G. (1991). *L'Homme, la société, l'espace.* Paris: Economica (anthropos).

Durkheim, E. (1979) [1912]. *Les formes Elementaires da le Vie Religieuse.* Paris: PUF.

Escobar, A. (1999). "After Nature. Steps to an Antiessentialist Political Ecology". *Current Anthropology,* vol. 40, n. º I: 1-30.

Fox, R.; King, B. (eds.) (2002). *Anthropology Beyond Culture.* Oxford: Berg.

Gardner, K.; Lewis, D. (1996). *Anthropology, development, and the post-modern challenge.* London: Pluto Press.

Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.

Goody, J. (1977). *The Domestication of the savage mind.* Cambridge: Cambridge University Press.

Grillo, R. D. (1998). *Pluralism and the Politics of Difference: State, Culture, and Ethnicity in Comparative Perspective.* Oxford: Clarendon Press.

Grillo, R. D. (2003). "Cultural essencialism and cultural anxiety". *Anthropology Today,* 3 (2): 157-173.

Halbwachs, M. (1970) [1938]. *Morphologie Sociale.* Paris: Armand Colin.

Hannerz, U. (1999). "Reflections on Varieties of Culturespeak". *European Journal of Cultural Studies.* 2 (3): 393-407.

Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill.* London:Routledge.

Kroeber, A. L. (1952) [1917]. *The Nature of Culture.* Chicago: University of Chicago Press.

Kroeber, A. L.; Kluckhohn, C. (1952). *Culture; a critical review of concepts and definitions.* Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. XLVII (1). Cambridge. Mass.

Lazarev, G. (1993). *Vers un éco-développment participatif.* Paris: L'Harmattan.

Leach, E. R. (1976). *Culture and Communication: the logic by which symbols are connected.* Cambridge: Cambridge University Press.

Lévi-Strauss, C. (1962). *La Pensée Sauvage.* Paris: Plon.

Manique, L. P. (1935). *A fragmentação da propriedade rústica.* Lisboa: s/e.

Marcus, G.; Fischer, M. (orgs.) (1986). *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences.* Chicago: University of Chicago Press.

Mauss, M.; Durkheim, E. (1969) [1903]. "Quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude dês représentations collectives". Marcel Mauss. *Oeuvres.* Vol. II. Paris: Les Editions Minuit: 13-89.

MILLER, M. L.; KANEKO, J.; BARTRAM, P.; MARKS J.; BREWER, D. D. (2004). "Cultural Consensus. Analysis and Environmental Anthropology: Yellowfin Tuna Fishery Management in Hawaii". *Cross-Cultural Research,* 38 (3): 289-314.

MORAN, E. F. (2000). *Human Adaptability. An introduction to ecological anthropology.* Boulder/ Oxford: Westview Press.

NETTING, R. (1981). *Balancing on an Alp. Ecological change and continuity in a Swiss mountain community.* Cambridge: Cambridge University Press.

O'NEILL, B. J. (1984). *Proprietários, lavradores e jornaleiros. Desigualdade social numa aldeia transmontana 1870-1978.* Lisboa: Dom Quixote.

PINA CABRAL, J. DE (1986). *Sons of Adam, daughters of Eve: The peasant wordview of the Alto Minho.* Oxford: Clarendon Press.

RAMOS, M. J. (COORD.) (2004). *A Matéria do Património. Memorias e Identidades.* Lisboa: Ed. Colibri.

RIBEIRO, O. (1945). *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico.* Coimbra: Coimbra Editora.

SAHLINS, M. D. (1976). *Culture and practical reason.* Chicago: University of Chicago Press.

SAHLINS, M. D. (1999). "Two or Three Things that I Know about Culture". *JRAI* 5 (4): 399-422.

SANTOS SILVA, A. (2000). *Cultura e Desenvolvimento. Estudos sobre a relação entre Ser e Agir.* Lisboa: Celta.

SCHUTZ, A. (1970). *On phenomenology and social relations.* Chicago: University of Chicago Press.

SILVANO, F. (2001). *Antropologia do Espaço. Uma introdução.* Lisboa: Celta.

SPERBER, D. (1996). *Explaining culture. A naturalistic approch.* Oxford: Blackwell.

STOLCKE, V. (1995). "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe". *Current Anthropology,* 36 (1): 1-24.

TYLOR, E. B. (1871). *Primitive Culture.* London: John Murray.

VALE DE ALMEIDA, M. (2004). *Outros Destinos. Ensaios de Antropologia e de Cidadania.* Lisboa: Campo das Letras.

WHITE, L. A. (1959). *The Evolution of Culture.* New York: McGraw Hill.

WIKAN, U. (1999). "Culture: A New Concept of Race". *Social Anthropology,* 7 (1): 57-64.

WOLF, E. (1976). *Sociedades camponesas.* Rio de Janeiro: Zahar Editores.