



Luísa Maria Simões Ricardo

**“ENTRE O AZUL DO CÉU E O VERDE DA SERRA, OUVEM-SE A ÁGUA A CORRER”**

**PENSAR E SENTIR A(S) NATUREZA(S) NA SERRA DE MONCHIQUE**

Trabalho para as disciplinas de Investigação I / II do curso de Antropologia,  
orientado pelo Prof. Doutor Jacques Houart e pelo Mestre Luís Quintais  
(Departamento de Antropologia, Faculdade de Ciências e Tecnologia)

2002



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Luísa Maria Simões Ricardo

**“ENTRE O AZUL DO CÉU E O VERDE DA SERRA, OUVE-SE A  
ÁGUA A CORRER”**

PENSAR E SENTIR A(S) *NATUREZA(S)* NA SERRA DE  
MONCHIQUE

Trabalho para as disciplinas de Investigação I / II do curso de Antropologia,  
orientado pelo Prof. Doutor Jacques Houart e pelo Mestre Luís Quintais  
(Departamento de Antropologia, Faculdade de Ciências e Tecnologia)

Coimbra 2002



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Agradecimentos:

[Ao Prof. Doutor Jacques Houart, meu orientador, pelo interesse com que recebeu este projecto.

[Ao Dr. Luís Quintais, meu co-orientador, pela total disponibilidade e por algumas das lições antropológicas mais valiosas.

[A Amanda Twohig e a Ana F. pela gentil recepção e pela colaboração prestada.

[Aos meus amigos, pela(s) cumplicidade(s).

[Ao Pedro, com um brilhozinho nos olhos.

[Aos meus pais e avós, pelo voto de confiança e pelo apoio.

VERDE, AZUL e BRANCO

Verde

em várias *nuances*. Verde-oliveira, o verde-regato-da-serra, o verde-acastanhado-das-folhas-que-já-amadurecem-no-outono, o verde-águas-do-mar.

O verde-acastanhado-olhos-da-minha-mãe.

Azul

do mar, (é) claro. O céu. O azul comum-quando-se-reflectem-um-no-outro. Às vezes acinzentado-zangados-que-estão-da-quase-trovoada.

O azul-claro-olhos-do-meu pai.

Branco

transparência salgada.

[E porque não... à luminosidade dos concertos de Bradenburgo e das folias e improvisações *Savallianas* que me inspiraram nos dias mais cinzentos.

<b>APRESENTAÇÃO: PENSAR E SENTIR A(S) NATUREZA(S) NA SERRA DE MONCHIQUE</b>	<b>1</b>
<b>DO MOSAICO FRAGMENTADO À PROCURA DO SENTIDO</b>	<b>5</b>
<b>NATUREZA/ NATUREZA(S)</b>	<b>14</b>
[NATUREZA OU AMBIENTE?	16
[ALGUNS APONTAMENTOS HISTÓRICOS SOBRE NATUREZA	19
[CONSIDERAÇÕES INTERMÉDIAS	33
<b><i>EU CÁ VIVO NA SERRA, ONDE HÁ BONS ARES E BOAS ÁGUAS</i></b>	<b>35</b>
<b><i>PROTEGEMOS O AMBIENTE, ESTE APARELHO NÃO CONTÉM CFCs</i></b>	<b>45</b>
[A QUINTA DO PASSIL DE MEXILHÃO	48
[CASA D'AMBISERRA: LOJA DE PRODUTOS NATURAIS	55
O CURSO DE <i>PERMACULTURE</i>	61
<b>EM CONTACTO COM A NATUREZA</b>	<b>70</b>
PARTE-SE DO CORPO ...	74
ALGUMAS LEITURAS ANTROPOLÓGICAS SOBRE O CORPO	76
PARTE-SE DO CORPO... PARA SUSPENDER O CORPO	81
[O CENTRO DE RETIROS KARUNA	82
CAMINHAR EM DIAS AZUIS	86
TRAJECTÓRIAS DE VIDA	90
LIBERDADE, (DES)ENCONTROS ANTROPOLÓGICOS & OUTROS (DIS)SABORES	92
ERA DO AQUÁRIO: A FONTE DE DIÁLOGO E TOLERÂNCIA	97
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>101</b>
<b>FONTES</b>	<b>104</b>
[BIBLIOGRAFIA	105
[BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA SOBRE MONCHIQUE	116
[INTERNET	119

**APRESENTAÇÃO: PENSAR E SENTIR A(S) NATUREZA(S) NA SERRA  
DE MONCHIQUE**

O presente exercício etnográfico pretende articular formas de pensar e sentir a(s) natureza(s) na Serra de Monchique por parte de alguns habitantes não autóctones (sobretudo estrangeiros).

O *retorno à natureza* será uma das ideias que nos permitirá descrever práticas, conceitos e sensibilidades culturalmente constituídas à volta do fenómeno de valorização da natureza. Aquela ideia diz respeito à forma como as pessoas constroem as suas identidades e dão sentido aos seus modos de vida nos termos da sua atribuída *natureza e culturalidade* e, em particular, como o espaço rural, identificado com a primeira dimensão, vem a tornar-se o repositório de formas de vida tidas como harmoniosas, holísticas e saudáveis, em suma, formas de vida *naturais*.

A opção de residência daquelas pessoas na Serra de Monchique (e não noutra qualquer) encerra um conjunto de ideias significativas que nos remetem, por um lado, para a *originalidade* do lugar (algo que ultrapassa a evidente distinção geográfica); por outro, para fluxos transnacionais, característicos do mundo contemporâneo, de produtos, ideias, práticas e pessoas.

A Serra de Monchique tem vindo a ser singularizada através de um discurso que, destacando determinados elementos físicos (águas, clima, biodiversidade, entre outros), assenta em imagens de bem-estar e saúde; por sua vez, estas convocam outras que dizem respeito a modos de vida mais *naturais e harmoniosos*, ligados essencialmente ao universo camponês. Muito embora esta retórica seja notória na construção de um *olhar turístico*, não deixa de transparecer na constituição de um discurso identitário:

- por parte dos habitantes autóctones, que reclamam a *serra* enquanto diferença cultural por oposição às restantes geografias/sociabilidades circundantes («nós, os serrenhos», por oposição, acima de tudo, àqueles que vivem no litoral algarvio);

- e pelos residentes não autóctones, na elaboração de uma cosmologia onde o lugar e os seus elementos físicos materializam uma natureza *edénica e regeneradora*.

A opção de residência na Serra de Monchique é acompanhada por uma série de valores e práticas sociais, tidas como adequadas para *celebrar* o encontro com a natureza (*t'ai chi*, ioga, entre outras) que relevam um forte envolvimento sensual com o meio físico circundante. No entanto, para que tal aconteça, a natureza tem que «estar no lugar» (Price

1995). Associa-se natureza a determinados cheiros, sons, imagens, texturas ou mesmo paladares mas estes, para usufruírem de uma espécie de validade ontológica, devem intersectar-se espacialmente. A natureza enquanto espaço de *regeneração* importa um envolvimento da dimensão corporal (é através do *meu Outro*, o corpo, que posso conhecer o Outro-natureza). A complexidade, diversidade, sobreposição ou divergência de formas segundo as quais as pessoas sentem o mundo à sua volta e elaboram juízos sobre o que é propriamente *natural* ou *não natural* constitui modos culturalmente específicos de apreensão do lugar. Neste sentido, abordar-se-á o *contacto* com a natureza, explorando o carácter incorporado da experiência humana do e no mundo físico, através de práticas holísticas, no contexto de um workshop de *t'ai chi* e *ch'i kung* que decorreu no Centro de Retiros Karuna, um local relacionado com o culto budista, situado na Serra de Monchique.

*Natureza* é aqui configurada, ambigualmente, como um espaço, interior e exterior ao ser humano, de reabilitação física, moral e espiritual, que pode *curar os males da civilização*. Este *retorno à natureza*, ao *Outro*, constitui-se na contramão de uma abordagem *desencantada* do mundo, epitomizada pelo racionalismo do paradigma científico moderno. Esta interpretação liga o «desencantamento do mundo» a uma confiança na ciência e na técnica e a um estiolamento dos idiomas morais e religiosos como guias da experiência humana (Weber 1982). Apropriamo-nos do juízo weberiano, não propriamente para referir o seu contrário mas para descrever uma concepção em que a natureza surge como um espaço de redenção, quase que sagrado- o *reencantamento do mundo*- e em que a sua *magia*, entendida como *energia vital*, se transmite por contacto.

O reencantamento do mundo passa, no caso do presente exercício etnográfico, pela valorização das cosmovisões orientais que anunciam a valorização do Outro-em-Nós. As filosofias e práticas holísticas (de origem não ocidental) são configuradas como uma via para se refazer o *laço rompido* pelo racionalismo cartesiano. Se o *locus* desta «ruptura com a ruptura» (André 1989) começa no próprio indivíduo, na sua relação com o corpo (o seu Outro), a dupla ruptura não fica por aqui. O *retorno à natureza* é o *retorno ao Outro* e este pode ser articulado no plural: o Outro-corpo, o Outro-indivíduo, o Outro-oriente ou o Outro-feminino. Um *retorno* marcado pela capacidade de recriar as diferenças, antes assumidas como dualismos, através de uma razão dialógica e tolerante.

A opção deliberada de residência na serra será também lida à luz da disseminação global de uma ética ambientalista- aqui perceberemos também que ambiente e natureza são conceitos que denotam uma certa largueza semântica andando, frequentemente, *de mãos dadas*.

A ideia da propagação de uma *onda verde* ao nível mundial é desenvolvida em conjunto com uma reflexão sobre a circulação de pessoas, bens, ideias/políticas, que marca o espaço contemporâneo. Neste sentido, destacar-se o percurso biográfico de Amanda Twohig (uma senhora irlandesa que reside em Monchique há cerca de dez anos), na medida em que se intersecta com os percursos de muitos outros residentes estrangeiros na serra, e descreve-se também o conjunto de sociabilidades que se desenvolvem em torno da sua loja de produtos naturais, a Casa d’Ambiserra- o que nos possibilita a compreensão de formas de construção de uma dada ética ambientalista. Para se falar desta ética há que ter em conta estratégias políticas transnacionais de protecção da natureza; implica também perceber como é que a identidade de um lugar, enquanto lugar *natural*, é definida por relação com outros lugares *menos naturais*; e envolve também a percepção de que a natureza é, em circuitos específicos de produção e consumo, negociada como mercadoria.

Esta internacionalização de uma ética de responsabilização humana perante a natureza (ou se se quiser, de uma consciência ambiental), funciona, ainda que paradoxalmente, como uma crítica ao capitalismo, sendo acompanhada de uma visão e de um sistema de valores alternativos.

O argumento central deste exercício etnográfico remete-nos não para uma *Natureza*, singular, mas sim para *naturezas*. Deste modo, não podemos falar de fronteiras conceptuais fixas e constantes. Estas dependem de contingências históricas e culturais, assim como dos processos pelos quais se definem mutuamente, natureza e cultura. Afinal, a ideia de *natureza não é assim tão natural*, tratando-se de uma construção eminentemente humana. A forma como descrevemos e nos relacionamos com o *mundo não-humano* está mesclada com os nossos valores e assunções. Aquilo que queremos dizer quando aludimos a *natureza* diz, provavelmente, mais sobre nós, do que sobre as coisas que categorizámos com aquele termo.

## **DO MOSAICO FRAGMENTADO À PROCURA DO SENTIDO**

A forma inteligível e ordenada como a descrição se apresenta não foi o ponto de partida deste exercício etnográfico. Isto é, aparentemente, um truísmo mas parece-me que não é demais enfatizar este aspecto.

O itinerário teórico não foi construído para que posteriormente se ajustasse *acontecimentos* etnográficos mas, sim, a descrição etnográfica *abasteceu-se*, em simultâneo, de ambas as fontes. Não sei se será adequado firmar um início para este exercício etnográfico, dado que havia antecedentes (familiares) que me ligavam ao terreno. Mas vamos assumir para este efeito, que tudo principiou a partir de um mosaico fragmentado, de um conjunto de perplexidades que se foram alinhando e que, no momento em que resolvi fazer a disciplina de Investigação, a possibilidade de lhes atribuir alguma inteligibilidade constituiu um forte incentivo.

Passo a transcrever alguns dos *fragmentos* que se me afiguraram importantes aquando o início de trabalho de campo. Tratam-se de ideias rabiscadas *ao correr da pena* num qualquer bloco de notas, às quais várias vezes retornei. Se algumas das questões vieram a fazer sentido, há enunciados que, pelo seu cariz especulativo, não aspiravam a qualquer tipo de resposta. Se posteriormente vim a apoucar a sua ingenuidade e insuficiência, não deixo actualmente de olhar para todos estes fragmentos como uma herança fundamental para a organização este trabalho. Não se trata propriamente de registar *um antes* (*fragmentos*) e *um depois* (a restante prosa etnográfica). Como já referi, estes fragmentos poderiam albergar embrionariamente algumas das questões que vieram a ser tratadas mas interessa, através da sua transcrição, acima de tudo, contextualizar o exercício etnográfico, na medida em que poderemos perceber as relações que mantinha com o terreno.

Fragmento um: *raízes*.

A Serra de Monchique não me é completamente estranha. Toda a minha família (exceptuando eu) é natural da zona. Mais precisamente: tive familiares próximos a viver não na vila mas sim na serra. A serra... onde o acesso em algumas zonas ainda é feito por estradas de terra batida e a luz eléctrica chegou apenas há alguns anos mas onde, anteriormente, se tinham instalado comunidades de indivíduos estrangeiros. Desde miúda

me chegam ecos de vivências de *comunhão com a Natureza*- estrangeiros (os de *pé-descalço*, como diziam, em tempos, os naturais da zona) vivendo na serra, plantando, criando animais para consumo doméstico, confeccionando as próprias roupas, ...

Fragmento dois: o livro.

Em tempos (era eu adolescente) o meu pai fez-me chegar às mãos um livro escrito por um senhor estrangeiro que, despojando-se de tudo, resolveu morar na serra de Monchique (Picota). Já não me recordo de pormenores, ficou-me apenas a impressão da sua escrita, do tom lamentoso com que registou a perda de algumas das vivências campesinas<sup>1</sup>.

Fragmento três: jornais.

Monchique tem dois locais onde se pode comprar jornais e onde se vende também material de papelaria, livros e outros artigos. Tentei comprar um determinado jornal diário português num desses locais mas fui informada que não o recebiam (recebiam outros diários mas não aquele). Um pouco desiludida olhei para o mostruário e comecei a ler os títulos que se me apresentavam à vista... *The Guardian*, *Die Zeit*... Olhei à minha volta: passavam nessa altura por mim alguns indivíduos, estrangeiros, mas que não eram turistas. Porque é que eu afirmo isto? Levavam o mesmo olhar que outros congéneres seus quando passam nas ruas de Monchique mas no Inverno. O ar de qualquer residente, de alguém que conhece a vila. Como quem caminha certo das coordenadas que segue e com um objectivo imediato a cumprir... (por exemplo, comprar víveres e depois percorrer uma série de quilómetros, no meio da serra, para chegar a casa?). Não tinham aquele olhar contemplativo e vagaroso, que os turistas/veraneantes costumam ostentar. Estas pessoas provavelmente estariam na sua terra.

Fragmento quatro: lista telefónica.

Há uns tempos atrás procurava eu uma informação na lista telefónica, no concelho de Monchique, e verifiquei que uma grande parte dos assinantes não era portuguesa. À partida tal facto poderia não significar nada- estas pessoas podiam não ser residentes no concelho e

---

<sup>1</sup> Nunca mais consegui localizar nenhum exemplar do livro. Através de pesquisa recente consegui saber que o livro se chama *A Morte de uma Aldeia Portuguesa* (Jenkins, R., 1979, Lisboa, Quercó), no entanto não consegui ter acesso ao mesmo.

serem apenas *nómadas* que passam algum tempo nesta zona. No entanto tempo suficiente para quererem ter uma forma de serem contactados, um número telefónico? Não sei. Não tenho dados censitários para poder afirmar o que quer que seja relativamente ao número de pessoas estrangeiras a viver na zona.

Fragmento cinco: comunidades de estrangeiros.

Não sei quantos são ao certo e quem são, não sei também qual o propósito da sua vinda, o porquê da escolha do sítio, as expectativas que guardam relativamente a esta terra e a pessoas e usos que lhe são estranhos. Semelhante fenómeno poderá dizer algo sobre a imagem que Portugal projecta para o exterior- *um país pouco manchado pela civilização, mais próximo da natureza*- poiso tão desejado pelas *hordas de nómadas* que buscam uma outra forma de estar na vida. De outra forma o que levaria um indivíduo a sair do seu país onde, suponhamos, terá as suas *raízes*, para se instalar numa terra estranha?

Fragmento seis: amor à terra/amor à Terra.

Podendo ou não estar agregado a semelhante fenómeno, apresenta-se um outro que diz respeito à dinamização cultural deste tipo de zonas (interior algarvio) operado por grupos de pessoas estrangeiras juntamente com portugueses. Tanto quanto sei, tal acontece na zona do nordeste algarvio, tendo concorrido para a recuperação de algumas culturas autóctones (cultura, no duplo sentido: enquanto forma de trabalhar a terra e enquanto conjunto de saberes e práticas associadas a um determinado grupo de pessoas), de que é exemplo o Ecomuseu da Serra do Caldeirão, o trabalho da Associação IN LOCO e outras associações congéneres. Com a recuperação do património tradicional (e também natural), entramos no campo de apreciação das formas de objectificação da cultura popular. Só que, neste caso, o processo não ocorre exclusivamente pela mão de indivíduos da zona (ocorre-me a imagem do literato oitocentista que, nutrindo um particular amor à sua terra, se dedicava ao estudo e divulgação das tradições) mas sim pela vontade de outros que vêm de terras distantes. Tal ultrapassará o *amor à terra*, de cunho quase *bairrista*, mas passará eventualmente por um *amor à Terra*, sentimento tão apregoado pelas vivências *new-age*.

Fragmento sete: *t'ai chi* no meio de nenhures.

Verão de 2000. Um folheto colocado no posto de turismo e também num bar da vila, anuncia um curso de *t'ai chi* a decorrer no período de Verão, num sítio cujo nome não me recordo. Na altura, não tomei atenção ao nome mas lembro-me de ter pensado que aquilo era no meio de nada, melhor, no meio da serra; este pensamento ocorreu, suponho, sugestionado pela imagem de um casal, cercado por árvores, em plena prática da modalidade. Mais uma vez afigurou-se-me a ideia de indivíduos que, instalados na serra, celebram uma *comunhão com a natureza* em consonância com alguns cânones contemporâneos: agricultura biológica, práticas corporais holistas (ioga, *t'ai chi*,...), dieta macrobiótica/ vegetariana (podia-se ver semelhante promoção no folheto que anunciava as actividades paralelas do curso *t'ai chi*).

Deixemos o mosaico fragmentado. A curiosidade foi bastante forte e no ano seguinte, em 2001, acabei por frequentar o referido curso de *t'ai chi* e de *ch'i kung*, ministrado por Fabien Bastin e pela esposa, Jeanne. Este curso funcionou, durante uma semana, no Centro de Retiros Karuna. Mais tarde vim a saber que este centro é um dos poucos sítios, em Portugal, creditados pela União Budista Portuguesa. O Centro de Retiros Karuna, uma quinta situada na serra de Monchique (Picota), propriedade de Bal Khrisna e de Ana Ferraz, é frequentemente palco de cursos de *t'ai chi*, *ch'i kung*, ioga e ainda de retiros para meditação e ensino de pensamento budista por mestres conceituados. Durante o *workshop* juntaram-se no Centro pessoas residentes na Serra de Monchique (ou um pouco mais longe) e outras que passavam férias no nosso país. Todas elas eram estrangeiras. Deste episódio fica o registo de uma sensibilidade particular perante a natureza, de uma cosmovisão que integra o elemento humano e o não humano, a mente e o corpo, o oriente e o ocidente, imbuída por uma aura de sagrado (aquilo que virei a apelidar de *reencantamento do mundo*).

No ano seguinte, em 2002, frequentei, também durante o Verão, uma loja de produtos naturais, a Casa d'Ambiserra, propriedade de Amanda Twohig, uma simpática senhora irlandesa que reside em Monchique há cerca de dez anos. A passagem pela loja foi um importante contributo para o contacto com uma rede de sociabilidades organizadas em função de um estilo de vida mais *natural*. A loja pode ser encarada como um ponto de

convergência de vários pontos de vista sobre ou várias formas de conviver com a natureza- desde o produtor que semanalmente passa pela loja para deixar o fruto do seu trabalho, passando pelo naturista ou vegetariano mais convicto e rigoroso, até ao *consumidor de chás* e outras panaceias similares. Algumas das pessoas que tinha conhecido no Centro de Retiros Karuna, pertencem a este conjunto de sociabilidades, permitindo-me integrar conjuntamente a Casa d'Ambiserra e o Centro de Retiros neste exercício etnográfico. Acrescente-se que se tratam de terrenos cujo fio unificador assenta também no facto de nos *conduzirem* para a mesma área geográfica- a serra- e, sobretudo, por permitirem o diálogo entre diversas concepções e experiências de *natureza*.

Durante este tempo, percorri a Serra de Monchique, para situar alguns dos locais mais conhecidos e para perceber também algumas das intervenções que a serra sofreu nos últimos tempos; contactei também algumas entidades, nomeadamente uma organização não governamental de cariz ambientalista (ONGA) e pessoas ligadas à indústria do turismo rural; tudo isto, no sentido de conhecer melhor a zona, as pessoas e a *natureza*, na Serra de Monchique. Eventualmente o contacto com os meus avós maternos, na casa dos quais estive, também concorreu para esta experiência etnográfica. Todas estas informações, ou melhor, experiências, podem não figurar de forma explícita no corpo do trabalho mas certamente ajudaram-me a situar e compreender os (restantes) *encontros antropológicos*.

Se já tinha algum contacto com a área geográfica em questão, a serra de Monchique, e com algumas das vivências, a *clareza antropológica* sobre o assunto não era por isso maior (o que não quer dizer que agora o assunto esteja completamente *iluminado*). Isto percebi-o logo nas primeiras incursões. No enalce de Geertz (1993), considera-se que etnografia é um exercício interpretativo: há que articular o sentido daquilo que as pessoas, os sujeitos da etnografia, dizem e fazem, com o património disciplinar- o que nem sempre é fácil.

Este exercício estendeu-se também a outros horizontes do saber (história, religião, sociologia, ecologia, turismo e filosofia) de forma a precisar a sua inteligibilidade. Há também a considerar leituras de outros textos que contribuíram para adensar a interpretação feita, materiais através dos quais se produz e consome *natureza*: romances, internet, revistas, jornais, desdobráveis turísticos, anúncios, entre outros.

Embora se comece a descrição num estado de perplexidade, não se começa de *mãos vazias*. As ideias teóricas não são totalmente novas em cada estudo: algumas são adoptadas de outros estudos relacionados, sendo aplicadas a novos problemas interpretativos.

A anexação de determinadas problemáticas antropológicas a determinados lugares (enclausuramento conceptual) pode revelar-se *castrador*, na medida em que pode *limitar* as problemáticas abordadas num determinado lugar. Semelhante situação decorre da institucionalização do conhecimento antropológico (da formação de *escolas*, no sentido mais lato); do que é uma tradição e prática comparativas, próprias da disciplina; e, simultaneamente, da própria reflexividade dos actores sociais sobre a última- mais tarde ou mais cedo, os próprios *nativos* apropriam-se do discurso antropológico, o que faz com que quando se volta a um determinado sítio nos deparemos com narrativas que, elaboradas por um cientista social num tempo anterior, circulam agora num espaço social mais amplo.

Neste caso, a não existência de um enclausuramento conceptual ou, mais exactamente, de narrativas antropológicas sobre Monchique, lançou-me num labirinto (constatei, mais tarde, que existiriam outras, as dos próprios sujeitos). Tinha à minha frente um mundo de possibilidades e isso não deixava de ser angustiante. Vários foram os percursos trilhados e, igualmente vários, os percursos abortados.

Comecei pelos estudos feitos na área do Turismo, especialmente aqueles que se relacionam com o turismo ambiental ou turismo na natureza. Esta seria uma área de conhecimento que, eventualmente, poderia atribuir sentido aos *fragmentos* descritos, dado que aquele fenómeno se encontra fortemente implantado na zona de Monchique e na restante região algarvia. Uma parte dos estudos feitos naquela área de conhecimento, nomeadamente por John Urry (1990; 1995, com Crawshaw, C.; 1997), destacam a hegemonia do paradigma visualista no fenómeno turístico, isto é, a produção e consumo do lugar através de elementos visuais. No entanto, este caminho não servia para descrever (no sentido geertziano) os materiais etnográficos que se foram apresentando: em primeiro lugar e em rigor, não se trata aqui de turismo- se eventualmente os primeiros contactos com a zona, de algumas das pessoas estrangeiras que conheci, ocorreram nesse âmbito, durante visitas a amigos ou familiares, não falamos aqui de uma permanência efémera, passageira, que caracteriza o acto de fazer turismo- aquelas pessoas residem na zona. Subsidiária desta questão emerge uma outra- o realce na mediação visual do lugar, seria redutor, não

caracterizando devidamente a sensibilidade que as pessoas cultivam quando optam por residir na serra; aquela caracteriza-se sobretudo no âmbito de uma abordagem estética, sensual, dando destaque aos restantes regimes sensoriais. A mediação visual poderá ter sido importante numa primeira fase, para a criação de expectativas e para fomentar/alimentar determinadas imagens sobre a zona e sobre o nosso país, no entanto não explicita convenientemente dimensões existenciais que se prendem com a apropriação incorporada que os residentes na serra fazem deste lugar.

Também foi feita uma incursão no campo dos estudos ambientais, no âmbito das ciências sociais. Também esta incursão não foi tão proveitosa como desejaria, dado que a própria noção de ambiente, será algo restrita, relativamente aos fenómenos em causa.

Se abandonei determinadas leituras devido à sua ineficácia quando integradas num quadro explicativo dos meus encontros antropológicos, aquelas serviram, no entanto, para definir este último pela negativa, isto é, não *seria unicamente isto* (as referidas leituras) *que permitiria conferir sentido àquilo que as pessoas faziam e diziam*. Assim, independentemente dos saberes convocados para este exercício etnográfico, o ponto de partida acabou por ser *as pessoas*, mais exactamente, as relações que estabelecem entre si, a partir do seu horizonte comum de conversação e entendimento.

Não se pretende com isto sustentar a ideia de que se possa encontrar no indivíduo isolado, nas suas ideias ou na sua consciência, a chave explicativa da actividade social. No entanto, se, por um lado, o indivíduo está imbuído das regras e convenções dominantes numa dada sociedade (a cultura é o seu *ambiente*), por outro lado, ele não cessa de produzir novos horizontes de vida, alterando o quadro de referências de que é portador.

O itinerário que aqui se desenha pretende acima de tudo reafirmar a construção intersubjectiva do quotidiano, recobrando para isso, a forma como os comportamentos adquirem o seu significado em processos de interacção social e a forma como as pessoas constroem a sua identidade através do reconhecimento *do e pelo* outro.

Entende-se assim, à semelhança de Geertz (1993), a actividade humana como acção, dotada de sentido e subjectivamente orientada. Neste sentido, a realidade social deriva da contínua produção do mundo- produção esta

caracterizada pela incompletude e assimetria dos pontos de vista- imbuída de intencionalidade comunicativa e baseada na intersubjectividade.

Com isto afastamo-nos do programa estruturalista: a procura das invariantes, recusando uma continuidade entre os *dados sensíveis* das experiências vividas e a lógica da explicação científica. O *anti-humanismo* do estruturalismo não consiste tanto na eliminação do sujeito, mas sim na sua transformação em sujeito *nómada*, encarnando de forma impessoal as propriedades associadas às *posições*, pertencentes à estrutura. Desta forma, a acção, bem como o carácter histórico e contextual da experiência social, são tidos como dimensões secundárias no paradigma estruturalista.

A prática antropológica move-se na permanente dialéctica entre a aproximação e o distanciamento. Neste sentido, Geertz utiliza a distinção entre o conceito de experiência próxima ('experience-near concept') e os conceitos adquiridos a partir de experiências distantes ('experience-distant concept'). Deste modo visa estabelecer a diferença entre as representações utilizadas de uma forma espontânea, inconscientemente «onde as realidades e as ideias que as informam estão indissolúvelmente e naturalmente ligadas» (1983:57) e as representações elaboradas no foro científico. No entanto, o senso comum não deixa de ser o objecto, por excelência, da descrição antropológica e esta deve estar próxima dos seus esquemas de referência. Não é relevante que as interpretações e construções do senso comum sejam erróneas e/ou mistificantes; o que interessa é o seu papel na percepção e edificação da realidade quotidiana.

Assim, propõe-se uma síntese (algo enunciado em Geertz e também desenvolvido por Bourdieu, com o conceito de *habitus*<sup>2</sup>) para a condução deste exercício etnográfico: se se tiver em mente que a realidade é socialmente construída, através das redes de relações intersubjectivas, será igualmente fecundo considerar que os fenómenos que resultam desse conhecimento adquirem existência real e exterior aos indivíduos, condicionando-os.

---

<sup>2</sup> *Habitus*: sistema de disposições duráveis e tranponíveis, funcionando como princípio unificador de todas as práticas (Bourdieu 1985: 73, tradução livre ).

**NATUREZA/ NATUREZA(S)**

A valorização da natureza e do natural é, actualmente, uma atitude omnipresente. Exemplo disto é os meios de comunicação: qualquer jornal ou revista dedica uma secção ao tema (isto quando não se trata de um exemplar da especialidade). A palavra aparece associada aos mais variados domínios- natureza & saúde, natureza & ciência, natureza & ambiente, entre outros.

A plasticidade do termo insinua-se na infinidade de configurações que compreende: desde a descoberta de mais um gene que codifica a proteína  $x$  para a propensão ao desenvolvimento de uma dada capacidade, característica, ou patologia clínica; passando pelos apelos à protecção de uma qualquer espécie em vias de extinção, ou ainda por uma viagem (ainda que televisiva) num determinado *habitat* (por exemplo: uma selva tropical); fala-se ainda da natureza *verdadeira e autêntica* das coisas e das pessoas.

A antropologia estabeleceu os seus limites disciplinares a partir da definição do seu objecto de estudo, a cultura, como oposto a natureza. Cultura diria respeito ao domínio de produção, material e espiritual, humano; assim, a natureza situar-se-ia nas margens da sociedade, implicando uma visão dualista segundo a qual o elemento humano seria completamente exterior ao elemento natural. Esta visão dualista, como veremos, continua a desempenhar um papel fulcral no imaginário humano sobre a natureza, isto é, é essencial que esta seja considerada como um domínio autónomo da esfera humana, de modo a ser autêntica, universal e *edénica*, e, deste modo, a fonte *real* e constante de significado num mundo pautado pela instabilidade referencial.

Actualmente, emerge, no campo das ciências sociais e, curiosamente, no campo das ciências ambientalistas, a ideia de que a *natureza não é assim tão natural* e que se trata de uma construção eminentemente humana. A forma como descrevemos e nos relacionamos com o *mundo não-humano* está mesclada com os nossos valores e assunções. Deste modo, a *agenda académica* que propôs a *invenção da cultura*, debruça-se actualmente sobre a *invenção da natureza* (Campos 1999; Cronon 1995,1995 b); Smith 1996; Soper 1996). Aquilo que queremos dizer quando aludimos a *natureza* diz, provavelmente, mais sobre nós, do que sobre as coisas que categorizámos com aquele termo. E este está profundamente embutido na história humana.

Será, pois, conveniente registar algumas leituras sobre o desenvolvimento histórico da ideia de *natureza*. Perceber como é que determinadas *coisas*, *espaços* ou *essências* vieram a pertencer ou a ser subtraídas ao espaço cognitivo e simbólico de *natureza*, isto é, como é que esta tem sido objectificada, abstraída e/ou personificada.

O exercício que se segue tenta mapear algumas constelações relativas à forma como o homem tem encarado a relação com a natureza e com o cosmos. Correr-se-á o risco de desvirtuar a riqueza do *pensar*, *fazer* e *sentir* natureza, nas várias vertentes (técnica, estética, intelectual, religiosa, etc.) apresentando uma resenha um tanto ou quanto monolítica. No entanto, o terreno é bastante extenso e complexo, tornando-se impraticável chegar a todos os pontos. Neste sentido, são seleccionados alguns momentos que condensam diferentes abordagens à natureza (o período medieval, a renascença italiana, o empirismo do século XVII e a transição para a época contemporânea) e que nos permitirá, posteriormente, desenhar as suas reverberações no mundo actual.

## [Natureza ou Ambiente?

No "I inquérito nacional às representações e práticas dos portugueses sobre o ambiente", relativamente à pergunta «Quando se fala de natureza, do que é que se lembra?», Aida Lima refere-se ao carácter difuso das respostas dadas, destacando, no entanto, três dimensões (material, abstracta e outra que se relaciona com a intervenção humana):

1) uma dimensão caracterizada por elementos constitutivos da natureza onde predomina o verde (vegetais, campo, espaços verdes); 2) uma dimensão mais abstracta que apela para sensações, valores, práticas e vivências pessoais tais como a calma, a liberdade, isto é, sentimentos e sensações que são associados, por alguns dos inquiridos, à natureza; 3) uma dimensão de intervenção humana que contém uma visão pela negativa da natureza, associada à deterioração e ou degradação (poluição, cidade, urbanismo). Trata-se de uma dimensão que associa as consequências (sobretudo negativas) de algumas das intervenções do homem sobre a natureza. [Lima 2000: 10].

Esta autora afirma que a linguagem ambiental se constrói por referência aos meios de comunicação, à ciência e ao senso comum. As noções *natureza* e *ambiente* são, com frequência, utilizadas indiferenciadamente, denotando uma certa largueza semântica mas não uma total sobreposição.

Para além de *ambiente*, o termo *natureza* é usado enquanto sinónimo de *meio* e ainda de *ecossistema*, realidades aparentemente similares. No entanto Edgar Morin elabora uma distinção entre estes conceitos, salientando o carácter *místico* do termo *natureza*:

Num certo sentido, a noção de ecossistema remete-nos para aquilo que abarcavam as palavras bem conhecidas de *meio*, *ambiente* e *natureza*: mas ela acrescenta complexidade à primeira, precisão à segunda e suprime à terceira mística, e até mesmo euforia. A noção de *meio*, muito pobre, reenvia apenas para caracteres físicos e forças mecânicas; a noção de *ambiente* é melhor, no sentido em que implica um envolvimento planetário, mas é vaga; a noção de *natureza* remete-nos para um ser matricial, uma fonte de vida, vivendo ela própria; esta ideia é poeticamente profunda, mas ainda cientificamente débil. Estas três noções esquecem o carácter mais interessante do *meio*, do *ambiente*, da *natureza*: o seu carácter auto-organizado e organizacional. É por isso que é necessário recorrer a um termo mais rico e mais exacto, o de ecossistema [Morin 1975: 242, tradução livre]

Temos presente a singularidade da noção de ecossistema: a ênfase no carácter auto-ordenado e ordenante da natureza. No entanto, há que considerar que a noção de ecossistema foi fruto do paradigma científico moderno cuja prática se orienta no sentido de produzir conhecimento *claro e distinto*<sup>3</sup>.

Macnaghten e Urry (1998) fazem igualmente referência a vários significados da ideia de natureza:

Indeed, the very idea of nature as been analysed as having multiple and even oppositional meanings: it can refer to the essential quality or character of something; the underlying

---

<sup>3</sup> A noção de ecossistema foi cunhada por Ernst Haeckel (em 1866) no âmbito disciplinar da ecologia. Esta área de conhecimento surge nos finais do século XIX, orientada para o estudo, numa perspectiva científica (entenda-se sistematizada), das relações entre os seres vivos, incluindo o homem, e o seu *habitat*. Tratou-se de uma tentativa de unificar os vários ramos que pensavam a natureza, de modo a resultar uma aproximação

force which lies behind events in the world; the entirety of inanimate and animate objects, and especially those which are threatened; the primitive or original condition existing prior to human society; the physical as opposed to the human environment and its particular ecology; and the rural or countryside (as opposed to the town or city) and its particular visual or recreational properties. [1998:7,8].

Roy Ellen (1996), a partir da sua experiência com o grupo Nualu (Indonésia oriental), reconhecendo a historicidade e variação cultural das concepções de natureza, intenta uma possível *geometria* do termo, algo que permita assumir uma comensurabilidade entre diferentes universos culturais. Esta abordagem ao *status* categórico da natureza baseia-se na premissa da existência de uma similaridade entre as várias formas da sua representação ou, se se quiser, das relações do homem com aquela. Assim temos:

- natureza como tipo de *coisa*- constrói-se indutivamente a natureza em termos de *coisas* que as pessoas incluem na mesma (como um inventário) e as características que são atribuídas a essas coisas; assim natureza pode ser... árvores (frondosas, viçosas,...), animais (selvagens, domésticos,...), rios (agrestes, caudalosos, calmos...), terra (fértil, fecunda, estéril,...), entre outros;
- natureza como *espaço* que não é humano- é definida espacialmente, sendo atribuída a um domínio fora do espaço quotidiano (no caso dos Nualu, será o espaço da floresta, tudo o que rodeia a aldeia);
- natureza como *essência* interior- definição dada em termos essencialistas, como uma força exterior à vontade humana mas que pode ser controlada em vários níveis ou seja surge associada ao instinto, à animalidade e até mesmo à incontrollabilidade.

Esta última dimensão será a mais intangível. Podemos perceber e tocar *coisas* ou andar pelos *locais* mas a *essência* será experienciada através das suas consequências, normalmente através da combinação das duas primeiras dimensões; assim as funções corporais (fluidos e pulsões) ou o ambiente (calor/frio, barulho, vento) serão manifestações essenciais, sendo associadas a natureza. À volta desta terceira eixo, juntam-se um conjunto de metáforas que variam culturalmente.

---

menos fragmentada ao objecto das ciências naturais e também de incluir as relações que o homem mantém com o ambiente (não construído) que o rodeia.

No seu entender, a combinação das três dimensões contribuem para a representação, daquilo que no Ocidente reconhecemos (ainda que de uma forma multi-facetada e ambígua) como natureza e à medida que é introduzida alguma assimetria no modelo, menos familiar este se torna em relação ao modelo ocidental.

Roy Ellen assume o carácter transcultural do conceito e a sua uniformidade num dado universo cultural. Não nos interessa avaliar a heurística desta premissa no entanto cabe dizer que esta abordagem exclui a forma, até aparentemente paradoxal e inconsistente, como as pessoas lidam com concepções de natureza variáveis e difusas, e que esta variabilidade se mostra contextualmente ao nível das representações colectivas e da *praxis* individual, ou seja, é toda a riqueza criativa da intersubjectividade que é desvalorizada. Sendo também uma perspectiva a-histórica não descreve a forma como certos elementos são incluídos no campo cognitivo, linguístico e simbólico de natureza.

A natureza, sendo tudo o que não é cultural, será a alteridade, o Outro, a *terra incognita* (como a descreve Max Oelschlaeger (1991)). O campo semântico utilizado para referenciar *natureza* é frequentemente apropriado para descrever outras realidades que acabam por partilhar, de uma forma simbólica, das qualidades daquela. Muitas são as entidades e processos que vêm a pertencer a este campo simbólico (sempre por oposição a cultura): a mulher (vs. o homem)<sup>4</sup>, o corpo (vs. a mente), o campo (vs. cidade), o oriente (vs. o ocidente), a loucura ou perda de razão (vs. a manutenção da razão), entre outros. Este vasto universo polissémico é o resultado da justaposição histórica de muitas referências, algumas delas contraditórias, como veremos.

### [Alguns apontamentos históricos sobre *natureza*

Evernden (1992) estabelece uma analogia entre uma tipologia de seres humanos, relativa às diferentes abordagens ao mundo, criada por Jung, e as mesmas presentes em

---

<sup>4</sup> Ver a natureza enquanto alteridade, nas margens da cultura (sociedade), está igualmente relacionado com as formas com que a natureza é presumidamente feminina (a natureza virgem, fértil e/ou a mãe divina). Se existem etnografias de outros grupos culturais que dão conta desta relação, no ocidente, esta associação é bem visível ao nível de um saber popular.

diferentes períodos históricos do pensamento humano relativamente à natureza. Assim, Jung distingue entre introversão e extroversão. Os indivíduos *introvertidos* vivem num mundo de agentes activos que constituem potenciais obstáculos à sua existência. Assim a forma de ultrapassar as contingências e de retirar poder ao mundo que os rodeia está no distanciamento e numa concomitante operação de abstracção- criação de um domínio interior no qual os elementos abstraídos sejam aprisionados num edifício conceptual. Por oposição, os indivíduos *extrovertidos* alimentam uma atitude empática com o mundo que os rodeia, isto é, desenvolvem uma relação de identificação mental, imbuindo os objectos circundantes com os seus sentimentos.

Para Evernden (1992) extroversão e introversão correspondem, respectivamente, às atitudes epistemológicas do período medieval e do período renascentista. De acordo com este autor, a relação do homem com a natureza, na Idade Média, caracteriza-se acima de tudo (mas não exclusivamente) por uma atitude de empatia, o que implica o reconhecimento de uma dada similaridade entre o humano e o mundo natural: «For nature to be knowable through empathy, subject and object must be fundamental akin» (Evernden 1992:41). Não esqueçamos que o pensamento intelectual era dominado pela escolástica e esta assentava numa concepção aristotélica do conhecimento- a valorização do senso comum e a *verdade da percepção sensorial*.

A natureza não era, neste período, apenas uma entidade física mas sim o exemplo máximo da vontade divina e da perfeição do seu criador. A relação entre Deus e a natureza era frequentemente descrita em termos da analogia da última com um livro. Seriam dois os livros através dos quais se manifestaria a revelação divina: a natureza e a bíblia (a revelação última).

Tratam-se de verdades inquestionáveis na teologia medieval. Muito embora houvesse a percepção da mutabilidade do mundo natural- o suceder das estações, o ciclo de vida dos organismos vivos,...- o que interessava era apreender a essência, eterna e autêntica, sendo esta expressão dos desígnios de Deus<sup>5</sup>. Existe ainda um outro aspecto importante, decorrente desta visão, que se prende com os limites da investigação *científica* e da acção humana. Um inquérito demasiado profundo era encarado como um acometimento herético

---

<sup>5</sup> Este pensamento era adscrito a uma descrição física do cosmos, dividido em mundo sub-lunar (mutável, corruptível, regido por leis próprias) e o mundo supra- lunar, o mundo dos astros (imutável, eterno, cujo movimento, circular, era sinónimo de perfeição) (Lenoble 1990).

nos mistérios divinos, sendo recomendável a atitude de reverência, o que em última instância equivale a dizer que o inquérito científico apenas interessava na medida em que caminhasse para a causalidade final, a teleologia das coisas, que encontrava a sua justificação, como já referi, na perfectibilidade e providencialidade divinas<sup>6</sup>.

Esta forma de conceptualizar a natureza, o divino e a posição do homem no mundo, foi desafiada, subsequentemente, por uma série de forças históricas, substituindo o ideal *alquímico* da Idade Média pela crença na ciência como motor de transformação de uma natureza selvagem numa civilização magnificente.

A Renascença italiana (XV e XVI) é um dos momentos que marcam o início da Idade Moderna ou, visto noutra perspectiva, é uma época de transição para o que viriam a ser as grandes revoluções de pensamento (mecanicismo galilaico e o racionalismo cartesiano), instaurando a Modernidade.

No período renascentista, assistimos ao dealbar da ciência. Procede-se a um esforço de sistematização do universo. Segundo Evernden (1992) dá-se a separação entre domínio humano e o natural; muito embora a distinção não fosse nova<sup>7</sup>, na época moderna, ocorre de uma forma mais sistemática.

Convém no entanto matizar um pouco esta transição. João André na obra *Renascimento e Modernidade: do poder da magia à magia do poder* (1987), com um olhar mais preciso sobre o período em causa, dá-nos uma visão plural do que foi a transição faustiana para a Modernidade. No seu entender, o homem dos primórdios da Renascença vive ainda em comunhão com a natureza, interpretando-a (lendo-a) a partir de um paradigma animista. A construção da *Natureza*<sup>8</sup>, enquanto sistema, objectificado e livre das *paixões* humanas, dá-se mais tarde com a revolução conceptual operada por Galileu e Descartes, iniciadores da ciência moderna.

---

<sup>6</sup> « [...] a Natureza pega numa *matéria* (causa material) e impõe-lhe uma *forma* (causa formal) com o auxílio de um *instrumento* (causa eficiente) sendo toda a operação empreendida e conduzida tendo em vista o *resultado* (a causa final é a mais importante e a única explicativa em última instância).» (Lenoble 1990: 75, itálico do autor). Assim conhecer os aspectos físicos, materiais, não forneceria acesso ao aspecto divino, o aspecto significante do ser. Mais do que a causalidade eficiente, interessava discutir os propósitos finais de um determinado fenómeno ou objecto e esta discussão implicava sempre a sua relação com o divino (Evernden 1992).

<sup>7</sup> De recordar que pré-socráticos haviam nomeado a natureza, a *physis*- a designação como um único objecto, da grande variedade de fenómenos que rodeiam o ser humano.

<sup>8</sup> Ao referir-me à natureza como sistema elaborado no âmbito do paradigma científico, o termo será escrito com letra maiúscula.

Voltemos então ao Renascimento. Em ruptura, no campo filosófico, com a tradição escolástica medieval e impulsionado pelas descobertas científicas e pela prosperidade económica, abre-se ao homem renascentista um horizonte de possibilidades à sua frente<sup>9</sup>, daí que João André fale no *poder da magia* e em que magia é entendida como «a percepção do mundo enquanto ser animado no seu todo e a compreensão da linguagem universal, dos símbolos e dos instrumentos para dominar e canalizar as forças divinas da natureza» (André 1987:28).

Se nesta altura o homem vivia *encantado* com o poder que adquiriu sobre si e sobre o meio envolvente, manifesto nas mais diversas formas (técnica, artística, social, ...), o universo não era ainda completamente compreensível sob o ponto de vista da razão matemática ou discursiva. Ainda não era possível apropriar-se totalmente da infinitude e diversidade do mundo.

E mundo era cada vez mais diverso... o Renascimento toma também como inspiração a aragem de novidade e efervescência que então circulava na Europa<sup>10</sup>.

É uma época de expansão europeia, de abertura ocidental ao mundo: de cruzar novos mares, pisar pela primeira vez aquilo que até então tinham sido geografias imaginárias e descobrir outros seres... *novos mundos maravilhosos vimos então*. A expansão do mundo conhecido, leva ao alargamento e reformulação das classificações

---

<sup>9</sup> Não resisti a reproduzir uma transcrição feita por João André (1987) de G. Pico della Mirandola (*De Hominis Dignitate*, 1496). Trata-se um excerto que, segundo aquele autor, demonstra a assunção do homem como construtor de si próprio e possuidor de uma natureza humana dinâmica (e também porque me parece uma peça literária notável):

Não te deí, Adão, nem um lugar determinado, nem um aspecto próprio, nem qualquer prerrogativa especificamente tua, para que o lugar, o aspecto e a prerrogativa que desejares os obtenhas e conserves segundo a tua vontade e o teu parecer. A natureza limitada dos outros está contida dentro de leis por mim prescritas. A tua determiná-la-ás tu, sem ser constringido por nenhuma barreira, de acordo com o teu arbítrio, a cujo poder te submeterás. Coloquei-te no meio do mundo, para que de lá melhor descubras o que há no mundo. Não te fiz celeste, nem terreno, mortal nem imortal, para que por ti próprio, como livre e soberano artífice, te plasmes e te esculpas na forma que previamente escolheres. Poderás degenerar nas coisas inferiores que são rudes; poderás, segundo a tua vontade, regenerar-te nas coisas superiores que são divinas. [André 1987:24].

<sup>10</sup> Esta efervescência correspondia também a um período de crescimento económico (Ferreira 1996). No século XVI os estados feudais europeus estavam em crise. As cidades-estado italianas mostravam uma dinâmica intensa, assumindo um lugar cimeiro na economia de mercado que se difundia até à Europa do Norte. O comércio era continuamente estimulado pela exploração dos recursos do espaço não europeu. A utilização da moeda veio facilitar e incrementar a acumulação financeira como fim em si mesmo, apenas restringida pela igreja que defendia o *justo preço*. O crescimento de cidades enquanto centros de comércio e de produção artesanal foi terreno fértil para a emergência de uma classe empreendedora, a burguesia, que provia as monarquias com fundos financeiros para a construção de estados nações, diminuindo desta forma o poder da nobreza ruralista.

naturais e ainda ao espanto e simultaneamente estranheza perante novas formas humanas<sup>11</sup>, bichos, plantas e outras criaturas sem lugar nas classificações até então realizadas.

O acto de classificar envolve o contraste entre um estado de natureza primordial e o estado de cultura, com leis e convenções. Raymond Williams (1989) demonstra a existência na poesia bucólica, desde a Antiguidade, de mitologias de um estado original de natureza associado a uma idade dourada, de harmonia entre seres humanos e natureza. Muitas delas coincidem com o mito edénico (o Homem antes da Queda do Paraíso). No entanto estas mitologias são ambivalentes, baseando-se numa tensão entre natureza como um estado de inocência (natureza como o estado pré-lapsário) e natureza enquanto lugar selvagem e intocado, situado fora do Paraíso (a queda da inocência na natureza selvagem e até mesmo sensual e erótica); em suma, na lógica cristã, a natureza pode surgir como fonte de virtude ou de pecado, respectivamente.

No primeiro tipo de narrativas (natureza como estado de inocência), as pessoas são representadas como criaturas de lazer, livres dos constrangimentos perniciosos da civilização, vivem em paz com a natureza, expressando livremente os seus impulsos e emoções sem entraves pelas regras sociais, nunca procurando alimento, que é sempre abundante, vivendo num estado de ociosidade. O pensamento cristão vem a modelar este *estado de graça* num tempo-espço pré-lapsário refreando os laivos de desregramento e acentuando a sua pureza (de que é exemplo, o mito medieval do Preste João, rei-sacerdote de um vasto reino cristão algures perto da actual Etiópia).

No entanto, a natureza também pode ser descrita nos pormenores obscuros e selváticos. O mapa terrestre incógnito era local de abrigo de seres bestiais, monstruosos, canibalísticos e desregrados<sup>12</sup>.

Assim, coexistem lado a lado duas visões da natureza: uma, inocente, harmoniosa, bela (e por vezes sensual e erótica); a outra, cruel, selvagem e brutal. Estas narrativas/visões existiam desde a Antiguidade Clássica, atravessaram toda a Idade Média,

---

<sup>11</sup> Na época discutida, alguns dos grupos humanos, com os quais os ocidentais contactaram, não eram considerados como parte da humanidade; muito embora fizessem parte da *Grande Cadeia do Ser*, eram mais facilmente aparentados com os bichos do que com o ser humano (entenda-se indivíduo ocidental) (Horigan 1988).

<sup>12</sup> A título exemplar, temos referências por Ktesias de Knidos (início do séc. IV a.c.) , de «pessoas com apenas um pé, homens com cabeça de cão que ladram em vez de falar, pessoas com a cabeça no meio dos ombros, gigantes, homens com cauda, entre outros» (Horigan 1988:58). Megasthenes, embaixador na corte indiana,

e perduraram durante o período das Descobertas e tempos subsequentes, tendo gozado de uma larga disseminação na literatura de viagem que se desenvolveu como resultado das jornadas de descoberta geográfica. Muitos dos viajantes tinham conhecimento dos autores clássicos, dos tratados sobre ciência natural, tinham visto mapas, ou seja, a sua imaginação tinha sido alimentada desde cedo com histórias de maravilhas e milagres. Note-se no entanto que estas narrativas, não eram apenas meras fábulas. O conhecimento de uma planta ou de um animal, até meados do séc. XVII, compreendia não só a observação apurada das suas propriedades mas também o que tinha sido escrito e dito sobre o objecto em causa e quem o fizera; deste modo, amalgamados, figuravam autores clássicos, mitos, fábulas, entre outros.

A passagem de uma percepção estética do mundo (a partilha do princípio criador dinâmico de uma natureza viva) na qual se funda a *magia* renascentista, para a sua racionalização, ocorre com a emergência do paradigma científico moderno. Consideremos então os iniciadores da ciência moderna: Galileu Galilei (1564-1642) e René Descartes (1596-1650). Ambos definiram os quadros conceptuais que vieram a estar subjacentes à era da ciência e da técnica. João André descreve, da seguinte forma, a mudança para o paradigma científico moderno:

Se até ao século XV o homem perscrutava apenas os segredos do universo para, através da sua interpretação, cantar as maravilhas da criação e a glória do seu autor, ao longo do século XVI o homem foi adquirindo uma consciência cada vez maior de que essas maravilhas tinham sido criadas para seu bem-estar, e a partir do século XVII reconhece que a leitura do grande livro do mundo se deve traduzir na sua reescrita e na sua recriação, ou seja no exercício do seu poder e do seu domínio. Assim é todo o conhecimento que vai ser moldado pela nova magia do poder. [André 1987: 54].

Com o paradigma científico moderno, a posição do homem perante o divino, inverte-se, passando aquele a ser a medida de todas as coisas. A natureza associada ao divino, como seu testemunho, torna-se independente, para que possa ser racionalizável e

---

durante as campanhas de Alexandre, o Grande (fins do séc. IV a.c.) reitera as histórias de Ktesias e acrescenta narrativas sobre serpentes com asas de morcegos, sobre escorpiões alados, entre outros (Horigan 1988).

mensurável e, em última instância, controlada e instrumentalizada. Deus não deixa de ser o criador de todas as coisas, o homem é que passa a dispor de tutoria sobre elas.

A partir da visão mecanicista, segundo Everden (1992), o mundo físico, sujeito à demanda científica, sofre simultaneamente uma amplificação e redução das sensações, reiterando-se a ideia de um observador exterior à natureza:

This separation of the "real nature" from the "merely human" is prerequisite to the celebration of a grand abstraction; only when the "real" can be torn free of all "irrelevant elements"- including human attributes such as colour and smell, as well as meaning and purpose- can it be safely installed on the pedestal of truth. The "real" world is entirely outside of humanity, beyond and unlike. [Evernden 1992:49]

A *verdadeira natureza* da Natureza passa a ser cognoscível através da razão matemática. Nesta lógica, a verdade do mundo sensível é ultrapassada, os nossos sentidos enganam-nos, a verdade está como que escondida para além das aparências do sensível-final, o Sol está situado no centro do universo e a Terra move-se e gira...

O mundo natural não é um mundo de experiência concreta. Os objectos observados não têm odor, gosto, nem som, isto é, não são mais que isso: objectos observados. Assim a alusão à amplificação das sensações, refere-se à crescente imposição do paradigma visual<sup>13</sup>. Max Oelschlaeger, numa reflexão sobre este tópico, refere metaforicamente a experiência galilaica- a investigação, através da visão, das qualidades primárias (figura, extensão e movimento) do universo e a subtracção das suas qualidades secundárias (provenientes restantes dos sentidos<sup>14</sup>):

Through the telescope Galileo confirmed the Copernican hypothesis. What he lost was the sweeping field of view of naked eye astronomy, the relation of the Milky Way to the starry sky, and the movement of the wandering stars across the ecliptic plane. And, perhaps, in his intense concentration, he lost also the sounds and smells of the night and the awareness of

---

<sup>13</sup> Embora não tivesse sido o único meio, a arte pictórica, enquanto expressão do discurso criativo, serviu para difundir (para a sociedade em geral) uma visão mais racionalista da natureza. A lógica da matemática evoluiu lado a lado com a teoria da arte (nomeadamente através da introdução da perspectiva) (Jay 1993).

<sup>14</sup> Aqui, inclui-se também a cor, como propriedade secundária. Embora esta seja percebida pela visão, não é, no entanto, uma característica mensurável.

himself as a conscious man beholding a grand and mysterious stellar spectacle. Galileo was standing no longer within nature, but outside of it. [1991:79]

Na senda do paradigma galilaico, também o pensamento cartesiano introduz rupturas; não só entre o homem e a natureza mas também uma ruptura no próprio homem: «o homem que é também natureza (o seu corpo) cinde-se do homem que não é natureza (o seu pensamento)» (André 1987:64). O bissubstancialismo metafísico traduz-se na irreduzibilidade entre matéria (*res extensa*), inconcebível sem extensão e movimento, e espírito (*res cogitans*), inconcebível sem pensamento, imortal<sup>15</sup>. O homem é, assim, um ser pensante, cuja a matéria- o seu corpo e o meio físico- são, no entanto, epifenómenos. Semelhante concepção atribui ao homem um lugar especial no universo e na Grande Cadeia do Ser<sup>16</sup>: um conjunto de seres/pontos pensantes num grande mecanismo a explorar matematicamente.

---

<sup>15</sup> João Maria André (1999), no entanto, evoca o «outro corpo de Descartes», corpo este que não coincide com aquele que é representado pela ciência. Muito embora, pudesse fazer uma simples remissão bibliográfica para a obra em causa, ou mesmo fazer uma síntese apurada do argumento, de modo a diminuir a extensão desta n.r., pareceu-me mais *proveitoso* ilustrá-lo com algumas das passagens de Descartes que João M. André cita. Os objectivos que presidem à tematização do corpo em Descartes prendem-se acima de tudo com a necessidade de descrever o mundo que pode ser conhecido, ou seja, de criar um modelo, de *representar* o mundo. Segundo André (1999), isto significa na teoria cartesiana que «o corpo humano funciona *como* uma máquina [e não que] o corpo humano *é* uma máquina» (André 1999:24). Segundo este autor, Descartes teria elaborado a noção de corpo, a noção de alma e a noção da união da alma com o corpo nas *Cartas a Elisabeth* (21 de Maio e 28 de Junho de 1643) de uma forma distinta que o fez nas restantes obras. Assim, a alma conceber-se-ia apenas pelo entendimento puro. O corpo (forma, figura e movimento) poder-se-ia conceber pelo entendimento puro mas muito melhor pelo entendimento ajudado pela imaginação. E «as coisas que pertencem à união da alma com o corpo não se conhecem senão obscuramente apenas pelo entendimento, ou mesmo pelo entendimento ajudado pela imaginação, mas conhecem-se muito claramente pelos sentidos [...] Aqueles que jamais filosofam e que não se servem senão dos seus sentidos, não duvidam de modo algum que a alma mova o corpo e que o corpo aja sobre a alma; mas consideram um e outro como uma só coisa, isto é, concebem a sua união, porque conceber uma união que há entre duas coisas é concebê-las como uma só» (Descartes in André 1999: 26). Continua João M. André: «O que é novo, aqui, é a afirmação de que os sentidos (que são também corpo) não só conhecem, como mais ainda, conhecem claramente coisas que o entendimento não pode conhecer senão obscuramente» (André 1999: 27). Seguimos então com Descartes: «E os pensamentos metafísicos que exercitam o entendimento puro servem para nos tornar familiar a noção de alma; e o estudo das matemáticas, que exercita principalmente a imaginação na consideração das figuras e dos movimentos, acostuma-nos a formar noções do corpo muito distintas; e, enfim, é usando apenas da vida e das conversas vulgares, e abstendo-se de meditar e de estudar as coisas que exercitam a imaginação que se aprende a conceber a união da alma e do corpo» (Descartes in André 1999: 26).

<sup>16</sup> Esta posição é reforçada pela reflexão de Descartes sobre os animais: “[animals] have no reason at all, and... it is nature which act in them according to the disposition of their organs, just as clock which is only composed of wheels and weights is able to tell the hours and measure the time more correctly than we can do with all our wisdom” (Oelschlaeger 1991: 87).

Se Galileu demonstra a ilusão do conhecimento sensível, Descartes, tendo feito também investigações na área da matemática e da física, reitera esta conclusão, definindo as bases do racionalismo moderno. No *Discurso do Método*, de acordo com a premissa de uma ordem matemática universal, define as condições de conhecimento, nomeadamente que os problemas podem ser divididos em partes e estas manipuladas de acordo com um conjunto de relações matemáticas.

A Matemática, a Física e a Mecânica permitiram ao ser humano abstrair leis da natureza e criar modelos da mesma, *(re)produzi-la* mecanicamente. O mundo da máquina era completamente inteligível porque era uma criação sua e no qual podia intervir livremente. A valorização do conhecimento maquinal, técnico, marca assim a consumação da objectificação da natureza. A singularidade da ciência moderna constitui, no encontro entre a teoria e técnica, a aliança entre o desejo de compreender e comunicar com o mundo e a ambição de dominá-lo. É neste sentido que João André se refere à inebriação faustiana pela *magia do poder*: conhecimento é poder- o poder de transformar, de criar e até de dominar (André 1987).

Este paradigma transforma uma natureza orgânica, plena de vitalidade, numa natureza *morta*, que vem a alcançar o seu expoente no mundo-máquina e no homem-máquina de La Mettrie (século XVIII) (Collingwood 1944).

O século XVIII, herdeiro da visão modernista, revela-se como uma época de optimismo. O período das *Luzes* foi palco para a emergência e desenvolvimento da ideia de *Progresso* e da crença no poder da *Razão* para aperfeiçoar as condições espirituais e materiais da condição humana. Nesta lógica, vencidos o dogmatismo, o atraso e os preconceitos políticos e sociais, os seres humanos resolveriam as suas carências e tornar-se-iam material e espiritualmente livres e donos do seu destino e, acrescente-se ainda, *e iguais entre si*, ou seja, a ideia de completa igualdade entre os seres humanos, juntamente com a ideia de oposição entre sociedade e natureza formaram então a base da teoria do contrato social, estando também na origem das revoluções democráticas do período em questão (Ferreira 1996). Fica então justificada a interferência humana massiva através da ciência aplicada (tecnologia), o que efectivamente veio a acontecer com a inovação nos métodos agrícolas e com a revolução industrial.

O paradigma modernista desenha uma fronteira entre uma visão científica ou objectiva e uma visão poética ou estética da natureza, tendo vindo a tornar-se hegemónico no Ocidente (Oelschlaeger 1991).

Filósofos, tais como os Primitivistas, contra-argumentaram a ideia de que a civilização europeia ou, de uma forma mais expressiva, o europeu civilizado, fosse o modelo ideal para a humanidade. Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), protagoniza um dos momentos chave que no diz respeito ao desenvolvimento do primitivismo. Na obra *Discurso sobre o Desenvolvimento das Ciências e das Artes* desenvolve o argumento da corrupção do espírito humano e dos costumes pelas ciências e pelas artes, contrapondo à sociedade ocidental, que julga estar muito afastada da pureza, o estado selvagem.

Esta sensibilidade perante a natureza vem igualmente a ser celebrada no foro artístico pelo Romantismo. Ocorre uma reacção contra os moldes de representação artística, ditos neo-clássicos; contra uma arte de carácter erudito, elitista e *artificial* e proclama-se uma nova sensibilidade estética, livre das regras do classicismo, caracterizada pelo fascínio pelo aspecto exótico e *natural*. Este movimento sendo uma reacção contra o Iluminismo, subentende uma reacção contra a Razão; a procura do irracional leva, então, a uma viagem pelo domínio do sobrenatural, da religião, do medievo e do popular. A crítica à visão da natureza-como-uma-máquina, oriunda do foro artístico, epitomizada pelo Romantismo, partilha a crença na fé e na existência de um plano divino. Para os Românticos a natureza não era uma máquina sem vida, mas sim um organismo vivo, imbuído de sagrado, cuja presença divina era revelada através de uma consciência estética da beleza da natureza.

Contudo havia lugares/fenómenos mais apropriados para a experiência quase que sagrada da natureza do que outros. Com isto refiro-me à emergência do discurso, no domínio literário e filosófico, sobre o sublime na natureza e à identificação deste com determinados lugares ou manifestações- montanhas, desertos, mares, tempestades, entre outros.

Uma das primeiras obras conhecidas sobre o Sublime é de Edmund Burke- *Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1756); temos ainda, sensivelmente no mesmo período, a *Crítica do Julgamento* (1790) de Kant.

Segundo Burke, as causas do Sublime, são a obscuridade, a vastidão, o infinito, a magnificência, a extrema luz ou escuridão. A mente cognoscente perde-se perante um

prazer incomensurável mas que a reporta, concomitantemente, para o sentimento de horror (Oelschlaeger 1991).

Por sua vez, Kant faz a distinção entre *belo* e o *sublime* (Santos 2001). O *belo* cria harmonia e o *sublime* desconcerta. A contemplação do *belo* estimula, de uma forma agradável, a faculdade cognitiva. O *sublime*, pelo contrário, mostra-nos as limitações do conhecimento (enquanto faculdade). É o resultado do nosso entendimento ao encontrar algo que não pode organizar ou conter. O prazer providenciado por esta desagradável constatação é de uma natureza moral; a experiência do *excesso de natureza* sobre o nosso poder de juízo ressalva a nossa posição no imenso universo. O *sublime*, em Kant, é uma reacção à grandeza física da natureza, demonstrando ao ser humano a sua insignificância perante a incomensurabilidade e poder da natureza cósmica:

[...] a vista de um céu estrelado numa noite serena suscita uma espécie de prazer que só as almas nobres sentem. No silêncio geral da natureza e na calma dos sentidos fala o oculto poder do conhecimento do espírito imortal uma linguagem indizível e dá conceitos não desenvolvidos que se deixam por certo sentir, mas não descrever. [Kant, *História Geral da Natureza e Teoria do Céu*, 1755, in Santos 2001]

O sublime está intimamente relacionado com a presença do sagrado na natureza. Esta associação remonta às narrativas bíblicas onde vamos encontrar Moisés a receber os mandamentos divinos na montanha ou, já no Novo Testamento, Jesus a ser tentado por Satanás no deserto. Estes lugares- desertos, montanhas, entre outros- são assim os lugares onde podemos encontrar Deus ou o Diabo ou, de uma forma mais profana, *encontrarmos* ou *perdermo-nos*. Em suma, o sublime representa o desvanecimento das fronteiras entre o humano, o natural e o sobrenatural.

Passemos para uma outra época e para um outro domínio da actividade humana. No século XIX, os impactos do industrialismo começaram a fazer-se sentir, especialmente nas cidades (em particular nos países do norte europeu). Nesta altura as cidades eram centros urbanos sobrepovoados, cuja estrutura urbanística não tinha conseguido acompanhar a vinda de grandes quantidades de pessoas que constituíam a mão-de-obra da empresa industrialista.

Rapidamente as cidades se tornam focos de má qualidade de vida com problemas sanitários, epidemias, crime, pobreza, entre outros. Data também deste período a emergência de um movimento higienista que preconiza algumas medidas urbanísticas/arquitectónicas para resolver os problemas das metrópoles. Algumas de cariz utópico: no âmbito mais restrito da habitação social- o *Familistério* de Godin e o *Falanstério* de Fourier- ou no âmbito do planeamento urbanístico- a cidade-jardim de Ebenezer Howard ou *Hygeia, City of Health*<sup>17</sup> de Benjamin Richardson (Keulartz 1998)<sup>18</sup>. Outras foram materializadas: o caso da remodelação urbanística, efectuada pelo barão Haussmann, que arrasou e edificou uma nova Paris mais *arejada*.

Estas intervenções são um sinal de uma nova sensibilidade para a natureza e que se configuram também num contraste entre campo e cidade, enquanto formas de vida fundamentais. O campo passou a ser associado a uma forma *natural* de vida- de paz, saúde, inocência e virtude. À cidade associou-se a ideia de centro de cultura- de saber, comunicação, luz. Também se configuraram poderosas associações negativas: a cidade como lugar de barulho, mundanidade e ambição; e, por oposição, o campo como lugar de atraso, ignorância e limitação.

É também neste período que se registam as primeiras tentativas de *fuga organizada* aos malefícios citadinos. Rapidamente a fórmula que liga ar, luz do sol e espaço aberto a bem-estar e saúde, se difunde entre uma dada camada metropolitana. Esta linguagem era elástica e integrava o bem-estar físico, mental e moral. Assim, a equação expande-se, passando também a identificar a cidade com insalubridade, criminalidade e degradação moral.

---

<sup>17</sup> *Hygeia, City of Health* é o título da obra publicada, em 1876, por Benjamin Richardson. A estrutura espacial desta cidade foi pensada a partir de Amaurote, a capital da *Utopia* de Thomas More, e toda organização da cidade era conceptualizada de modo a providenciar a melhor assistência ao nível dos cuidados de saúde.

<sup>18</sup> A obra *Struggle for Nature: a critique of radical ecology*, de Joseph Keulartz (1998), é, em termos gerais, uma discussão do uso da autoridade cognitiva da biologia por determinados movimentos ecológicos mais radicais (ecologia *profunda* (*deep ecology*, no original), ecologia social, ecologia política e o eco-feminismo). “[...] radical ecology’s appeal to the ecological laws of biosphere, though made in name of autonomy, decentralization and self-direction, actually amounts to an apologia for law and order in society” (Keulartz 1998: 6). Paralelamente, o autor explora o papel das concepções sócio-ecológicas organicistas de alguns pensadores/políticos/urbanistas (Patrick Geddes, Lewis Mumford, Ebenezer Howard, entre outros) na construção ideal de sociedade, na modelação do *corpo social*, e a influência dos mesmos, actualmente, na ecologia radical.

Esta *fuga organizada* releva um carácter mediado da experiência turística, através de uma codificação intertextual, não realista, da paisagem, na medida que diversas condutas de representação e imagéticas (pinturas, escritos de viagem, novela romântica) impregnavam a percepção do indivíduo com o lugar natural (Bell 1993). Nicholas Green (1990) argumenta que a estruturação do modo de apreender a natureza, pela população metropolitana parisiense (entre 1820 e 1840), foi feita a partir de novas formas de produção e consumo social da natureza, nomeadamente por uma ideologia do *olhar*. Os espaços abertos que circundavam Paris foram valorizados, a partir de uma mudança de padrões de saúde e lazer. O passeio pelo campo ou a manutenção de ‘*maisons de campagne*’ (casas de campo) foram apropriados enquanto prazeres saudáveis (entenda-se também, moralmente positivos). Simultaneamente havia uma indústria de promoção do sublime (sugerindo já não o terror e o temor mas sim a admiração e o êxtase) e do pitoresco<sup>19</sup> que estimulava consumo da natureza através da literatura de viagem e reprodução de imagens segundo determinados códigos pictoriais. Esta ideologia do *olhar*, segundo o referido autor, vem imbuir as práticas de experiência da natureza com valores ambientais (e, acrescente-se, espirituais, no caso do discurso sobre o sublime) de uma forma transversal a várias categorias económicas.

A viagem, enquanto forma de lazer não se limitou ao consumo de lugares e formas de vida rurais, nos arredores das cidades. É nesta altura que o Mediterrâneo (especialmente Itália e Espanha), assume um lugar de destaque, como destino turístico (ainda que de uma pequena camada populacional, mais cosmopolita). Esta era a geografia mais próxima dos países industrializados que condensava algum exotismo, elemento bastante procurado na época.

Mudemos agora de geografia e *vijemos* até aos Estados Unidos da América. A natureza (‘wilderness’, melhor traduzida por *natureza selvagem*), desempenha um papel relevante no imaginário nacionalista americano (Cronon 1995b); Santos 1990). O mito encontra-se ligado ao triunfo dos primeiros colonos americanos sobre a natureza

---

<sup>19</sup> Segundo Nicholas Green, o conceito de *pitoresco*, em França, diz respeito a três fenómenos distintos. Em primeiro lugar, aos jardins privados, integrados nas casas de campo, modelados de acordo a obter um efeito paisagístico mais *natural*. Tem sido também empregue para descrever a vaga de descoberta, através da literatura de viagem, da riqueza patrimonial e de usos e costumes que percorreu França, nos inícios do século XIX. Em terceiro lugar, tem sido usado para classificar paisagens que de alguma forma se assemelhem a representações pictóricas (Green 1990: 95).

*desconhecida e agreste* (que por sua vez se relaciona com determinados sentimentos e valores- independência, vigor e liberdade- fontes do carácter nacional e da democracia americana). O mito estava dependente da manutenção da terra livre ('wilderness') para subsistir e esta estava, nos finais do século XIX, ameaçada devido ao impacto da expansão industrial. Lançadas estavam as sementes para o movimento de preservação da *natureza selvagem* ('wilderness') e para a criação de parques nacionais e de áreas protegidas, preservando assim o mito americano (Cronon 1995 b)).

Em 1864, John Muir (1838-1914) cria, com o auxílio do Congresso americano, o Parque Nacional de Yosemite (um dos primeiros do mundo) e, mais tarde, funda o Sierra Club (igualmente uma das mais antigas organizações ambientais do mundo). O parque natural de Yosemite (em conjunto com Yellowstone, Grand Canyon, entre outros), representando a natureza pristina e sagrada, vem tornar-se um símbolo nacionalista.

John Muir, juntamente com Henry Thoreau (1817-1862) e Aldo Leopold (1887-1948), entre outros, são tidos como os antepassados do ambientalismo moderno, dadas as suas concepções particulares da natureza e da relação do homem com esta<sup>20</sup>. Em comum possuem uma concepção de natureza como o último reduto da redenção humana e da ligação orgânica, *umbilical*, do homem com aquela entidade: «[...] in Wildness is the preservation of the World»<sup>21</sup>. Nesta lógica, a Humanidade é um momento de um cosmos em constante revolução, uma manifestação da complexidade e maravilha cósmica.

---

<sup>20</sup> Veja-se Max Oelschlaeger (1991) para um aprofundamento do pensamento destes autores/pensadores da natureza: "Henry David Thoreau: Philosopher of the Wilderness", (pp. 133-171); "John Muir: Wilderness Sage", (pp. 172-204); "Aldo Leopold and the Age of Ecology", (pp. 205-242).

<sup>21</sup> «[...] in Wildness is the preservation of the World. Every tree send its fibers forth in search of the Wild. The cities import it at any price. Men plow and sail for it. From the forest and the wilderness come the tonics and barks which brace humankind» [Thoreau, *Walking*- ref. 1, Internet]; veja-se também a obra *Walden ou a Vida nos Bosques* (1999), na qual Thoreau descreve a sua experiência de isolamento, durante sensivelmente dois anos, perto do lago Walden, nos arredores da cidade de Concord, no Massachusetts.

## [Considerações Intermédias

Não existe uma *Natureza* singular, mas sim *naturezas*. Deste modo, também não podemos falar de fronteiras fixas e constantes. Estas dependem de contingências históricas e culturais, assim como dos processos pelos quais se definem mutuamente, natureza e cultura.

Neste percurso histórico destacam-se algumas ideias que vêm, como já foi referido, a enformar algumas das representações e práticas sobre natureza no mundo actual (aquilo que apelidei algures de *reverberações*), permitindo enquadrar alguns dos encontros que tive no terreno, ou melhor, serviram em parte, para constituir o terreno etnográfico.

Temos, em primeiro lugar, a distinção entre campo e cidade, equacionada com os termos *natureza* e *cultura* (sinónimo de civilização), respectivamente. A constelação de significados constituída a partir desta distinção é basilar para se compreender como as pessoas constróem as suas identidades e dão sentido aos seus modos de vida nos termos da sua atribuída *natureza* e *culturalidade* e, em particular, como o rural, identificado com a primeira dimensão, vem a tornar-se repositório de formas de vida tidas como harmoniosas, holísticas e saudáveis, em suma, *naturais*.

Relativamente a formas de relação com a natureza, é importante destacar a transição entre um paradigma estético e um paradigma científico- este epitomizado por figuras como Descartes, Galileu, entre outros. Estes dois paradigmas condensam diferentes formas de conceptualizar a relação humana com a natureza e a posição do indivíduo nos cosmos- o primeiro relevando uma abordagem empática e sensual e o segundo, uma visão distanciada e racional.

Aquele momento histórico é, numa perspectiva *emic*<sup>22</sup>, identificado como raiz dos

---

<sup>22</sup> Refiro-me às visões e opiniões das pessoas com quem estive (para uma análise mais aprofundada sobre as perspectivas *emic* e *etic*, veja-se Batalha (1998)). Embora possa ser estranho a forma relativamente elaborada como a perspectiva *emic* é exposta, convém salientar, ainda que antecipadamente, que as pessoas que encontrei no terreno tinham um capital cognitivo elevado. Embora não mencionassem directamente o nome de Descartes ou Galileu, generalizavam em volta dos referidos momentos históricos e das respectivas formas do homem se relacionar com a natureza (semelhante fenómeno entronca na concepção de uma «modernidade intrinsecamente sociológica» (Giddens 1992:29, citado na página 46 do presente trabalho) na qual as pessoas reflectem sobre as suas práticas e desenvolvem estratégias em função deste mesmo pensamento).

males da tecnocracia ocidental, dos excessos científicos subsequentes e como causa primeva do afastamento do homem da natureza e, sem querer ser redundante, da *sua natureza* (o corpo)- *o homem deixou de ser homem e passou a ser uma máquina*. É como contraponto a esta ruptura que se abordará uma tendência de *reencantamento do mundo*, traduzida numa reabilitação de uma abordagem estética que se abre à maravilha e ao mistério do cosmos. Esta reabilitação é solidária de uma consciência e pensamentos ecológicos, de um emergente sentido de uma ética de responsabilidade que se estende à natureza e ao ambiente e, ainda, de práticas que assumem ressonâncias de um quase misticismo.

***EU CÁ VIVO NA SERRA, ONDE HÁ BONS ARES E BOAS ÁGUAS***

A propósito de uma viagem pelos meandros da Serra de Monchique, terrenos que recordava de *tempos gaiatos*, tive oportunidade de perceber aspectos relacionados com algumas das suas vivências. À medida que ia avançado na paisagem, com pó e mais pó, através de estradas de terra batida, e parando para pedir indicações (ocasiões aproveitadas para trocar dois dedos de conversa sobre quem estava e quem partiu) a imagem de uma serra completamente despovoada ia ganhando outros contornos: lado-a-lado coexistiam sítios ermos (casas arruinadas, terrenos abandonados) e sinais de vida (hortas verdejantes, o fragor de motores de rega).

Um pouco por acaso o percurso conduziu-me a um empreendimento turístico, o *Reguengo*, de aspecto deveras curioso: um conjunto horizontal e aparentemente desordenado de casas, campos de ténis e de voleibol, entremeados por tendas de campismo, parabólicas e vegetação rasteira. O *Reguengo* localiza-se nas faldas da Serra de Espinhaço de Cão (adjacente à Serra de Monchique), a cerca de 15 quilómetros de Odeceixe<sup>23</sup>. Muito embora já não pertença ao concelho de Monchique, recorre ainda à imagem da serra para se promover. Assim para além de alojamento e alimentação (à base de dieta vegetariana) e de actividades como cicloturismo, ioga, *t'ai chi* e *shiatsu*, oferece como mercadoria, para desfrute do cliente, «a Serra de Monchique e o mar da costa alentejana»<sup>24</sup>. Um dos proprietários deste empreendimento, um senhor de origem alemã, com o qual troquei algumas impressões, disse-me com algum entusiasmo que *vivia ali, na Serra de Monchique*, embora passasse algumas temporadas fora do nosso país.

Aparentemente este episódio ou, em rigor, este enunciado não se reveste de grande importância. No entanto, a opção de residência na Serra de Monchique e não noutra, deixando de lado as motivações que pertencem ao percurso idiossincrático deste senhor e dos restantes intervenientes nesta etnografia, encerra um conjunto de ideias significativas que nos remetem para a originalidade do lugar (para algo que ultrapassa a evidente distinção geográfica).

---

<sup>23</sup> Odeceixe é uma povoação situada no concelho de Aljezur (Algarve). A ribeira que passa nesta povoação, a ribeira de Seixe, desagua no Oceano Atlântico e marca a fronteira entre o Algarve e o Alentejo.

<sup>24</sup> Para uma descrição de outros empreendimentos turísticos, situados na restante região algarvia, de cariz similar, cuja oferta, sob o signo de *férias saudáveis*, passa por comida vegetariana, terapias holísticas, veja-se o artigo “Turismo New Age” (Fonseca 2001).

A Serra de Monchique tem vindo a ser singularizada através da construção de um discurso assente em imagens de bem-estar e saúde; por sua vez, estas convocam outras que dizem respeito a modos de vida mais *naturais* e *harmoniosos*, ligados essencialmente ao universo camponês. Muito embora esta retórica seja mais notória actualmente na construção de um *olhar turístico*, não deixa de transparecer na constituição de um discurso identitário: por parte dos residentes não autóctones, na elaboração de uma cosmologia onde o lugar e os seus elementos físicos materializam uma natureza *edénica* e *regeneradora*; e pelos habitantes autóctones, que reclamam a *serra* enquanto diferença cultural por oposição às restantes geografias/sociabilidades circundantes («nós, *os serrenhos*», por oposição, acima de tudo, àqueles que vivem no litoral algarvio).

O Algarve constitui, do ponto de vista administrativo, uma província com fronteiras geográficas bem delimitadas. Sob outras perspectivas- biofísica, histórica, económica, entre outras- é igualmente considerada como uma região com características distintas. Muito embora não sendo uma classificação totalmente consensual, podem considerar-se três sub-regiões que se desenvolvem em *anfiteatro* para sul: a serra (na qual se insere a Serra de Monchique), o barrocal e o litoral. A experiência deste contraste geográfico é descrita por Pedro Prista, nos seguintes termos:

Ainda hoje e ao contrário do que acontecia até finais do século XIX, para chegar ao Algarve tomam-se espontaneamente as estradas que atravessam o Alentejo. Esta experiência dos caminhos ensina na sua rapidez que o Algarve começa num maciço montanhoso extenso, regular e monótono, que se abate por entre pequenas árvores e muros brancos terminando em areais e falésias ocre sobre o mar [1991: 87].

Aquela classificação é feita com base em critérios hidrogeológicos, climáticos, pluviosidade e cobertura vegetal e fauna, sendo ainda confirmada por índices de ocupação demográfica, agrícola e faunícola (Botelho 1982). Seguindo ainda Pedro Prista, no seu trabalho sob a problemática de inserção do Alto Barrocal na restante geografia algarvia, vemos reiterada a pluralidade e complexidade que atravessa esta região:

Ao sul deste Sul [Alentejo], surge contudo uma região que nega todas as aparentes simplicidades da metade nacional onde se situa: o Algarve, aliás os Algarves, plural em que

eram chamados no tempo da monarquia, e no qual lhe chamam por vezes os próprios algarvios; plural que denuncia o cruzar nele de diversidades e de complexidades [1991: 83].

A zona em questão, a Serra de Monchique, situa-se no barlavento algarvio, constituindo uma geografia distinta do resto da região. É uma das maiores elevações no sul do país e as suas características geoclimáticas excepcionais são palco para a emergência e manutenção de uma grande biodiversidade. A vila de Monchique, sede de concelho<sup>25</sup>, situa-se na serra do mesmo nome, a 458 m de altitude, entre dois maciços: a Fóia (902 m) e a Picota (774 m). Tratam-se de dois maciços que para além de características físicas distintas, têm também um tipo de ocupação humana diferente. A Picota, muito embora seja rasgada por algumas estradas de terra batida e trilhos pedestres, só se pode aceder ao topo, se não estou em erro, através de uma estrada alcatroada. A Fóia está mais povoada, os acessos ao topo são melhores, o que faz também com que seja também mais visitada (ultimamente, também mais *celebrada*, com o acolhimento de festivais de parapente e de motociclismo, organizados pelas associações locais).

No entanto se atravessarmos a fronteira administrativa do Algarve em direcção a norte, ao Baixo Alentejo, a serra desempenha ainda uma referência importante. Quando se fala da Serra de Monchique, está a falar-se não apenas de uma área geográfica mas de um activo e vivaz terreno de sociabilidades que ultrapassa as fronteiras administrativas, aquelas que delimitam freguesias, concelhos ou até mesmo a província. Ultrapassa inclusivamente aquilo que se considera a zona montanhosa, estendendo-se até aos terrenos planos do Baixo Alentejo (mormente ao concelho de Odemira). Este protagonismo assenta em círculos de sociabilidade mantidos nas ocasiões de ócio e negócio, tais como festas e feiras, em ambas as zonas e através de migrações sazonais de trabalho: quer dos autóctones da serra para os campos cerealíferos alentejanos, quer dos moradores do Baixo Alentejo para a plantação de eucaliptos na serra<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> O conselho de Monchique, cuja área total ronda os 39615 hectares, compreende três freguesias: Monchique, Marmelete e Alferce. É limitado pelos concelhos de: Odemira (Alentejo) a norte, Silves a leste, Lagos a sul e Aljezur a oeste [Relatório do Projecto de Cartografia de Risco de Incêndio Florestal- ref. 2, Internet].

<sup>26</sup> Cristiana Bastos (1991) refere, a propósito de uma análise sobre o povoamento no nordeste algarvio, este vaivém entre zonas (o Algarve e o Baixo Alentejo) no decorrer de actividades produtivas e de consumo.

A vila dista cerca de trinta quilómetros da cidade de Portimão que se situa no litoral. No entanto o concelho de Monchique pouco ou nada se assemelha à orla marítima, banhada pelo mar, pelo sol e ainda pelo turismo em massa. A população autóctone, maioritariamente uma população envelhecida<sup>27</sup>, particularmente a que não reside na vila mas sim na serra, vive ainda às expensas de uma agricultura de subsistência, tirando ainda alguns proveitos da silvicultura e da pecuária (existe indústria de transformação na zona, no entanto tem pouca expressão em termos de mobilização de mão de obra). Assim temos como resultado alguns produtos que são os *ex-libris* da região: aguardente de medronho, presunto e enchidos, cortiça e mel (Duarte *et al.* 1997).

São estes os preâmbulos para a construção de um discurso identitário. A *serra*, enquanto alteridade, é não só construída com base nas suas características físicas mas também por referência a modos de vida *arcaicos*, ligados sobretudo à vida camponesa. A serra contrapõe-se ao litoral, sobretudo às cidades, que mercê do fenómeno turístico, naquela lógica, são perspectivadas como descaracterizadas e pouco autênticas.

Este discurso, figurando em vários domínios (turístico, ambiental, quotidiano e político), vela aquilo que Kay Milton apelida de «mito da sabedoria ecológica primitiva» (1996:109) e que diz respeito ao entendimento de que as pessoas de sociedades não industrializadas têm um tipo de experiência e conhecimento do meio natural que, transformando-o menos, será mais benéfico para a natureza. Esta imagem, moldada por preocupações da sociedade industrial e sendo vezes dogmática no seio de algumas comunidades ambientalistas, tende a obliterar os problemas que determinadas práticas, como a agricultura e suas congéneres, provocam (designadamente a poluição de águas devido ao uso abusivo de pesticidas e químicos).

De fora da *imagem natural* de Monchique ficam um conjunto de actividades, encaradas como inevitáveis relativamente à marcha do progresso. Estas dizem respeito à indústria de extracção de sienitos, actividade que tem alterado a paisagem rural, devido à mutilação de determinadas zonas da serra; e ainda a monocultura de eucálipos (em

---

<sup>27</sup> Segundo os dados de recenseamento de 1991, residem no concelho de Monchique 7309 habitantes, dos quais 13.82 % tem idades inferiores a 14 anos, 12.25% tem idades compreendidas entre os 15 e os 24 anos, 49.42% situam-se entre os 25 e os 64 e 24.50% têm mais de 65 anos. Examinando ainda as taxas de natalidade e de mortalidade (8.08 ‰ e 18.75 ‰, respectivamente), denota-se um rápido processo de envelhecimento da população, quer por quebra da natalidade, quer por aumento da esperança média de vida,

prejuízo de outras árvores nativas)<sup>28</sup> com vista a transformação em pasta de papel, actividade altamente rentável<sup>29</sup>.

Alexander Wilson (1992) refere o carácter mediado da *natureza*, através da interpretação de várias paisagens: destinos turísticos, parques naturais, Disneyland, plantas nucleares, zoos, campos de golfe e auto-estradas. A experiência do lugar, o seu consumo, é antecipada muitas vezes por uma variedade de práticas não turísticas: filmes, literatura, revistas, entre outras. John Urry (1990; 1995, com Crawshaw, C.; 1997), no prolongamento do argumento da supremacia da esfera visual sob os outros sentidos, fala da importância das narrativas literárias na produção e no consumo do lugar (no carácter mediado da sua experiência), mais precisamente o papel da literatura na elaboração de Lake District (Inglaterra) enquanto lugar-mito e pólo de atracção para viajantes e turistas em busca de um contacto mais próximo com a natureza.

No trecho seguinte, revisitaremos alguns exemplos de narrativas de cariz científico, oriundas de viajantes e naturalistas que percorreram, em tempos idos, a Serra de Monchique. Estas tiveram um papel preponderante na criação de um discurso que identifica simbolicamente a *serra* como um lugar de bem-estar, harmonia e saúde. As descrições que aqui se apresentam, elaboradas, noutros tempos, por cientistas, naturalistas e curiosos, têm vindo a ser lembradas, plagiadas, re-escritas ou reiteradas por vários actores, sob diversas formas. Desde o vulgar desdobrável turístico, passando pelos artigos e entrevistas de jornal por parte dos agentes de desenvolvimento local, pelos livros editados pelos *filhos da terra*,

---

quer ainda devido aos fluxos migratórios que se dirigem actualmente para o litoral algarvio [*Relatório do Projecto de Cartografia de Risco de Incêndio Florestal*- ref. 2, Internet].

<sup>28</sup> De acordo com o *Relatório do Projecto de Cartografia de Risco de Incêndio Florestal* [ref. 2, Internet], cerca de 78.4 % da área que constitui o concelho de Monchique é ocupada por floresta; desta, cerca de 42.2 % é monocultura de eucalipto, sendo 30.2% atribuída a folhosas (medronheiros e sobreiros). No entanto, a informação percentual varia, de acordo com as fontes consultadas ou auscultadas, podendo a área ocupada por eucaliptais ir até aos 60%. Alguns dos grupos ambientalistas locais têm vindo a alertar para os efeitos ecológicos adversos provocados pela monocultura do eucalipto, nomeadamente o esgotamento dos solos e das nascentes de água e a regressão das florestas nativas de castanheiros e carvalhos e consequente subtracção das espécies animais que nelas habitam. Uma das grandes bandeiras, nesta jornada, tem sido o lince ibérico, espécie em vias de extinção, que se crê habitar naquelas florestas (Ribeiro 2001; 2001 b)). Ainda não existem provas concretas da sua existência na serra de Monchique, apenas alguns relatos por parte dos moradores da serra, de «avistamento de um animal que se lhe vai às galinhas». Com base nestes relatos, têm sido envidados esforços, pelos grupos ambientalistas locais, para detectar a presença do felino. Semelhante feito legitimaria uma voz mais activa na protecção das matas e espécies animais nativas.

<sup>29</sup> Durante bastante tempo esta actividade ocupou um grande número de pessoas mas, actualmente, devido à redução e fixação do número de hectares permitidos para cultivo, por parte da autarquia, no final da década de oitenta, já não mobiliza tanta gente.

até ao comum *passa-palavra* do quotidiano, todos nos lembram a excepcionalidade da serra, os seus *bons ares e boas águas*.

A Serra de Monchique é reconhecida pela sua cobertura vegetal em abundância e pela raridade de alguns espécimens botânicos, bem como pelo rico regime de águas, actualmente aproveitado para comercialização como «água de mesa» e para tratamentos medicinais, via o Complexo Termal das Caldas de Monchique<sup>30</sup>.

Semelhante reputação atraiu, pelo menos desde os fins do século XVIII, especialistas nas mais diversas áreas das Ciências Naturais (botânica, zoologia, geologia, mineralogia, entre outras). Este interesse pode ser enquadrado num movimento mais amplo, característico da referida época, que corresponde ao fenómeno da especialização e institucionalização do conhecimento, trazendo consigo a criação de Sociedades: História Natural, Geografia, Botânica, etc. Consequentemente, promoveram-se várias expedições a áreas geográficas ainda por documentar e classificar. Neste âmbito vários naturalistas (ironia da história- alguns deles estrangeiros) percorreram a Serra de Monchique, deixando registada a sua singularidade, em termos biofísicos. No meio de extensas descrições de cariz científico, podemos resgatar relatos que salientam a beleza da paisagem rural, como a que se segue, feita por Heinrich Link, médico e botânico alemão, que, durante o ano de 1799, juntamente com o conde Johann von Hoffmannsegg, botânico e entomólogo, permaneceu na Serra de Monchique para estudar a sua flora e vegetação:

Monchique é uma vila considerável, situada em parte do declive da montanha, onde se dispersa de modo pitoresco. Nas encostas altas da Fóia, de composição rochosa, os pomares de laranjas confinam com bosques de castanheiros. E o mágico *rhododendron ponticum* (adelfeira), o mais belo dos arbustos europeus, faz sombra aos riachos que de todos os lados correm das montanhas. Nesta região de Portugal, fragrantas violetas solitárias abanam nos bosques de castanheiros, os vales e as encostas permitem agradáveis passeios à sombra e

---

<sup>30</sup> Para além da obra *Subsídios para a Monografia de Monchique* (Gascon 1993), uma compilação de cariz generalista sobre miscelâneas várias (inserção geográfica; descrições da hidrografia, flora, clima, etc.; notas demográficas; curiosidades históricas; lendas e tradições do concelho;...) e dos autores referidos no corpo de texto, existe ainda um conjunto de leituras de cariz mais específico: para uma descrição de particularidades relacionadas com a vegetação da serra de Monchique, cf. Beliz 1982; Borges 1982; Botelho *et al.* 1982; Dias 1982; para elementos relacionados com a história das Caldas de Monchique, cf. Carvalho 1930; Carvalho 1939; Sampaio 1991. Relativamente a aspectos relacionados com a inserção da serra de Monchique num quadro de aproveitamento dos elementos físicos para mercadorização turística, cf. Cavaco 1980; Condessa *et al.* 1986; Garrido 1986; Neto 1982 e 1986; Sampaio 1989; Telo 1986.

subindo um pouco mais acima da vila o espectador pode observar a costa do Algarve com as suas baías e rios dispostos como num mapa. No cimo da Fóia, poderemos apreciar não só toda a costa, mas grande parte do Alentejo [Sampaio 1994: 3]<sup>31</sup>.

*Do cimo da Picota*, já no século XIX, escreve Robert Chodat, botânico, de nacionalidade suíça:

As árvores de fruto em flor, as camélias vermelhas, brancas e cor-de-rosa, os ulmeiros amarelentos, a folhagem cor de prata das oliveiras, os limoeiros carregados de frutos de ouro, as figueiras, agraves, opuntia, favais em flor. O verde alegre dos trigos novos, tudo isto faz a esta vila montesinha um ligeiro décor da Primavera. [...]Do cimo da Picota, ao pôr do sol, a vista deste planalto lançado sobre o mar, com as suas sinuosas colinas nitidamente desenhadas, é verdadeiramente incomparável. Do infinito azul onde o céu e mar se confundem, a terra que sobre insensivelmente até nós parece erguer-se acima do mundo real e fazer-nos pairar no absoluto [Sampaio 1994: 8].

Deixemos, por ora, a minúcia e colorido, postos nestas descrições e detenhamo-nos numa outra fonte de curiosidade e notoriedade da Serra de Monchique: as suas águas. Podemos encontrar relatos da existência de águas com propriedades medicinais já no século XV, quando D. João II *foi a banhos* nas Caldas de Monchique.

Desde então vários inquéritos foram feitos para determinar as causas das propriedades das águas das Caldas de Monchique. Assim testemunha, no século XVII, um médico, António Teixeira de seu nome, que discorre sobre o significado de banho, as qualidades dos banhos, as origens das águas quentes e a relação com os efeitos terapêuticos. Faz ainda registo das acções terapêuticas bem concretizadas, pessoas que se curaram de «estupores de nervos e partes nervosas» (Carvalho 1930:21), por se acharem a banhos nas Caldas e dos proveitos que outras tiraram «em obstruções de mulheres, febres alvas, e outros semelhantes achaques de que os medicos tratão» (Carvalho 1930:22). Segue-se toda

---

<sup>31</sup> Muitos outros lhes seguiram, cruzando a serra e coligindo observações relacionadas com a flora: H. Wilkomm (1846), C. Bonnet (1850), H. Solms-Laubach em conjunto com Estácio da Veiga (1866), J. Daveau (1902), R. Chodat (1909), Gonçalo Sampaio, Braun-Blanquet e mais recentemente Malato Beliz o promotor dos ex-libris botânico da serra, a adelfeira (*Rhododendron ponticum* L.) e o carvalho das Canárias (*Quercus canariensis* W.).

uma série de advertimentos, que vão desde a forma de utilizar as águas até à dieta alimentar que deve integrar a terapia.

Escreve ainda José Gascon, médico nas Caldas, por volta de 1860, em resposta a um inquérito destinado a averiguar o estudo hidrológico do continente e ilhas e a propósito das aplicações terapêuticas das Caldas de Monchique e das nascentes na Serra da Picota, perto de Alferce (ainda na Serra de Monchique):

Diz serem muito uteis na gastrite, colite, cistite, paralisias, anquiloses, dermatoses, obstruções do baço e do fígado, amenorrea, úlceras, epilepsia, asma e gota e mais notavelmente nos reumatismos, sífilis, artrites, sciatica, histeria, dança de S. Vito, cefalémias e convulsões nervosas [Carvalho 1930: 61].

Um século antes, por volta de 1758, em resposta ao questionário dirigido a todos os párocos do reino, após o terramoto, podemos ler:

Às caldas concorriam muitas pessoas do Algarve, Alemtejo, e outras partes mais remotas, tirando bom resultado no tratamento das mais variadas queixas.[...] Informa mais o mesmo pároco que a Monchique vinham por aquele tempo muitos ervanários, até de Lisboa, colher muitas plantas medicinais, como *Solidonia*, *Betonica*, *Pionia*, *Sergacinho*, *Matricaria*, *Ruiponto*, *Noxa*, *Violetas*, *Morangos* e outras. [Carvalho 1930:37,38].

Neste último extracto é notória a aliança entre as águas e a biodiversidade que tem lugar na serra e que concorre para dar celebridade a esta. Não é só as *águas* que têm o poder de atenuar o sofrimento; também a serra, enquanto meio físico, e os seus constituintes (plantas, animais, minerais, etc.) partilham das mesmas virtudes. Já agora, acrescentemos também, as pessoas que moram nestes lugares e as relações que desenvolvem entre si e com estes componentes, vulgo com a natureza, partilham também desta capacidade *terapêutica*.

Salvaguardando a cientificidade dos estudos feitos, dos quais os excertos apresentados serão apenas isso, fragmentos retirados de um todo, podemos, no entanto, perceber a influência destes escritos no posto de turismo, no molho de desdobráveis que anunciam passeios pedestres e excursões ao cimo da serra; na defesa do património natural

e cultural da serra, numa qualquer coluna do único periódico local, o *Jornal de Monchique*; no panfleto de campanha de um qualquer partido político, juntamente com a promessa da manutenção do Éden; ou ainda, como em tempos ouvi dizer muito prosaicamente pela boca da minha avó materna, *eu cá vivo na serra, onde há bons ares e boas águas*.

Esta via hermenêutica terá funcionado como uma antecipação do lugar, para as pessoas com quem estive, maioritariamente estrangeiras, e, deste modo, constituído uma parte da motivação com que vieram a contactar com a serra e, posteriormente, a residir nesta.

***PROTEGEMOS O AMBIENTE, ESTE APARELHO NÃO CONTÉM CFCs***

Pode ler-se esta inscrição na arca-frigorífica, utilizada para guardar os produtos congelados existentes na Casa d' Ambiserra, uma loja de produtos naturais. Trata-se de um enunciado que nos remete para uma imagem bastante poderosa: o anúncio de um movimento internacional que se instituiu para fazer face a uma ameaça omnipresente, ainda que invisível. Assim como a imagem do planeta Terra visto do espaço (o *planeta azul*) ajudou a disseminar a ideia de *partilha de uma casa comum*, também as crises ambientais vieram contribuir para a consciência da fragilidade e vulnerabilidade dos seus *alicerces*<sup>32</sup>. A desflorestação, o efeito estufa, a sobre-exploração dos recursos não renováveis, a acumulação dos resíduos radioactivos, *et ceterae*, alimentaram um discurso, por vezes raiando a escatologia, sobre a necessidade de uma ética global perante a natureza.

De acordo com Anthony Giddens, um dos fenómenos que caracteriza a dinâmica da vida social moderna é a reflexividade, o «facto de as práticas sociais serem constantemente examinadas e reformadas à luz da informação adquirida sobre essas mesmas práticas, alterando assim constitutivamente o seu carácter» (1992:29). A percepção e a resposta à ubiquidade do risco e perigo inscrevem-se na actual dinâmica de reflexividade. Neste sentido, Giddens (1992) considera que a modernidade se encontra estruturada a partir quatro dimensões- acumulação capitalista, poder militar, vigilância e industrialismo- contra as quais se constituíram movimentos sociais de contestação- respectivamente, o movimento trabalhista, o movimento pacifista, o movimento pela liberdade de discurso e o movimento ecológico. Tal como Giddens, Ulrich Beck (1995) também toma a percepção da crise ecológica como um índice de uma crise institucional profunda na sociedade industrial e de uma modernidade reflexiva. No entanto, difere de Giddens no sentido atribuído a reflexividade; esta não se refere a reflexão mas sim a confrontação- a sociedade industrial

---

<sup>32</sup> Neste sentido, não podemos desprezar a contribuição dos meios de comunicação social para a construção social do ambiente, através da afirmação e consolidação das preocupações e representações ambientais. Semelhante perspectiva é abordada por Luísa Schimdt (2001) que defende que os problemas ambientais para existirem socialmente carecem da dinâmica dos meios de comunicação: esta confere àqueles visibilidade e relevância ou então interpreta determinadas situações como problemas. Os meios de comunicação contribuem para que um problema preexistente, ganhe contornos de caso público e, conseqüentemente, motivo de debate e de acção política. A autora refere ainda que o efeito de popularização da agenda ambiental por parte dos meios de comunicação não atravessa igualmente todos os contextos culturais, criando diferentes ressonâncias em função de diferentes factores históricos, culturais e económicos. Na sua análise, a autora centra-se em temas- a crise nuclear e da vida dos animais selvagens- que tem vindo a assumir alguma transversalidade, pelo menos nos meios televisivos de países ocidentais.

confronta-se actualmente com a auto-dissolução não intencionada, fruto de efeitos colaterais despercebidos. A modernidade em Beck (1995) é faustiana: a humanidade descobriu o poder mas não foi capaz de o controlar.

Por sua vez Steven Yearley (1994), retoma a análise de Giddens e de Beck sobre a reflexividade no mundo contemporâneo e centra-a no movimento ambientalista, analisando as suas contradições, as similitudes e diferenças relativamente a outros movimentos sociais e a natureza da sua acção fora das economias ditas de mercado ou industrializadas. A análise de Yearley (1994) foca o movimento ambientalista institucionalizado concertado, nomeadamente o trabalho de ONGAs, e embora lhe reconheça a importância, deixa de fora a negociação de representações e a *praxis* sobre o ambiente e a natureza, noutros campos sociais.

A análises de Yearley (1994), Beck *et al* (1995) e de Giddens (1992), têm, no entanto, a vantagem de nos conduzir à ideia da internacionalização da necessidade de ética de responsabilização humana perante a natureza (aquilo que vagamente se apelida de consciência ambiental) e que funciona como uma crítica ao capitalismo, trazendo uma visão e um sistema de valores alternativos. Trata-se de um espaço de negociação que não funciona unicamente ao nível das esferas institucionais políticas, nacionais e internacionais. Muito embora, ambientalismo esteja habitualmente associado a activismo político, o termo pode incluir pessoas ou grupos que estejam directamente envolvidos com a compreensão e/ou a mediação da relação entre grupos humanos e os respectivos ambientes. Assim considerar-se-á ambientalismo como uma preocupação, explícita e activa, com aquela relação (Little 1999).

Voltemos ao nosso terreno etnográfico. Como vimos, no capítulo anterior, a *serra* é apreendida na sua especificidade material constituindo um espaço de construção de identidades, ancoradas num dado universo simbólico. A opção deliberada de residência na *serra*, de algumas pessoas, foi antecipada por uma via hermenêutica que a apresenta como um lugar saudável, harmonioso e mais natural e que pode ser relacionada com a referida ética ambientalista global.

A ideia da propagação de uma *onda verde* ao nível planetário não pode, no entanto, ser desenvolvida à margem de uma reflexão sobre a circulação (ainda que diferenciada) de pessoas, bens, ideias/políticas, que marca o espaço contemporâneo. Para se falar desta há

que ter em conta as estratégias políticas de protecção da natureza; implica também perceber como é que a identidade de um lugar, enquanto lugar *natural*, é definida por relação com outros lugares *menos naturais*; e envolve também a percepção de que a *natureza* é, em circuitos específicos de produção e consumo, negociada como mercadoria. No entanto, o desenvolvimento de uma ética ambientalista releva uma tensão, como veremos, entre a percepção da natureza como um domínio autónomo e o entendimento de que a mesma também é fruto da actividade humana, deixando de lado imagens de paraísos pré-lapsários.

### [A Quinta do Passil de Mexilhão

A «Casa d'Ambiserra: loja de produtos naturais», propriedade de Amanda Twohig, é uma componente de uma empresa, a «Ambiserra: Turismo e Ambiente», que inclui ainda uma quinta de agriturismo, a Quinta do Passil de Mexilhão, situada na Serra de Monchique. Quando estive *sitiada* na loja não tive oportunidade de visitar a quinta dado que a mesma se encontrava já em processo de venda. De acordo com um prospecto consultado e com informações dadas por Amanda, tratava-se de um empreendimento que congregava as valências de turismo (alojamento num quarto duplo, com casa de banho privativa) e de agricultura (produção de frutos bem como a sua transformação em compotas). Combinava ainda a aparência de uma casa rural tradicional com as facilidades de qualquer casa actual (casas de banho modernas, aquecimento central e electricidade solar).

Se não visitei a Quinta do Passil de Mexilhão, foi no entanto este projecto que me conduziu até Amanda Twohig. Durante a temporada em que fiz as primeiras deambulações por Monchique, foi a coincidência de três elementos que chamou a minha atenção sobre aquele empreendimento:

- um desdobrável no Posto de Turismo (ilustrado por uma imagem, algo *kitsch*, de uma quinta e seus habitantes) oferecia-nos a oportunidade de passar férias e «apanhar frutos com as nossas próprias mãos», numa quinta de agricultura biológica, localizada num barranco isolado das Serras de Monchique- semelhante tipo de oferta turística constituia novidade nesta região;

- um outro elemento adveio de uma conversa informal com um sócio de uma associação de desenvolvimento local de pendor ecológico; tendo começado pelos projectos desenvolvidos em prol da protecção do meio ambiente na Serra de Monchique, a conversa enviesou no sentido de se falar dos estrangeiros que nesta residiam e, depois, de outros residentes, igualmente estrangeiros, que eram sócios efectivos da associação- para além de Steve, engenheiro ambiental, membro da direcção, o nome de Amanda, sua esposa, surgiu também enquanto protagonista de um singular projecto de agriturismo na zona;
- por último, uma pesquisa na internet, remeteu-me para um artigo, “Reocupação neo-rural”<sup>33</sup>, sobre desenvolvimento e revitalização de determinadas zonas rurais, nomeadamente Lousã e Monchique, no âmbito do projecto LEADER<sup>34</sup> e no qual o nome de Amanda também figura.

Centremo-nos neste último item. Este é importante para perceber algumas das dinâmicas que se têm vindo a desenvolver no âmbito institucional transnacional que configuram políticas de valorização da natureza e em que esta vem a ser identificada com o mundo rural.

A temática do desenvolvimento rural ganhou visibilidade na última década, especialmente no âmbito da concepção de um novo quadro político de referências. Um conjunto de documentos de enquadramento estratégico elaborados pela Comissão Europeia, pela Comissão Mundial do Ambiente e do Desenvolvimento das Nações Unidas e pela Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Económico (OCDE), entre os mais importantes, serviram sobretudo para a definição de linhas de orientação para o ordenamento e desenvolvimento rural (Macnaghten e Urry 1998).

---

<sup>33</sup> Veja-se Magazine LEADER, ref. 3, Internet.

<sup>34</sup> O Projecto LEADER (Ligação entre Acções de Desenvolvimento da Economia Rural) de iniciativa comunitária, visa promover o desenvolvimento local dos meios rurais, com base na valorização e diversificação do seu potencial de recursos e iniciativa. A programação e gestão deste projecto é feita a nível sub-regional, por parcerias que envolvem vários agentes de desenvolvimento local (autarquias, associações culturais, sociais ou profissionais, empresas ou mesmo pessoas a nível individual). O projecto, iniciado em 1991, teve continuidade e aprofundamento em 1994, com o LEADER II e no ano 2000, foi lançada a iniciativa LEADER +, destinada a apoiar estratégias integradas de alta qualidade com vista ao desenvolvimento rural, com elevada importância para a constituição e cooperação entre redes entre zonas rurais.

O mote é o desenvolvimento sustentável- a gestão racional dos recursos naturais e humanos, tendo em vista as gerações vindouras, enquadrada por políticas concertadas de qualificação dos territórios e de envolvimento das populações visadas nas relações de poder<sup>35</sup>. Semelhante estratégia traduz-se em acções de promoção de produtos e actividades produtivas, menos prejudiciais para o ambiente, como por exemplo a produção de energias renováveis e o uso de tecnologias com pouco consumo de energia e água; bem como a promoção de serviços relacionados com a I&D, a saúde, o turismo rural, nomeadamente com a agricultura biológica e a preservação da natureza (Henriques 1993; Commins 1993; *Agenda 21*, ref. 4, Internet).

O artigo “Reocupação neo-rural” aborda formas de efectivação deste tipo de directivas políticas, documentando alguns casos e fazendo referência à história de vida das pessoas envolvidas. Grande parte das referências é a estrangeiros, oriundos da Grã-Bretanha, Holanda, França e Alemanha, que concretizaram projectos nas zonas rurais da Lousã e Monchique. Tratam-se de acções que subsidiariamente estimularam a revitalização de zonas despovoadas e lhe deram um certo ar de cosmopolitismo (aqui entendido com o sentido de abertura ao mundo e à diversidade), dado que lançaram pontes de comunicação entre pessoas de universos aparentemente diferentes, como se pode constatar a partir do testemunho de uma das coordenadoras do projecto LEADER, na sub-região Sudoeste (Algarve/Alentejo):

Uma velha senhora já me disse: “não quero saber a nacionalidade dos meus vizinhos, o que eu quero é ter vizinhos” conta-nos Fernanda Silva, responsável LEADER, “a costa ‘aspirou’ todos os jovens deste território...” e cita então, como exemplo, a Freguesia de Barão de São João [concelho de Lagos], onde as jovens famílias são quase todas inglesas, alemãs,

---

<sup>35</sup> Preâmbulo da *Agenda 21* (plano resultante da 2ª Conferência das Nações Unidas sobre Ambiente e Desenvolvimento, vulgarmente conhecida por *Rio-92* ou *Cimeira da Terra*, que traça algumas linhas estratégicas gerais para o desenvolvimento integrado, social e ambiental, a ser aplicado aos níveis globais, nacionais e locais): «Preamble: 1.1 Humanity stands at a defining moment in history. We are confronted with a perpetuation of disparities between and within nations, a worsening of poverty, hunger, ill health and illiteracy, and the continuing deterioration of the ecosystems on which we depend for our well-being. However, integration of environment and development concerns and greater attention to them will lead to the fulfilment of basic needs, improved living standards for all, better protected and managed ecosystems and a safer, more prosperous future. No nation can achieve this on its own; but together we can - in a global partnership for sustainable development. [*Agenda 21* ...[Preâmbulo]- ref. 5, Internet].

holandesas ou suíças, e a escola primária conta com 19 crianças estrangeiras para 3 crianças portuguesas. “Os estrangeiros permitiram a manutenção da escola, do correio, de vários cafés e de cinco mercearias, uma destas oferecendo uma gama de produtos biológicos mais extensa do que em Lisboa”, afirma Fernanda. [Magazine LEADER- ref. 3, Internet]

As motivações da escolha de Portugal como lugar de residência, pelas pessoas referidas no artigo, são de índole diversa mas coincidem em alguns pontos, nomeadamente na afirmação de um ideal cultural- uma sociedade rural *autêntica*- e de um ideal político, relacionado com a experiência comunal, do qual a Revolução dos Cravos é a referência mais citada (estamos a falar de pessoas que actualmente tem cerca de cinquenta anos e, feitas as contas, teriam vinte e poucos anos na altura do 25 de Abril, ou seja já eram adultos e tiveram consciência do que é que se estava a passar ou, pelo menos, de que algo se passava na *cauda* da Europa). A Revolução dos Cravos teve algum impacto no resto da Europa, suscitando uma grande curiosidade nas franjas de esquerda, com a imagem da *tomada do poder pelo Povo* e acalentando as suas esperanças na instauração de uma democracia com ideais comunitários. Portugal foi então um laboratório de análises políticas, alimentando fascínios e receios, acerca de uma possível actualização, na *velha Europa*, da revolução cubana.

Das várias conversas com Amanda pude aperceber-me que o seu percurso enquadra-se, em parte, no atrás referido. Em primeiro lugar e à guisa de bilhete de identidade: Amanda é irlandesa e tem quarenta e oito anos. Possui uma licenciatura em zoologia e um mestrado em piscicultura e os seus interesses profissionais prendem-se com formas sustentáveis de explorar a terra e outros recursos.

Durante alguns anos, de uma forma intermitente, esteve em Moçambique (Amanda apontou algumas datas sem muita certeza: início de 81, em 83 e em 85/86). Em Moçambique detinha uma exploração de piscicultura (nas suas palavras, «tudo natural»). Esta funcionava como um ecossistema, aproveitando as energias renováveis e reciclando a biomassa- o estrume produzido pelos porcos era deitado num lago, «construído naturalmente, sem betão» (nas suas palavras), onde funcionava a criação de peixes, fornecendo assim matéria prima para o desenvolvimento de um meio ideal para a proliferação de alimento para aqueles.

A estadia de Amanda em Moçambique foi realizada no âmbito de um contrato com agências internacionais (Amanda não chegou a especificar quais) e durou até Samora Machel falecer, em 1986. Entredentes referiu algo como o «socialismo, you know...», também não clarificou este último enunciado e eu não insisti muito. A sua estadia em Moçambique, ainda que intermitente, poderá eventualmente estar relacionada com os ideais de marxismo-leninismo, em suma, de esquerda, que Samora Machel, representando o partido FRELIMO, promulgou enquanto presidente daquele país<sup>36</sup>. Suspeito que Amanda possa ter sido aliciada por políticas instauradas pelo Governo moçambicano, em colaboração com algumas agências internacionais, que diziam respeito à organização de formas colectivas de produção agrícola.

Posteriormente, esteve ainda em Inglaterra, de onde o seu ex-marido é natural. No entanto não lhe interessava ficar neste país, nem voltar para Irlanda, na sua opinião, um país conservador e extremamente rígido; além de que os preços dos terrenos neste território eram extremamente caros e Amanda queria prosseguir com as actividades nos domínios agrícola e afins. Para além destes motivos, houve outros que determinaram a sua vinda para Portugal, no início da década de noventa e, mais precisamente, a escolha de Monchique dentro deste território.

O facto de Portugal pertencer à Europa e, sublinhe-se, pertencer *também* à União Europeia, oferecia a Amanda algumas garantias de segurança relativamente a projectos que

---

<sup>36</sup> Deixo aqui alguns apontamentos sobre a história recente de Moçambique. Após a revolução portuguesa, ainda em 1974, foi proclamada a República Popular de Moçambique, com Samora Machel (representando o partido FRELIMO) como presidente, cargo que nunca mais deixou até à altura da sua morte, em 1986. O governo logo decretou a nacionalização do ensino, dos cuidados médicos, da banca estrangeira e de várias empresas transnacionais. Promoveu-se ainda a criação de aldeias comunais para centralizar os camponeses dispersos e a organização de formas colectivas de produção. A democracia multipartidária é posta de lado e assume-se como sua a luta do ANC na África do Sul e da ZANU-FP do Zimbabwe. Isso trouxe represálias ao país: as sanções económicas da África do Sul e o início de uma guerra fratricida que só terminaria em 1992, com os acordos de Roma entre o então movimento rebelde RENAMO e o governo. Pelo meio ficou a fome e a elevação do país ao título de "o mais pobre do mundo". A partir de 1980 foi iniciada uma política de desenvolvimento económico centrada na agricultura, transportes e indústria. Foi incentivada a criação de pequenas unidades agrícolas e industriais, como contraponto às grandes fazendas estatais, consideradas como responsáveis da excessiva centralização, burocratização e ineficácia económica. A partir de 1985, as acções terroristas da RENAMO, as consequências da seca, produziram uma redução na produção de cereais, inaugurando uma fase crítica do país. À morte de Samora Machel, em 1986, sucede-lhe Joaquim Chissano (FRELIMO), que estabelecendo um sistema de economia mista e incentivando o investimento estrangeiro no país. Em 1990 começam as negociações de paz com a RENAMO e instaura-se o sistema multipartidário, tendo a guerra terminado em 1992 [Isto é Moçambique (História)- ref. 6, Internet].

intencionava empreender, situação esta que posteriormente lhe veio a revelar-se financeiramente proveitosa<sup>37</sup>.

A ressalva feita prende-se com o facto de que a Europa, enquanto identidade colectiva supra-nacional, (cujo processo é apelidado por Borenham *et al.* (1997) como  *europeização*), não se sobrepõe inteiramente com a União Europeia. Aqueles autores apresentam a  *europeização* enquanto uma estratégia de auto-representação e, simultaneamente, um dispositivo de poder. A Europa enquanto entidade não é (nem foi) um objecto estável, soberano e autónomo mas define-se num campo de poder e relações históricas. A construção de uma identidade europeia, sendo actualmente muito influenciada pelo poder organizacional e administrativo da União Europeia, não lhe é completamente justaposto- basta pensar que existem países europeus fora da UE que concorrem para este nível de identificação colectiva, processo este exemplificado, actualmente, por um festival da Eurovisão ou então por um Europeu de futebol. Borenham *et al.* (1997) fazem ainda uma resenha dos estudos feitos sobre o fenómeno de  *europeização* e apontam outros rumos, dirigidos para «o estudo dos encontros do quotidiano e interacções cara a cara, onde as pessoas lidam com estereótipos e elaboram identificações e diferenças» (1997: 498, tradução livre).

Se Portugal faz parte da Europa, não só entendida enquanto unidade política e económica mas também como modo de identificação colectiva, é no entanto  *uma Europa um pouco diferente*. Na visão de Amanda, «Portugal dentro da Europa, é um país de 3º Mundo, isto é, conservou-se um estilo de vida aproximado ao do 3º Mundo: as pessoas têm tempo para conviver, para estarem umas com as outras; uma vivência calma, contrariamente aos países do Norte da Europa, onde o corre-corre do dia-a-dia leva a que as pessoas se fechem». Semelhante afirmação remete-nos para a prosaica imagem de  *hospitalidade portuguesa*, celebrada no circuito estrangeiro (especialmente no turístico), enquanto sinónimo de (con)vivências cordiais, acolhedoras e  *edénicas*<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> No artigo “Reocupação neo-rural” [Magazine LEADER- ref. 3, Internet] é referido que Amanda foi um dos primeiros promotores de projectos LEADER, na sub- região Sudoeste (Algarve/ Alentejo), tendo recebido, em 1997, um financiamento de 13 000 €.

<sup>38</sup> Para uma ilustração desta visão, leia-se  *Wild Herbs & Happiness: Life in an Algarve Mountain Village*, um relato autobiográfico feito por Ruth Banks (2000). Esta autora, tendo vindo de um meio urbano na Inglaterra, descreve a sua vivência, durante dois anos, numa casa rural na Serra do Caldeirão, recuperada por si e pelo companheiro (o processo de chegada e alojamento na serra, os primeiros contactos com a população local, os mal-entendidos e as dificuldades, bem como o auxílio e rápida aceitação por parte dos seus novos vizinhos,

É também neste ponto que o percurso de Amanda é tangente ao dos seus congéneres: Portugal hipostasia a promessa de uma sociedade comunal, mais *genuína*, mais *pura* .... e, acrescenta-se, mais *natural*, nos termos em que Edgar Morin se refere, «A reivindicação da natureza é uma das reivindicações mais pessoais e mais profundas, que nasce e se desenvolve nos meios urbanos cada vez mais industrializados, tecnicizados, burocratizados, cronometrados» (1990:178).

E o porquê a Serra de Monchique? Na altura, Amanda conhecia pessoas, igualmente estrangeiras, a viver no Algarve e que a levaram a conhecer a serra. Gostou dos habitantes, da serra, das árvores, em suma, a zona pareceu-lhe agradável; o clima também a atraiu, a juntar o facto de que os terrenos eram baratos<sup>39</sup>- estavam reunidas as prerrogativas para a sua residência na Serra de Monchique. Além disso, a serra situa-se perto de um ponto de ligação com outros países, o aeroporto de Faro, o que é uma vantagem para Amanda, bem como para as pessoas que conhece (várias vezes Amanda desloca-se para fora de Portugal, para visitar amigos e/ou ir a encontros e feiras relacionados com a produção e comercialização de produtos orgânicos).

E foi assim que Amanda comprou a Quinta do Passil de Mexilhão (situada a cerca de 14 quilómetros da vila, no interior da serra), recuperou a casa existente, montou uma exploração de árvores de fruto, bem como a unidade de transformação desta em compotas, tendo embarcado também na oferta de alojamento no âmbito do turismo rural.

Mais tarde resolveu abrir a loja. Entretanto o trabalho avolumou. Desde o contacto com os fornecedores para reposição das mercadorias, passando pela manutenção das redes que suportam a circulação deste tipo de produtos (Amanda pertence à associação AgroBio, uma rede de comercialização de produtos naturais), ou mesmo a gestão orçamental e financeira da loja- tudo lhe consumia muito tempo. De acordo com o seu testemunho, restava-lhe pouca disponibilidade para se dedicar à quinta e aos turistas que alojava em sua casa. Estas pessoas tinham uma grande curiosidade sobre os modos de vida na serra, gostavam de questionar, observar, confrontar as suas opiniões com as de Amanda e esta não

---

consumando-se numa *integração* na comunidade). A autora traça um retrato edénico dos habitantes, amáveis e acolhedores, e da vida nesta zona, como se de uma sociedade fixa no tempo se tratasse: «It's quite common for the locals to be in the wrong week altogether, due to the inability to read or write and the lack of outside communication [...] Here in the twentieth century people had change little since Biblical days.» (Banks 2000: 46).

tinha tempo para lhes prestar a devida atenção e dedicação. Como já referi, a loja consumia-lhe bastante tempo e esforço e foi devido a isto que resolveu vender a quinta. Ainda a questioneei relativamente à possibilidade de arranjar pessoas para a ajudarem no trabalho da quinta, inclusive se já tinha tido *wooofers*<sup>40</sup> a trabalhar para si. Amanda respondeu que os *wooofers* são jovens que, na maior parte dos casos, interessam-se por agricultura biológica mas que não são eficientes, dado que apenas estão interessados em aprender, tendo que Amanda supervisionar tudo o que faziam (ou, no pior dos casos, interessados em passar umas boas férias e fazer o menos possível).

### [Casa d'Ambiserra: loja de produtos naturais

A Casa d'Ambiserra fica muito perto do centro da vila, na rua do Repouso, rua esta que desemboca no cemitério (da soleira da porta, olhando à direita, podemos ver as campas e as estátuas funerárias a espreitar por cima do muro).

Trata-se de um espaço relativamente pequeno, banhado pela luz natural, que, à primeira vista, não difere de uma tradicional mercearia onde as mais diversas mercadorias se dispõem nas prateleiras. Se bem que não seja concludente utilizar este tipo de referências numa descrição etnográfica, esta evocação tem como objectivo distanciar-nos desde já da imagem de lojas de produtos naturais, assépticas e perfumadas, dedicadas quase em exclusivo ao comércio de chás, óleos essenciais, incenso, CDs com músicas/sonoridades

---

<sup>39</sup> Facilmente se encontram pessoas que, embora já não residam no interior da serra, detêm ainda casas e/ou terrenos e estão dispostas a vendê-los por baixos preços.

<sup>40</sup> Nome dado a voluntários, normalmente jovens, que trabalham em quintas de produção orgânica, por referência à organização internacional WWOOF (World-Wide Opportunities on Organic Farms), divulgada na internet [WWOOF- ref. 7, Internet]. A organização WWOOF compila uma lista internacional de quintas Anfitriãs (Host farms) disponíveis para acolher voluntários (*wooofers*) que queiram trabalhar neste tipo de empreendimentos. Esta rede tem como missão «possibilitar a aprendizagem, sobretudo prática, de técnicas de agricultura orgânica; melhorar a comunicação no seio do movimento de produção orgânica; ajudar os agricultores a tornar viável este tipo de produção e ainda possibilitar aos habitantes urbanos a experiência de viver e trabalhar numa quinta» [WWOOF- ref. 7, Internet, tradução livre]. A rede mundial de *wooofers*, é também um indício de uma sensibilidade e de uma postura ética perante a natureza e à intervenção do homem nesta.

para relaxamento corporal, artesanato, entre outros- aquilo que Jennifer Price (1995) apelida de «nature-oriented stores»<sup>41</sup>, o objecto da sua discussão.

Antes de continuar com a descrição da Casa d'Ambiserra faço uma pequena inflexão para apresentar o artigo de Price (1995) e que nos permitirá identificar algumas das questões subjacentes à discussão subsequente. Esta autora elabora um ensaio sobre o fenómeno da mercadorização da natureza no mundo contemporâneo, centrado na *Nature Company* (uma multinacional que opera nos EUA, Canadá, Japão e Austrália) e no qual reflecte sobre a *natureza* que se consome naqueles estabelecimentos, sobre o tipo de pessoas que os procuram e ainda sobre a localização do mesmos. A *Nature Company* localiza-se sobretudo em centros comerciais e é uma «*nature-oriented store*» (Price 1995: 189), isto é, dedica-se à venda de uma grande variedade de artigos relacionados com natureza: imagens da natureza, partes da natureza, instrumentos para explorar a natureza, etc.

Este espaço comercial subscreve a promessa de uma re-imersão na natureza aos consumidores urbanos da classe média, convocando as associações anti-modernas em que a mesma surge como um domínio autónomo, primordial e pré-social, operando segundo as suas próprias regras e imune à interferência humana:

We graft meanings onto nature to make sense out of modern middle-class life, and then define ourselves by what we think nature means. Authenticity, simplicity, reality, uniqueness, purity, health, beauty, the primitive, the autochthonous, adventure, the exotic, innocence, solitude, freedom, leisure, peace. No one item at the Nature Company means everything, but nearly every single product draws from this pool of meanings. [Price 1995: 190].

No entanto, a autora constata que a sua localização da *Company Nature* é aparentemente paradoxal. O centro comercial evoca o artifício, a ausência de lugar e o materialismo, todos os valores que, simultaneamente, a *Company Nature* procura refutar ou

---

<sup>41</sup> A autora distingue entre «*nature-oriented store*» e uma «*eco-store*» (um estabelecimento cuja prerrogativa é a venda de produtos *amigos do ambiente*, isto é, artigos cujo consumo e produção são menos ofensivos para o ambiente, ou porque utilizam materiais recicláveis, ou energias alternativas no processo de fabrico, ou minorizam o dispêndio de energias não alternativas, etc.) (Price 1995).

obscurecer<sup>42</sup>; por outras palavras, a autora exprime a sua perplexidade ao encontrar a *natureza fora do lugar*. Neste sentido alude à forte associação entre natureza e o lugar:

Nature itself still seems to many of us to be nothing if not rooted in place. Along with ‘natural’ and ‘authentic’, ‘place’ is among the most powerful in the pool of the meaning we’ve attached to nature. [...] In this fast-paced, ever-changing world, we count on nature not only to stay constant in meaning but to stay put. [Price 1995: 193]

Que lugares são identificados com a natureza? A autora não desenvolve esta questão mas a resposta insinua-se no seu ensaio, prendendo-se com a seguinte subtilidade: são aqueles onde se pode experienciar *corporalmente* a natureza e onde a intervenção humana esteja reduzida ao mínimo e não, como na *Company of Nature*, onde a natureza é consumida e simulada.

A mercadorização da natureza neste estabelecimento comercial, segundo a autora, releva uma contradição: a *Nature Company* alimenta as ideias de natureza da classe média americana- um bálsamo para o artifício e materialismo da sociedade capitalista moderna- e, por outro lado, sustenta, através da simulação e do artifício, o sobre-consumo de recursos e energia e o poder económico que, por sua vez, sustentam aquela sociedade. Segundo Little (1999), as relações de produção capitalistas dilapidam as suas próprias condições de produção (sociais e materiais). Esta ideia leva-nos, mais uma vez, a enquadrar as crises ambientais actuais com a expansão mundial do capitalismo e oferece uma leitura alternativa da emergência do movimento ambientalista como uma potencial barreira social à acumulação capitalista (o que, por seu turno, nos leva de volta às interpretações de Giddens (1992) e Beck (1995) relativamente ao papel do movimento ecológico/ambientalista).

Não nos podemos esquecer que consumir a natureza enquanto significado envolve consumi-la na sua materialidade; implica que, para se fazer uma baleia insuflável, com o anúncio «salvem as baleias», tenha que se gastar petróleo, minerais e energia. No entanto,

---

<sup>42</sup> Nomeadamente através de uma arquitectura e de um *design* de interior projectados de modo a contrastar com o espaço, o centro comercial, que o rodeia mas, acima de tudo porque «os encontros com a natureza nos anos noventa tornaram-se tão simulados e desligados do lugar como o próprio centro comercial» (Price 1995: 193, tradução livre). Mais adiante a autora, esclarece esta posição, adiantando que este estabelecimento comercial, liga-nos à natureza, não aquela que é evocada na loja mas sim aquela que é tocada pela empresa e envolvida nos processos económicos capitalistas.

segundo Price (1995), na *Nature Company* também se pode fazer um donativo para uma qualquer ONGA ou ainda comprar um livro sobre, por exemplo, o buraco do ozono, ou seja, pode-se consumir a natureza para a proteger. A *Company of Nature* constitui-se assim como um plexo de paradoxos.

Voltemos à Casa d'Ambiserra. Percorrendo as prateleiras desta loja quase que se pode fazer uma *volta ao mundo* através dos artigos expostos. Ora então temos: vinho branco (Espanha), bolachas com passas (Reino Unido), leite de soja (Canadá), ervas aromáticas secas (Holanda), sabonete Oliva (Portugal e passe-se a publicidade), espessante *kuzu* (Japão), pasta de dentes (Inglaterra) e por aí adiante,... maionese, *ketchup*, flocos de aveia, açúcar, pão escuro, mel, detergentes, das mais variadas origens... e nas prateleiras mais altas, o papel higiénico, uma via láctea até ao tecto, e ainda os omnipresentes chás (dores de cabeça, dores menstruais, obstipação, insónias, fígado, entre outros). No centro da loja, encimado por uma jarra com ervas aromáticas frescas à guisa de arranjo floral, há um espaço destinado aos legumes (beringelas, cenouras, couves, batatas,...) e outros víveres. Estes aparecem de acordo com as suas temporadas de maturação, isto é, não encontramos os mesmos produtos durante todo o ano. Há também uma arca-frigorífica com congelados e um frigorífico para alimentos perecíveis que contem uma grande variedade de queijos... com alho, com alecrim, com especiarias, produzidos nas redondezas de Monchique.

Tudo isto adjectivado de *bio*, *natural* ou *orgânico*. Portanto, afastado está tudo aquilo que apenas evoque natureza e que não seja incluído na categoria de bens de primeira necessidade.

Se no caso discutido por Price (1995), os produtos são apresentados de modo a suprimir a memória social de produção e de trabalho subjacente à sua mercadorização, na Casa d'Ambiserra aquela era a sua mais valia, especialmente no que concerne os produtos frescos, ou melhor, autóctones.

As pessoas dirigiam-se à loja quase sempre com alguma disponibilidade. Havia sempre um tema de conversa (estas quase sempre em inglês, dado que a clientela é, na sua grande maioria, estrangeira) - clientes que pediam informações sobre os produtos à venda e clientes que trocavam entre si e com Amanda, dicas de culinária e de agricultura. Havia um grande interesse naquilo que se comprava, principalmente nos produtos do dia: a sua origem, quem produzia e até como era produzido. Esta curiosidade era satisfeita não só

pelas conversas tidas com Amanda mas também através de letreiros colocados junto dos alimentos frescos.

A este propósito, recordo-me de um produto que uma vez apareceu na loja: ovos de *rhea* ('ema'), uma espécie de avestruz originária da América do Sul. O produtor estacionou o seu velho jipe enlameado à porta da loja, saudou Amanda, entregou-lhe os ovos e saiu rapidamente. Os ovos foram dispostos, ou melhor, *expostos*, no centro da loja, perto dos legumes, acompanhados por uma tabuleta que mostrava uma fotografia da ave e uma descrição desta e das propriedades nutritivas dos ovos (enormes, quase dando ares a um melão branco); incluía ainda o nome do produtor (estrangeiro, por sinal) e o local de produção (um sítio algures nas redondezas de Monchique). Durante alguns dias estes ovos, bem como a respectiva ave, foram a atracção principal da loja, não tendo deixado ninguém indiferente ao seu tamanho (dos ovos) e ao «aspecto simpático do bicho [ave]» (como disse uma senhora).

Se se dedicava uma grande atenção aos processos de produção dos víveres frescos (logo aqueles que são produzidos na Serra de Monchique ou redondezas: pão, queijo, legumes, ovos,...) o mesmo já não se passava relativamente às restantes mercadorias, aquelas que são produzidas noutros sítios, quiçá no outro lado do mundo. Eventualmente Amanda notava a chegada de um dado produto ou as características de outros, no entanto o diálogo evoluía quase sempre para aquilo que estava no centro da loja, os produtos frescos; e daí para aspectos da forma artesanal- tida como mais benéfica para o meio ambiente- como os frequentadores da loja cultivavam a sua horta, situada na serra, e os fracos ou fartos proveitos que daí retiravam. Alguns referiam ainda a obtenção de alguns produtos fruto de compra directa ou de oferta por parte dos vizinhos, camponeses autóctones<sup>43</sup>.

Estas atitudes (interesse pelos produtos frescos demonstrado pelos clientes e simultaneamente incentivado por Amanda e as conversas à volta deste tópico) convidam-nos a *sair* da loja e *percorrer* a Serra de Monchique. A loja comunga dos *quês* do mundo contemporâneo, comumente identificados com um estilo de vida materialista, que nos remetem para um universo de experiências desarraigado e desprovido de identidade, (aquilo

---

<sup>43</sup> Segundo Amanda, a redução de afluência à loja durante o período do Verão é, em parte, explicada por este tipo de práticas: o cultivo para consumo próprio e o estabelecimento de redes vicinais que lhes permitem obter produtos sem terem que se dirigir à vila para o fazer. Há ainda mais factores que, na sua opinião, contribuem para a ausência de determinados clientes: a visita de familiares e amigos ao país de origem, ou então o acolhimento destes, cá em Portugal, o que leva a que, neste caso, saiam mais vezes para passear e comer fora.

que caracterizaria os não-lugares segundo Marc Augé (1998)<sup>44</sup>) - um computador para facturação e contabilidade, pagamento via dinheiro electrónico ou produtos que circulam em redes mundiais de produção e consumo- no entanto, o sentido de *natureza* que se recria parece-me estar ancorado ao lugar- à serra (consagrado até no nome do estabelecimento: Casa d' *Ambi... Serra*). E esta, como vimos, materializa a promessa de vivências mais harmoniosas, autênticas, saudáveis, *lentas*, puras e singulares- tudo aquilo que caracterizou a construção positiva do campo por oposição à cidade e a esta como ícone dos tempos modernos. Simultaneamente, vivências que respeitam a natureza nos seus ritmos e com a qual interagem de uma forma menos prejudicial.

Não quero com isto insinuar que faz mais sentido, a Casa d'Ambiserra estar onde realmente está e não num centro comercial ou ainda que a existência, em Monchique, de uma loja evocativa da natureza ('nature-oriented') como a *Company of Nature* não fizesse sentido. O que pretendo apenas dizer é que a Casa d'Ambiserra estando onde está, permite que o jogo de identidades entre os seus clientes e visitantes, o próprio estabelecimento e a serra seja reforçado.

Reside-se na serra, tida como um lugar *natural*, compra-se produtos na loja, porque estes respeitam a natureza (através da sua forma de produção e/ou de consumo), mormente a *natureza* onde se reside, e esta por sua vez constitui-se como um referente material, onde se projecta a identidade mas que simultaneamente se apresenta, na sua materialidade, agindo sobre as pessoas.

Abro apenas um parêntesis final para falar da agência de entes materiais sobre as pessoas. A interpretação da serra, enquanto sujeito de acção, é sugerida pela noção de *simetria epistemológica* de Bruno Latour, que traduz a importância da comensurabilidade entre agentes sociais e naturais para esbater a oposição natureza/ cultura em que alguns

---

<sup>44</sup> No entanto, esta visão levanta-me uma série de dúvidas. Segundo o mesmo, os não-lugares seriam espaços não relacionais, desprovidos de história e de significado, em suma, desprovidos de identidade (Augé 1998). No entanto, será legítimo generalizar sobre a existência de *vazios* significacionais? Esta atitude não partirá da incapacidade de captar o significado por parte das próprias ciências sociais (ou pelo menos de alguns paradigmas)? Proclama-se a aceleração, a ubiquidade, a vacuidade e a perda de referenciais no mundo contemporâneo ou, por outro lado, poderemos pensar, à semelhança de Berman (1989), que a experiência vital do mundo contemporâneo se orienta na busca do sentido? Ou será que a questão se levanta no nível do sentido do *sentido*? Porque é que os aeroportos, centros comerciais, auto-estradas (os não-lugares), não poderão igualmente encobrir redes de significados, ainda que, por definição, sentidos instáveis, negociáveis e complexos? Porque afinal, os não-lugares são também construções humanas e não apenas o resultado exclusivo do caos. Os não-lugares relevam de alguma forma significacional porque estão ligados ao ser humano e este, numa perspectiva teleológica e quase que *serena*, caminha em direcção a *algo*.

estudos sobre a natureza têm incorrido (Little 1999). Isto não significa reconhecer, como é óbvio, algum grau de intencionalidade às entidades naturais mas sim que estas oferecem aos seres humanos uma abundância de possibilidades e de constrangimentos, exercendo assim algum tipo de agência, na medida em que o indivíduo também se relaciona com o mundo sensualmente e cinestesicamente<sup>45</sup> - cultivar plantas na serra, ter dores nas costas devido a isso, andar por caminhos de terra batida com pó, são formas de experiência da materialidade da serra e de inscrição desta no sujeito (ou no seu corpo), contribuindo para a construção da identidade do lugar e das próprias pessoas.

Simultaneamente, este sentido de natureza está impregnado por uma ética de responsabilidade perante a mesma (ética entendida como intenção, uma interrogação acerca das acções humanas conduzindo ao estabelecimento de preceitos e critérios que devem orientar essas mesmas acções com vista à harmonia entre o Eu e o Outro). Esta ética era também denunciada por pequenos gestos: os clientes usavam caixas de ovos cartonadas trazendo-as depois de casa para *recarga*; poucos eram aqueles que usam sacos de plástico e quando o fazem tentavam reduzir ao máximo o seu número, metendo todas as compras no mesmo saco. A mensagem sobre o ambiente ameaçado, registada na arca-frigorífica da Casa d'Ambiserra e reiterada noutros produtos aparentemente inócuos com os quais lidamos todos os dias, encontrava assim interlocutores nos clientes da loja.

### **O curso de *Permaculture***

A Casa d'Ambiserra sustenta uma tessitura de vivências que não passa apenas pela transacção de mercadorias. Compra-se/encomenda-se determinados artigos mas para além

---

<sup>45</sup> Esta reflexão recorre também à teorização de Alfred Gell (1998) sobre o papel mediador activo dos objectos, enquanto entidades materiais, nos processos sociais, o que equivale a falar de um simetria epistemológica entre pessoas e coisas. Inspira-se também, em parte, na reflexão de Daniel Miller (1985), sobre o processo de objectificação, em que este autor recorre aos ensinamentos de Piaget sobre a ontogénese para discutir o papel da fisicalidade dos objectos e da relação da criança com estes. Segundo Miller, através da acção a criança interage com o ambiente que a rodeia, sendo que esta relação dinâmica é importante para o desenvolvimento de uma série de capacidades cognitivas e afectivas e da sua concretização como sujeito.

disto troca-se opiniões sobre os que estão expostos, deixa-se recados e/ou encomendas para outras pessoas, procura-se ajuda para resolver problemas relacionados com formalidades requeridas àqueles que ainda não estão integrados na *praxis burocrática* local, Amanda zela por malas (ou até por crianças) enquanto as pessoas (clientes) despacham outros assuntos na vila.

Como já houvera referido, os frequentadores regulares da loja são pessoas estrangeiras; existe um pequeno número de pessoas, portuguesas, igualmente regular, e ainda uma ínfima parte, os «consumidores de chá» (como Amanda os apelida), portugueses, que aparece de uma forma intermitente e que não integra o movimento normal da loja. Relativamente às pessoas estrangeiras, não posso identificar, com máxima certeza, as ocupações de todos. Alguns, sei, têm profissões liberais que lhes permite gerir flexivelmente o seu tempo de trabalho- podendo estar vários meses a habitar na serra e depois partir para trabalhar num outro país; há ainda aqueles que estão profissionalmente reformados; outros, ainda, vivem de artesanato e de expedientes semelhantes. Trata-se de uma rede de pessoas com algumas formas de estar e práticas em comum (ou frequentam a mesma classe de ioga, ou os mesmos *workshops* ou, simplesmente, o mesmo círculo de amigos) e, também, os mesmos problemas, os problemas próprios de quem reside no campo.

Um outro sinal de vitalidade da loja era os anúncios colados numa das vitrines laterais (quase todos de indivíduos estrangeiros). Anúncios que apresentavam serviços habituais: «prof. qualificada ensina e dá explicações de inglês», «*baby-sitting*», «costureira». Tínhamos depois, anúncios menos comuns: «Massagista: N. Joller», «U. Storz: massagem clássica, terapia cranio-sacral, reflexologia, reiki», «D. Chaire: massagem, aconselhamento, dieta», «Reiki Hannah», «Quinta do Rouxinol, Cabeça de Águia, quinta de Mike and Rosie W. »... e ainda um «Hotel para gatos- Quinta da Papoila».

Havia ainda um outro que recorria à imagem de um índio para se fazer assinalar:

Cheval Debout e Chant d'Automme e sua família recebem os visitantes: música e cantares, exposição artesanal, ponto de encontro inter-tradicional, olhar sobre o mundo, projectos em nome dos amadores da Natureza e da Primordialidade. Festas todos os sábados. Association

loi 1901 “cheval debout” Amicale France- Port. - Maroc Siege Social: chez M. de Rochefort 83111 Ampus<sup>46</sup>.

Houve um outro que me chamou especial atenção:

Curso de Permacultura leccionado por Leslie Martin

grupo que se reúne no último Domingo de cada mês; membership é grátis e aberto a todos aqueles que se interessam pela criação de ambientes humanos sustentáveis. Arranja-se visitas, club de sementes e workshops em temas de interesse para os membros. É nossa intenção abrir uma biblioteca e publicar um Guia Verde do Algarve, no próximo ano. Próximo workshop, em início de Setembro, sobre pêssegos. Permaculture Algarve Contact Alfons Volkens [nº telefone].

Conhecia Leslie, era amiga de Amanda, frequentavam juntas aulas de ioga e Amanda ajudava-a na sua exploração, cujo local ignoro; Alfons, por sua vez colaborava com Amanda na gestão da loja.

Mas o que era isto de ‘Permaculture’? Um erro ortográfico? Ainda procurei a palavra no dicionário de inglês-português mas esta não existia. Questionada relativamente ao significado da palavra, Amanda, argumentando que era um pouco difícil de explicar, relacionou-a com o desenvolvimento e execução de práticas sustentáveis de agricultura.

Fiz uma pesquisa na internet e apareceram centenas de ligações. Abri umas quantas, relacionei a informação obtida, e acabei por ficar naquela que me parecia mais completa e fidedigna [www.permacultureactivist.net/]. A informação que se segue é, em larga parte, advinda da referida página de internet que, por sua vez, é fruto de citação de livros sobre o assunto.

*Permaculture* é uma palavra que resulta da aglutinação de ‘permanent agriculture’ e/ou de ‘permanent culture’ e foi cunhada, em meados da década de setenta, por David Holmgren, um ecologista australiano, e difundida pelo seu associado, Bill Mollison.

---

<sup>46</sup> ‘Cheval Debout’ (Cavalo em Pé) e ‘Chant d’Automme’ (Canto de Outono), homem e mulher respectivamente, vivem, juntamente com as suas filhas, em enormes tendas, construídas com lona e madeira, perto do Selão, no interior da Serra de Monchique. Amanda disse-me que eram franceses, clientes da loja, vestiam-se de cabedal, fabricando também peças em cabedal, que posteriormente vendiam. Provavelmente serão os clientes mais *mediáticos* da loja, dado que figuraram numa reportagem, feita por uma estação televisiva portuguesa (não me recordo qual), no Verão de 2002, a propósito de vivências alternativas no interior da serra de Monchique.

Corresponde à designação de um movimento que tem vindo a disseminar-se ao nível mundial, centrado no uso sustentável da terra e na construção de *habitats* humanos ecológicos, empenhando-se para isso, na integração harmoniosa de habitações humanas, plantas, animais, solos, microclimas, de modo a atingir comunidades estáveis e produtivas. O foco não é nos elementos singulares mas sim nas relações criadas entre estes, conceptualizadas de modo a imitar os padrões encontrados na natureza. Implica a utilização de tecnologias e práticas *amigas do ambiente*, como por exemplo: habitações energeticamente auto-suficientes, tratamento de resíduos, uso de sistemas agrícolas com energias renováveis, poli-cultura de plantas, reciclagem de nutrientes através do uso de animais, entre outros (o projecto de aquacultura que Amanda tinha em Moçambique estava relacionado com esta forma de intervir na natureza, veja-se página 52).

Esta forma de fazer e pensar natureza filtrou os seus princípios de acção a partir de disciplinas diversas- ecologia, agricultura, arquitectura paisagística, etc.- e de práticas e conhecimento tradicionais, conjugando este saber e o saber contemporâneo sobre natureza e ambiente: «Permaculture is a bridge between traditional cultures and emergent earth-tuned cultures» [*Permaculture Activist*- ref. 8, Internet].

Enquanto filosofia sobre planeamento de comunidades e de uso da terra, não se limita a um método específico. Os seus princípios podem ser aplicados em todo o mundo mas de forma a serem articulados com as especificidades locais- o lema é «pensar globalmente e agir localmente». O movimento *permaculture* pode ser integrado na categoria de bioregionalismo, que corresponde à acção tecida a partir de especificidades locais, seguindo também o conhecimento gerado a partir de outros contextos geográficos (Keulartz 1998).

A ética da *permaculture* baseia-se, em traços largos, na intervenção responsável na natureza e na consciência de que o homem é um elemento de uma cadeia que inclui seres vivos e inanimados, reconhecendo a cada um deles o seu valor intrínseco (por oposição ao valor instrumental); esta ética pressupõe ainda o respeito e acção responsável relativamente aos outros seres humanos; a limitação do consumo excessivo e a partilha dos excedentes (tempo, dinheiro, informação, trabalho, etc.)<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> «The Ethics of Permaculture: Permaculture is unique among alternative farming systems (e.g., organic, sustainable, eco-agriculture, biodynamic) in that it works with a set of ethics that suggest we think and act responsibly in relation to each other and the earth. The ethics of permaculture provide a sense of place in the

Parece-me que podemos identificar alguns vectores da *permaculture* com aquilo que, actualmente, se apelida de *ecologia radical*.

A *ecologia radical* baseia-se numa constelação de concepções, algumas delas antigas, herdadas dos primeiros higienistas do século XIX (Peter Kropotkin, Patrick Geddes, Ebenezer Howard, Leslie Abercrombie e Lewis Mumford) sobre *a verdadeira essência da Natureza* (Keulartz 1995). Tal como aqueles autores (alguns deles identificados com a linha anarquista) os ecologistas radicais são contra todo e qualquer tipo de poder. A ideia de comunidades auto-sustentáveis, de acordo com linhas anarquistas, é central a todas as tendências ecológicas radicais na filosofia ambiental. A concepção anarquista dita que a ordem social emerge sem constrangimentos porque a moralidade pela qual o sujeito se guia é objectiva (não é arbitrária, nem subjectiva). É objectiva porque emana da *essência da natureza humana* que, por seu turno, é parte integral da ordem universal, caracterizada pela harmonia perfeita. Nesta lógica, o contrato social/soberania seria algo redundante, porque o indivíduo é naturalmente altruísta, isto é, é naturalmente cooperante e gregário (Keulartz 1995).

Existem dois vectores essenciais na ecologia radical: em primeiro lugar, a crítica ao antropocentrismo e, em segundo, a ideia de holismo (traduzida pela metáfora da comunidade).

Tal como a ecologia radical, a *permaculture* é, acima de tudo, uma condenação do antropocentrismo que encara «a espécie humana como o facto mais significante de toda a existência, avaliando tudo o resto a partir da perspectiva humana» (Oelschlaeger 1991: 293, tradução livre). O antropocentrismo, para os ecologistas radicais, está adscrito à ecologia mais *institucional* e esta identificada como herdeira da ciência moderna, fonte de inúmeros problemas ambientais; a ecologia institucional é alvo de reprovação no seio da ecologia radical, na medida em que promove a mera gestão utilitária dos recursos naturais em função

---

larger scheme of things, and serve as a guidepost to right livelihood in concert with the global community and the environment, rather than individualism and indifference. 1.Care of the Earth ...includes all living and non-living things—plants, animals, land, water and air 2.Care of People ...promotes self-reliance and community responsibility—access to resources necessary for existence 3.Setting Limits to Population & Consumption ...gives away surplus—contribution of surplus time, labor, money, information, and energy to achieve the aims of earth and people care. Permaculture also acknowledges a basic life ethic, which recognizes the intrinsic worth of every living thing. A tree has value in itself, even if it presents no commercial value to humans. That the tree is alive and functioning is worthwhile. It is doing its part in nature: recycling litter, producing oxygen, sequestering carbon dioxide, sheltering animals, building soils, and so on.» [*Permaculture Activist*- ref. 8, Internet]

das necessidades humanas, considerando apenas o valor instrumental dos elementos bióticos. A *permaculture* parece-me ser uma perspectiva ecocêntrica (estabelecida por oposição ao antropocentrismo). No ecocentrismo, a espécie humana deixa igualmente de ser a razão dos sistemas naturais, passando a integrá-los, assim:

«[o ecocentrismo] toma os sistemas naturais como a realidade dominante, de tal modo que mesmo a vida em si deve ser enquadrada num referencial evolucionário mais amplo que contém elementos inorgânicos; a protecção de uma espécie (e não de um indivíduo) e do seu contexto de suporte é deste modo crítico para um ecocentrista» (Oelschlaeger 1991: 293, tradução livre, itálico do autor).

Há ainda um outro tópico comum às várias correntes que compõem a ecologia radical- a exploração da metáfora da comunidade. A crescente expressão da metáfora da comunidade, desde o século XIX, no discurso sobre a natureza é devida, em parte, à interpenetração dos discursos das ciências naturais e das ciências sociais e humanas. A metáfora da comunidade permite-nos referir, por um lado, a forma orgânica e de dependência como o meio físico está organizado, em que cada elemento está em relação com outros elementos e em que o todo é maior que a soma das partes; por outro lado, permite-nos descrever a relação (pretendida) entre os seres humanos; e a relação destes com a natureza/meio físico (porque também *somos natureza*) (Beckert 2001).

A metáfora da natureza como comunidade, é essencial em disciplinas como a Ecologia<sup>48</sup> e a Biologia Social, no entanto, sofreu actualmente um desdobramento de sentido. Embora as categorias de *integridade* e de *estabilidade* que lhe estão associadas se mantenham, passam a ser descritas através de um idioma técnico-científico (redes alimentares, unidades termodinâmica de medição de transferências de energia num ecossistema, etc.- sendo este, à semelhança de uma máquina, auto-regulado) (Simmons 1993). Por outro lado, nas ciências sociais, a ideia de comunidade, encontra-se associada à solidariedade orgânica (por oposição a sociedade e a solidariedade mecânica) enviando-nos

---

<sup>48</sup> A própria etimologia da palavra ecologia, esclarecendo-nos relativamente ao seu objecto de estudo- as relações entre o homem e os elementos naturais- remete-nos para a noção de comunidade. Proveniente do grego *oikos* (casa) o termo ecologia enfatiza o «espaço de relação entre os seres naturais- a casa onde todos habitam, mas, também, a casa que constitui o produto das relações que entre si estabelecem» (Beckert 2001:160).

para a oposição campo-cidade, que marcava a análise nas ciências sociais do início do século, com autores como Durkeim, Tönnies, Simmel, entre outros.

Pela ênfase na ideia de comunidade numa perspectiva ecocêntrica, a *permaculture* parece-me ser herdeira das concepções da ecologia radical, sendo a sua emergência contemporânea da emergência de outros movimentos, nomeadamente os pacifistas e outros de tendência marcadamente ambientalista que compõem a ecologia radical (Keulartz 1995).

Embora Amanda não tenha frequentado o *workshop* de *permaculture* devido à sua indisponibilidade temporal, fiquei a saber por seu intermédio (e também por Leslie) que o mesmo foi bastante participado e que o foi, sobretudo, por estrangeiros, tendo alguns deles vindo de longe, de outros países. A comunidade portuguesa, nomeadamente as pessoas que pertencem a grupos ambientalistas da zona, possíveis interessados no tema, não participaram.

Muito embora hajam relações com os grupos ambientalistas (Amanda pertence a uma ONGA, sediada em Monchique) e com as entidades políticas e oficiais da zona, as concepções do que é um ambiente físico saudável, dos rumos a tomar para o alcançar e, mesmo, das concepções que presidem a determinadas escolhas não coincidem sempre (basta também referir que a prática de agricultura biológica é, também, relativamente nova no nosso país). Embora não tenha explorado intensivamente esta vertente, parece-me que estas divergências encontram-se relacionadas com a história do ambientalismo em Portugal, nos outros países e nas diferenças entre estas. Como já tinha referido, os frequentadores da Casa d'Ambiserra, são sobretudo estrangeiros (inclusive pessoas que tem uma formação académica ao nível do ensino superior), originárias de países do norte da Europa, países estes onde a educação para, e o pensamento sobre, a protecção do ambiente e da natureza, tem contornos bastante diferentes dos dos países do sul da Europa.

Numa breve passagem pela história do ambientalismo em Portugal<sup>49</sup>, no século XX, pode-se discernir duas fases. Uma percorre todo o tempo de vigência do Estado Novo, a outra começa justamente com o início da democracia representativa, em 1974.

---

<sup>49</sup> Remete-se a informação sobre história do ambientalismo em Portugal e sobre práticas, valores e concepções dos portugueses relativamente à natureza e ao ambiente para: Costa *et al* 2001; Garcia 2000; Lima 2000; Marques 2001; Nave 2000 e Schmidt 1994, 2000, 2001.

Portugal manteve-se rural até bem dentro do século XX. Tal impediu que se notassem durante todo este século, problemas ambientais, resultantes da mobilização de grandes áreas do espaço rural por políticas lideradas e/ou apoiadas pelo Estado. Disto são exemplo as «campanhas do trigo», cuja maior intensidade decorreu nos anos 30, bem como as «campanhas florestais», centradas na monocultura do pinheiro bravo e do eucalipto. A falta de competitividade do sector industrial, o seu fechamento para o exterior leva a que falhe na compreensão da protecção ambiental como uma exigência da própria modernização do tecido económico. Temos ainda a crescer a escassa literacia e uma débil organização da sociedade civil, em conjunto, com a repressão política, traduz-se numa não participação pública, através de um forte associativismo (o que actualmente, num ambiente democrático, não está completamente sanado revelando-se ainda um certo enfraquecimento da participação cívica).

A difusão do movimento associativo ambientalista apresenta-se em estreita relação com a construção de uma democracia representativa após o processo revolucionário iniciado em Abril de 1974. Se por um lado, as alterações políticas e sociais permitem a possibilidade de constituição de organizações de protecção ambiental em clima de plena liberdade de expressão, por outro lado a necessidade de lançar as bases de uma sociedade democrática, mais exactamente de suprir carências básicas infraestruturais leva a uma despromoção da causa ambiental. Em suma, quando os restantes países europeus, especialmente os do Norte, caminhavam para uma fase de desindustrialização, Portugal tentava recuperar anos de atraso estrutural, nomeadamente no sector industrial e no sector das vias de comunicação e de transporte- tudo isto, influi em concepções e políticas ambientais distintas nas referidas zonas geográficas.

Depois desta breve passagem pela história do ambientalismo em Portugal, voltemos à Casa d'Ambiserra e ao *workshop* de *permaculture*.

A *permaculture* (até pelo facto de não possuir uma tradução relativamente implantada no nosso país) parece-me sintetizar diferenças relativamente a concepções sobre o indivíduo e a relação deste com a natureza, acabando, também, por marcar um conjunto de sociabilidades que aflui na Casa d'Ambiserra. Com isto não quero homogeneizar as relações que se desenvolvem entre as pessoas que frequentam a Casa d'Ambiserra. Existirão, também divergências sobre o que é uma vivência mais ou menos próxima da

natureza ou sobre o papel mais ou menos participado e/ou mais ou menos benéfico da tecnologia nesta relação. Desde o indivíduo *eremita* que se isolou na serra e que se dirige à loja esporadicamente para comprar frutos secos (do tipo *get in touch with nature*, como apelidava Amanda), até aqueles que se nela residem com outro género de condições (electricidade, por exemplo), existirão certamente diferenças àquele nível. No entanto, o acto de comprar produtos naquela loja, para além de que reúne, como já vimos, pessoas que não são autóctones e isso, por si, pode constituir e constitui um factor de agregação, é entendido como um certo grau de preocupação, quase que dita de vanguarda, com a natureza- isto relativamente a determinados grupos ou pessoas autóctones e residentes na vila.

Neste sentido, a ideia de comunidade será igualmente valiosa na nossa descrição etnográfica, dado que nos re-envia para a partilha, num dado grupo (aqueles que vieram residir para Monchique) de um conjunto de ideias e aspirações, relativamente aquilo que devem ser as relações entre pessoas e entre estas e a natureza (porque sendo o homem parte integrante da mesma, *mimetiza naturalmente* as relações que a constituem). Simultaneamente a ideia de comunidade, descreve o cenário da humanidade que habita uma casa comum, o planeta Terra, remetendo-nos para a relação entre diferentes dimensões de sociabilidade- locais e globais. A loja e a Serra de Monchique, constituem, apenas um nódulo neste cenário, onde se cruzam pessoas, bens e ideias e, acrescente-se, *naturezas*.

## **EM CONTACTO COM A NATUREZA**

Se a dinâmica entre as pessoas que frequentavam a Casa d'Ambiserra, nos *conduziram* para a serra, para formas de experiência da natureza, houve ainda um outro acontecimento que me despertou a atenção para a importância do *estar no lugar*.

Amanda praticava ioga sob a orientação de Ana, uma das clientes da loja. Após eu ter demonstrado alguma curiosidade sobre este tipo de práticas, Ana, numa das vezes que foi à loja, convidou-me a ir a uma das sessões, convite ao qual acedi. A sessão foi pouco frequentada- éramos cinco pessoas. Segundo Ana, a população que frequentava as aulas de ioga para principiantes, era muito flutuante, especialmente na época de Verão (algo que mais tarde vim a comprovar dado que ainda tentei frequentar mais aulas). A sessão decorreu no centro paroquial de Monchique (o que não deixa de ser uma situação curiosa, dado que o ioga é, na sua origem, uma disciplina ligada, a *religiões orientais*).

O sino da igreja bateu as 19h00m e pouco depois Ana chegou. Rapidamente montou o sistema de música que tinha trazido de casa, dispôs as cadeiras e mesas ao redor da sala enquanto nós nos preparávamos, convertendo roupas apertadas em gestos mais confortáveis. Começou-se com exercícios de respiração (respiração abdominal, torácica e supra-torácica). As posturas seguiram-se: posição de borboleta, de árvore, canguru,... uma série de alongamentos e flexões. Ao longo dos exercícios a voz de Ana fazia-se ouvir, dando instruções e corrigindo algumas posições, acima de um ambiente sonoro de instrumentos de sopro aparentado com a coleção musical *Pan Pipe Moods*<sup>50</sup>.

A aula durou cerca de uma hora e meia e a parte final foi dedicada ao relaxamento. Ana fechou um pouco as portadas das janelas, ficando a sala à meia-luz. Também mudou a música e passámos a ouvir um CD que identifiquei como parte da série *Sons da Natureza*: melodias muito suaves, vento e pássaros... muito chilreio de pássaros em algumas passagens.

O contraste era inescapável: lá fora os carros transitavam na calçada, as pessoas atravessavam o adro da igreja a falar, um rancho (?) passou numa arruada e, para encher um pouco mais a paisagem sonora, o sino da igreja, ali tão próximo, anunciou outra vez as horas.

---

<sup>50</sup> Coleção musical de arranjos para flauta de Pã de músicas e/ou grupos musicais conhecidos.

A sessão acabou. Enquanto ajudei a desmontar a aparelhagem e a transformar novamente o espaço em salão paroquial, fiquei a saber um pouco do percurso biográfico de Ana. Claro que o interesse funcionou nos dois sentidos e Ana depois, de saber que eu tinha *raízes* na serra, disse que o caso dela era também aparentado. Também tinha tido antecedentes familiares na zona, algo que pesou na sua decisão de ir para a serra e *mudar de vida*. Em suma, tinha conseguido uma casa na Serra de Monchique (Picota) e estava a recuperá-la durante o tempo que lhe restava, depois de dar aulas como educadora de infância em Marmeleite (freguesia do concelho de Monchique).

Ana teve que se apressar. Tinha a dita casa em obras e antes que anoitcesse por completo havia ainda muito que fazer. Ao colocarmos a aparelhagem de música no porta-bagagens do seu carro, perguntei-lhe que música tínhamos ouvido durante a sessão de ioga. Ana não precisou os nomes, comentou apenas que serviam para inspirar calma e serenidade, para *criar ambiente*. Depois sorriu e disse que esperava que a sua casa estivesse pronta o mais rapidamente possível para que depois as aulas passassem a funcionar lá, espaço que pretendia ainda que funcionasse como ponto de encontro de pessoas interessadas em trocar experiências e ideias diferentes. Além disso a prática de ioga, na sua perspectiva, devia ser feita «em contacto com natureza». Era pois para isto que a música tinha servido, para criar uma paisagem sonora próxima daquela que se pode experienciar em espaços tidos como naturais, no entanto aquela tinha funcionado como um sucedâneo de natureza porque, parafraseando Price (1995), a *natureza não estava no lugar*.

Este acontecimento, juntamente com a tessitura intersubjectiva da Casa d'Ambiserra, remete-nos para a importância do *contacto com a natureza*, isto é, do envolvimento sensual do indivíduo com o mundo físico que o rodeia e da forma como aquele permite estruturar modos de apreensão e representação da realidade.

Associa-se natureza a determinados cheiros, sons, imagens, texturas ou mesmo a paladares mas estes, para usufruírem de validade ontológica (para as pessoas que encontrei), devem intersectar-se espacialmente. Macnaghten e Urry (1998) fazem alusão a diferentes formas de *sentir* a natureza organizadas em função de modalidades de espaço e de tempo, que são construídas e mediadas pelos os sentidos. Isto abre-nos para uma teoria do espaço, não como um contentor, vazio, à espera de ser preenchido, mas de um espaço que é percebido, representado e vivido.

A complexidade, diversidade, sobreposição ou divergência de formas segundo as quais as pessoas sentem o mundo à sua volta e elaboram juízos sobre o que é propriamente *natural* ou *não natural* constitui modos culturalmente específicos de apreensão do lugar. Assim, segundo Macnaghten e Urry: «Not only are our feelings and emotions about environment embodied, they are also spatially embedded» (1998: 105).

Assim, continuaremos a acompanhar a forma como algumas pessoas organizam o seu mundo, a forma como se situam nele, contrapondo o espaço natural a outros espaços *menos* naturais, não só por referência à sua materialidade mas também por associação a um conjunto de valores, de significados, de práticas e de sentimentos.

Porque é que, para estas pessoas, o ioga (ou outras práticas congéneres) deve ser feito em *contacto com a natureza*, isto é, integrado num espaço físico tido como natural? E em que medida este tipo de práticas se integra com outras vivências, conferindo significado ao acto de residir na serra? A fórmula «Ver para Crer» sendo traduzida, à revelia da pesada metáfora ocular, num «Estar para Crer», atribui validade ontológica às representações de natureza, nomeadamente àquelas que dizem respeito à serra?

Se a experiência relatada no início deste capítulo (a sessão de ioga) serviu para recortar determinadas questões, no entanto as mesmas serão debatidas em função de um outro contexto. Trata-se de um *workshop* de *t'ai chi* e de *ch'i kung*<sup>51</sup> que decorreu em Agosto de 2001, no Centro de Retiros Karuna situado na serra de Monchique. O *workshop* reuniu algumas pessoas que se encontravam em férias no nosso país e outras que residiam na Serra de Monchique (algumas das quais pertencentes ao círculo de sociabilidades da Casa d'Ambiserra). À excepção de mim, de Ana F., de P. (um indivíduo que se encontrava permanentemente no Centro zelando pelo mesmo) e de M., que apareceu no Karuna, as restantes pessoas eram estrangeiras.

---

<sup>51</sup> Existem dois sistemas de transliteração dos caracteres chineses: um, o sistema Wade-Giles, foi desenvolvido na tradição académica ocidental; o outro, o sistema Pin Yin, foi elaborado na chinesa (Ching 1994). Por uma questão de uniformização, toda a transliteração feita segue o sistema Wade-Giles. Ta'i / chi (não confundir esta palavra com ch'i- energia) significa: Imenso, Supremo/ Puro, Absoluto. Ch'i Kung significa: trabalho com energia, sopro.

### Parte-se do Corpo ...

Há duas formas de encarar a centralidade do corpo neste ensaio. Em primeiro lugar, devido à relevância atribuída ao «contacto com a natureza» pelo recurso a filosofias e práticas holísticas. Estas, no contexto original, dizem respeito à integração numa mesma linguagem de aspectos pessoais, sociais e cosmológicos/naturais. Os princípios que regulam a natureza são os mesmos que são utilizados para descrever a vida humana, nos seus aspectos somáticos, psicológicos ou sociais. Portanto falamos de uma filosofia que é, simultaneamente, uma medicina e uma religião bem como um conjunto de preceitos éticos (Fiadeiro 1996; Jackson 1989).

Uma grande parte das pessoas que encontrei no Karuna, para além das modalidades promovidas pelo *workshop*, já tinha praticado outras- *ai ki do*, *kick boxing*, *kendo* ou ioga. Se se pensar que cada uma destas nos remete para diferentes cosmovisões (as três primeiras mais difundidas pelo taoísmo e a última pelo hinduísmo) parece-me legítimo afirmar que para aquelas pessoas interessava menos as diferenças entre as várias filosofias orientais do que aquilo que é comum a todas elas: o ênfase na harmonia entre o Eu e o Outro, ou melhor, na comunhão com o Outro.

Parece-me que o sentido deste fenómeno- a procura de sistemas culturais holistas no ocidente- não reside unicamente, ou mesmo de todo, no significado dos sistemas culturais originários mas sim nos seus desdobramentos e reconfigurações. Estas são, em parte, produto de um olhar historicamente construído sobre o Oriente, fértil geografia do imaginário ocidental<sup>52</sup>.

Apesar das religiões orientais diferirem em muitos aspectos, o que era resgatado no Karuna era a sua semelhança, o facto de todas realçarem a unidade básica do universo. O objectivo mais importante para os seus seguidores, sejam hindus, budistas ou taoístas, é a

---

<sup>52</sup> A este propósito, Edward Said (1990) descreve o *orientalismo* como um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre *o Oriente* e (a maior parte do tempo) *o Ocidente*. Não se trata apenas de uma divisão geográfica, é também um facto cultural e político. O *orientalismo* descreve, deste modo, um discurso elaborado pelo ocidente que permite dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente.

tomada de consciência da unidade e relação entre todas as coisas e, deste modo, a transcendência do indivíduo isolado<sup>53</sup>.

Para além deste aspecto comum às cosmovisões orientais, havia um outro que era destacado pelas pessoas que estavam no Karuna- a dinamia. O mundo é tido como um fluir contínuo de mudanças. Se o mundo está em constante mudança, também o indivíduo, na sua permanente ligação com o mundo, participa da impermanência. Mais do que uma afirmação de cariz religioso, no Centro Karuna, este aspecto era encarado como uma ética para a liberdade. Esta entendida como a capacidade do ser humano se criar e recriar, através de ideias e práticas do quotidiano diferentes e, simultaneamente, como o respeito pelas diferenças de outros indivíduos. Uma ética para a liberdade que afirma a convicção de que cada pessoa tem um potencial muito maior do que aquele que é normalmente utilizado e que, ao se transformar individualmente, a sociedade será transformada.

Assim, a consciência de aspectos como a dinamia e a unidade cosmológica não se restringe apenas à relação do indivíduo com o corpo. As filosofias e práticas holísticas são configuradas como uma via para se refazer o *laço rompido* pelo racionalismo cartesiano. Se o locus desta «ruptura com a ruptura» (André 1989) começa no próprio indivíduo, na sua relação com o corpo (o seu Outro), na medida em que aquele também é corpo, a dupla ruptura não fica por aqui. O Outro pode ser articulado no plural: o Outro-corpo, o Outro-indivíduo, o Outro-oriente ou o Outro-feminino. E voltamos ao que foi assinalado como uma ética de liberdade: o respeito pela diferença e a capacidade de recriar as diferenças, antes assumidas como dualismos, através de uma razão dialógica e tolerante (relembrando G. Pico della Mirandola, como se o indivíduo se tratasse de um artífice de si próprio).

A centralidade do corpo, surgindo como corolário da primeira, é assumida ainda de uma outra forma, inscrevendo-se na discussão proposta: o corpo e o lugar. Em que medida o corpo permite, não só através dos discursos que sobre ele se produzem, mas também, através da sua agência, da sua envolvência sensual e cinestésica com o mundo físico que o

---

<sup>53</sup> Para informação sobre o Budismo, consulte-se a enciclopédia de Mircea Eliade (1987), volume 2, as entradas: “Buddhism”, pp. 334-439; “Buddhism Schools of”, pp. 439-498; “Buddhism Ethics”, pp. 498-504; “Buddhism Literature”, pp. 504-540; “Buddhist Philosophy”, 540-547. Para informação sobre o Hinduísmo, consulte-se Mircea Eliade (1987), vol. 6, entrada “Hinduism”, pp. 336-360. Para informação sobre o Taoísmo, consulte-se o mesmo autor (Eliade 1987), as seguintes entradas no volume 14: “Taoism”, pp. 288-306.

rodeia (circular entre as árvores, o cheiro a pó, a pinheiro e eucalipto ou o ouvir as águas que correm pela serra), produzir significado sobre aquele, configurando-o como natureza?

Esta pergunta merece alguma atenção, na medida em que nos remete para a discussão sobre a abordagem ao corpo no seio das ciências sociais, nomeadamente ao nível das suas formas de representação no discurso antropológico. Se a linguagem se inscreve no corpo (abordagem enfatizada pelas abordagens estruturalistas e pós-estruturalistas, um enunciado *a la Foucault*), podemos também dizer que este se inscreve na linguagem? E como é que a antropologia pode falar do, ou escrever, o corpo que produz significado?

### **Algumas Leituras Antropológicas sobre o Corpo**

Como reacção ao logocentrismo que caracterizou algumas das abordagens antropológicas, em que o corpo surge como receptor simbólico, um veículo para a expressão de uma racionalidade social reificada, surgem-nos as propostas de Csordas (1994) e Jackson (1989; 1996). Segundo estes autores, o entendimento do corpo como uma entidade biológica na qual a cultura opera, tem o efeito de o excluir da participação activa no domínio cultural, relegando-o para um substrato pré-cultural, onde a realidade social se *inscreve*. Neste sentido, a actividade corporal seria uma forma de expressar ou objectificar significados primeiramente formados na mente, sendo esta *locus* da subjectividade. Ainda criticando o paradigma textualista, onde o corpo é subsumido na metáfora do texto, Csordas faz referência à distinção entre linguagem/representação e experiência, que considera central naquela perspectiva, propondo uma abordagem alternativa que passa por encarar a linguagem como forma de aceder à experiência:

It is still common for those who express interest in the study of experience to confront an objection that runs something as follows: “You cannot really study experience, because all experience is mediated by language- therefore one can only study language or discourse, i.e., representation”. I would argue that the polarization of language and experience is itself a function of a predominantly representationalist theory of language. One need conclude neither that language is “about” nothing other than itself, nor that language wholly

constitutes experience, nor that language refers to experience that can be known in no other way. *One can instead argue that language gives access to a world of experience in so far as experience comes to, or is brought to language.* [Csordas 1994: 11, sublinhado meu]

Csordas propõe o paradigma *embodiment*<sup>54</sup> como «um campo metodológico indeterminado definido pela experiência perceptual e modo de presença e engajamento no mundo» (1994: 12, tradução livre). O seu objectivo não é deixar de lado o modelo textualista da cultura mas sim complementá-lo com um outro campo metodológico, onde o corpo é entendido como sujeito de acção:

the relation between textuality and embodiment as corresponding methodological fields belonging respectively to semiotics and phenomenology completes our series of conceptual dualities. The point of elaborating a paradigm of embodiment is then not to supplant but to offer it a dialectical partner. That the paradigm of textuality is far ahead of the paradigm of embodiment is without question (see Hanks 1989), but the formulation of their relation promises the grounds for future examination of, for example, the relation between the semiotic notion of intertextuality and the phenomenological notion of intersubjectivity. [Csordas 1994: 12].

A perspectiva fenomenológica não considera que os seres humanos nunca se experienciem como desincorporados, ou que nunca experienciem os seus corpos como objectos inertes<sup>55</sup>; em vez disso, argumenta contra reduzir toda a experiência humana a tal. É neste sentido que Jackson se refere a um corpo subjectivo, isto é, a um corpo que entende o mundo sem recorrer a funções objectificantes, isto é, a um conhecimento prático (1989; 1996). O significado está na prática corporal: «o sentido de uma acção corporal não é *dado*

---

<sup>54</sup> Miguel Vale de Almeida propõe como tradução do conceito de *embodiment*, o termo ‘incorporação’, por alternativa a ‘somatização’ ou a ‘corporalização’; com esta tradução pretende fazer referência à «aprendizagem feita pelo corpo e só nele observável» (1996: 20). Por sua vez Bastos *et al* (2001: 214), aludindo à falta de consensualidade da tradução fora da língua inglesa, dizem que a proposta de tradução como ‘incorporação’ (assim como ‘corporificação’), não teve sucesso. Opto por deixar o termo na língua original, deixando o esclarecimento dado por Csordas.

<sup>55</sup> A antropologia médica tem questionado a epistemologia cartesiana através da interpretação do desaparecimento e aparecimento do corpo. O dualismo mente-corpo, baseado na experiência vivida (especialmente naquela que se entende como um estado não-disfuncional, saudável, da pessoa), é interpretado como uma ontologia. Num estado considerado saudável, normalmente não estamos conscientes dos nossos corpos mas na doença isto altera-se e o corpo *aparece* à consciência (Hastrup 1995).

à acção por qualquer agente externo mas está *na* acção em si» (Jackson 1996:32, tradução livre).

Maurice Bloch (1990) chama atenção para o facto de que algum do conhecimento que necessitamos para viver advir do foro não linguístico e que ao reproduzi-lo textualmente está-se a transformá-lo em algo inteiramente diferente e não a reproduzi-lo. Bloch sugere um princípio metodológico (este central no seu argumento) que se baseia na sua concepção do conhecimento: se muito do conhecimento é do foro não linguístico ou seja prático, o antropólogo chegará a esse conhecimento *praticando* e depois, através da introspecção, poderá analisar o conhecimento obtido. Considerando que os enunciados que os informadores utilizam podem ser enganadores, dado que o conhecimento pelo qual se vive não é necessariamente idêntico ao conhecimento pelo qual se explica a vida, Bloch propõe, como metodologia, que se aprenda a viver com e como aqueles, adquirindo e aplicando conhecimento não linguístico e, posteriormente, obtendo a confirmação linguística daquilo que se aprendeu. Bloch sugere ainda que se deveria usar mais a descrição de cheiros, sons, sensações, advindos da experiência corporal- apenas para fins heurísticos- para lembrar que a maioria do material é tirado do mundo da prática não explícita e não advém apenas de pensamento linear, linguístico.

No entanto, as fragilidades da sugestão metodológica de Bloch revelam-se em contextos como aquele apresentado por Durand (1996), onde o antropólogo é impossibilitado de experienciar corporalmente aquilo que os seus informadores fazem<sup>56</sup>. Temos uma situação paradoxal: ao recusar o estatuto especular da linguagem, prima ferramenta do antropólogo, como dar testemunho a experiências que pertencem a um domínio não predicável ou que se supõe de tal forma? Aceitar-se-á então a possibilidade metodológica de identificação empática entre observador e observado? A pretensão de resgatar a totalidade do *olhar nativo* ou até mesmo a nossa própria experiência, poderá ser talvez uma veleidade:

The difficulty with experience, however is that we can only experience our own life, what is

---

<sup>56</sup> Com isto não pretendo dizer que a metodologia etnográfica de Bloch é de todo inoperante. A este propósito, Elísio Estanque, fala-nos da «transformação do olhar que se lança sobre os outros» (Bourdieu *in* Estanque 2003:70) a partir da experiência *sentida na pele*, enquanto sociólogo/operário numa linha de montagem de uma fábrica de calçado.

received by our consciousness. We can never know completely another's experiences, even though we have many clues and make inferences all the time. Others may be willing to share their experiences, but everyone censors or represses, or may not be fully aware of or able to articulate, certain aspects of what has been experienced. (Bruner 1986: 4-5)

Podemos ainda explorar mais fundo esta pretensão: será que interessa recuar a esse domínio não predicável, a um suposto substrato pré-cultural, anterior à consciência, que, assim considerado, se supõe mais verdadeiro e autêntico?

Destaca-se assim a pertinência da crítica elaborada por Csordas (1994) e Jackson (1989; 1996), a uma aspiração de identidade entre mundo e palavras, numa tentativa de conter ou cobrir o fluxo da experiência com termos totalizantes, finitos e limitados. Jackson, na senda de Richard Rorty, refere que a visão fenomenológica «implica, deste modo, a mudança das causas para as consequências. O fenomenologista suspende o inquérito sobre as determinantes ocultas da crença e da acção de modo a descrever as implicações, intenções e efeitos do que as pessoas dizem, fazem e tomam como verdade» (Jackson 1996: 11, tradução livre).

Não me parece suficientemente clara a forma de ultrapassar a centralidade da linguagem através do paradigma proposto por Csordas. Como chegar à descrição de um corpo que o seja por si, isto é, que ganhe um valor auto-referencial, por contraposição aos *corpos semióticos* que se referem sempre a qualquer coisa que não o corpo? Esta questão traduz uma crítica aos modos do corpo fazer sentido através de “expressões” (objectificações). Estas correspondem a uma interpretação dualista do corpo, ou seja, o gesto é expressão de algo, isto é, o corpo veicula significado mas não o produz.

Por outro lado, não poderemos considerar que se trata de uma excessiva atenção sobre o corpo? A este respeito, Terence Turner (1994) utiliza a expressão *sociedade somática* para caracterizar a centralidade do corpo no mundo contemporâneo. A crescente produção e circulação de mercadorias no mundo capitalista, centrada no corpo, veio a enfatizar a plasticidade da identidade pessoal, individualizando desta feita, o corpo<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Segundo Turner (1994), por uma das ironias do capitalismo, o triunfo do consumismo individualista, a criação de um espaço social onde os indivíduos possam produzir as suas próprias identidades, desencadeou, por outro lado, uma nova política colectiva de identidade e uma igual projecção colectiva de preocupações

As ciências sociais não ficaram imunes a este fenómeno, tendo proliferado uma plêiade de etnografias sobre o corpo, ou melhor, sobre *corpos*, dado que a sua unidade foi cindida para se falar do corpo social, do corpo individual ou corpo dividual, do corpo político, entre outros (Lock 1993). Ainda segundo Turner (1994), o realce do corpo adveio de uma crise epistemológica que levou ao questionar da relação entre o sujeito e a sociedade. A rejeição da subjectividade, do papel do sujeito como agente criativo e transformador foi transferido para o corpo. É pois o corpo, o agente dinâmico produtor de identidade social; a apropriação da corporalidade, em todos os seus aspectos, é a base fundamental da produção da identidade social e da noção de pessoa no ocidente (Turner 1994).

Voltemos à proposta de Thomas Csordas: tornar o corpo em sujeito de acção. O corpo, nas suas etnografias, é também um meio para se falar de outras instâncias: emoções, afectos, ideias, etc., em suma de pessoas e da relação entre estas. Se se entender a sua proposta metodológica como um diluir de certos dualismos (mente/corpo) e nos recentrarmos na categoria de pessoa, nunca esquecendo que o corpo desempenha um papel primordial (especialmente na sociedade ocidental, como vimos) podemos evocar o conceito de «experiência vivida», de Dilthey:

A experiência vivida (*erlebnis*) é uma realidade que se apresenta como tal de um modo imediato, que nos toca interiormente sem qualquer recorte; que não é dada nem pensada. A morte de um amigo une-se estruturalmente, de um modo especial, com a dor. A experiência vivida (*erlebnis*) é esta reunião estrutural de uma dor com uma percepção ou uma representação referente a um objecto em relação ao qual se sente a dor. Tudo o que esta conexão estrutural, que se apresenta em mim como realidade, contém como realidade é a experiência vivida (*erlebnis*). [Dilthey in Viegas 1996: 158].

---

individuais corporais sob a forma de movimentos verdes baseado na premissa muito *a la* Marx, de que o homem está ligado à Natureza e que esta é continuação do seu corpo.

### **Parte-se do Corpo... para Suspende o Corpo**

Mais do que um artifício retórico, o percurso segue de forma a deixar o corpo de lado. A experiência de descobrir a serra, de estar no lugar, é simultaneamente uma experiência cognitiva, emocional e físico-sensitiva (cinestésica, tátil, auditiva, olfactiva e visual). O que interessa não é o *contacto com a natureza per si* mas a forma como as modalidades corporais adquirem sentido em processos intersubjectivos de construção da identidade, permitindo a elaboração de memórias, vontades, afectos e valores. O corpo será importante para estas pessoas, na medida em que partilham a crença que a sua compreensão e a aceitação dos seus limites e possibilidades lhes permite «levar uma vida melhor». No entanto, será aqui que a atenção sobre o corpo deixa de ser heurísticamente útil, podendo toldar inclusive o relato da sua experiência. Aquilo que fazem com o seu corpo e o que dizem sobre o mesmo remete-nos para a esfera da construção da identidade. Ou seja, mais do que falar sobre corpo, interessa-nos a forma como elaboram os seus sentimentos, juízos e emoções. Interessa-nos também perceber aquilo que está a ser transmitido, através da acção e das palavras. No entanto, sendo a cultura, por definição, pública, partilhada, não interessa o *status* ontológico de uma dada acção ou proposição (até porque vimos que se trata de um espaço incomensurável) mas sim a sua projecção no espaço social (Geertz 1983; 1993).

Para a espécie humana, o corpo biológico está entrelaçado com o corpo cultural, como fazemos sentido do mesmo. E o sentido prende-se com a intersubjectividade. A realidade é-nos dada através da experiência vivida «mas para que a mesma tenha significado tem que ser construída prioritariamente através de processos intersubjectivos onde as categorias de matéria e de espírito ou de corpo e mente deixam de ser pertinentes» (Viegas 1996:159).

O envolvimento sensual, corporal, embora se funde na apropriação subjectiva do lugar, ganha sentido no contexto que envolveu o encontro das pessoas que estavam no Karuna. E descrever este contexto implica uma aproximação às suas trajectórias de vida; implica falar do espaço físico que constitui o Karuna e da sua relação com a experiência incorporada.

## [O Centro de Retiros Karuna

O *workshop* de *t'ai chi* e *ch'i kung* que frequentei não é um caso único em Monchique. Entrevimos isto através dos anúncios que se encontravam na Casa d' Ambiserra e se percorrermos algumas publicações periódicas locais e regionais, pode-se constatar a dimensão da oferta de práticas holísticas<sup>58</sup>. Esta apresenta-se também como serviço complementar de algumas estâncias turísticas da zona, o que faz também que a possamos ver promovida no Posto de Turismo de Monchique (como eu encontrei a promoção do *workshop* de *t'ai chi*).

No entanto, este fenómeno não se encontra exclusivamente ligado ao turismo. Apercebi-me que é relativamente comum, as pessoas receberem, no seus próprios espaços privados, regularmente ou sob a forma de *workshops*, outras pessoas, para prática de ioga, *t'ai chi*, meditação, etc. Os donos das habitações podem ou não cobrar dinheiro para suprir custos mínimos. A considerar-se isto turismo, terá que ser perspectivado como uma forma de turismo altamente selectiva por parte dos donos das habitações. Os donos das casas não se fazem promover nos circuitos turísticos habituais. Enquanto estive no Centro de Retiros Karuna reparei no constante vaivém de pessoas: para além daquelas que frequentavam o *workshop*, apareceram ainda amigos de Ana ou de Balkrishna, seu companheiro, ou ainda amigos de amigos. Este vaivém de pessoas funciona na base do *passa-palavra*- como Ana mencionou quando lhe perguntei, inusitadamente, antes de saber que se tratava de um Centro de Retiros, porque é que ela não promovia o mesmo no circuito turístico normal. O interesse para as pessoas que possuem as ditas casas é, sobretudo, a partilha de experiências com aqueles que albergam- algo similar ao que Ana, a instrutora de ioga, aspirava fazer quando tivesse a sua casa pronta- e não propriamente fazer um negócio altamente rentável. (E, suspeito, tenha sido este espírito de partilha e abertura que tenha levado Ana a receber-me na sua casa).

---

<sup>58</sup> Um dos exemplos é o *The Algarve Resident*: trata-se de uma publicação editada em inglês e alemão, o que nos permite auferir qualitativamente que a maior parte da população residente advém de países anglófonos ou germânicos.

Vale a pena determo-nos na história e na localização do Centro de Retiros Karuna, na medida em que estas constituem uma antecâmara explicativa do contexto relacional das pessoas que lá encontrei.

O Centro de Retiros Karuna é um dos poucos locais oficiais de culto budista no nosso país. É frequentemente palco para a organização de sessões de meditação, retiros espirituais (como o próprio nome o indica), seminários com alguns monges budistas, entre outras actividades.

Comecemos então pelo nome. *Karuna* é um termo sânscrito, relacionado com o budismo, que se pode traduzir como compaixão e amor que flui indiscriminadamente em direcção a todos os seres (Eliade 1987)<sup>59</sup>. O budismo assenta em dois pilares: a compaixão (*karuna*) e a sabedoria (*prajna*). *Karuna* também pode ser encarado na sua vertente terapêutica, uma acção que visa diminuir o sofrimento<sup>60</sup>. A sabedoria transcendental ou inteligência intuitiva (*prajna*) refere-se à consciência da interdependência entre os seres e à não existência de uma realidade intrínseca dos fenómenos. A *Compaixão* é o desenvolvimento das qualidades de solidariedade, amor e não partidarismo do espírito humano, abrindo-nos para os outros e para nós mesmos. O nome do sítio- Karuna- apropria-se à descrição do ambiente que se promovia no mesmo. As pessoas que frequentavam o Karuna, cultivavam o sentido de disponibilidade e abertura e, simultaneamente, de recolhimento. Estes atributos embora aparentemente díspares, não o são completamente. Aquelas pessoas estavam no Karuna, independentemente das motivações estritamente pessoais, para *se encontrarem* (consigo próprias e com outras pessoas) e para *restabelecerem o equilíbrio*. Ora isto implicava momentos de introspecção, de solidão, intercalados com momentos de solicitude e disponibilidade para estar com as outras pessoas. E o Karuna, enquanto espaço físico, tinha condições para albergar ambas disposições; por um lado era suficientemente grande para proporcionar locais de refúgio e de retiro, por outro, continha espaços de convergência, onde as pessoas se podiam encontrar. Para além das dimensões, o Karuna tinha ainda outras peculiaridades que o tornavam num espaço *terapêutico*. No Karuna, *a natureza estava no lugar*. E era a esta que

---

<sup>59</sup> Consulte-se, no volume 8, a entrada “Karuna”, pp. 269-270.

<sup>60</sup> Existe inclusive uma prática, o Karuna Reiki, na qual o terapeuta procede à manipulação da energia vital (*ch'i*) do paciente sem lhe tocar.

as pessoas recorriam para restabelecerem a harmonia das suas energias, mitigar afecções várias e, numa outra perspectiva, como fonte de significado moral para as suas vidas.

O Karuna situa-se na encosta solarenga da serra da Picota, virada para o litoral algarvio. O acesso não é particularmente fácil, tratando-se de um local recôndito. A partir da vila de Monchique, percorre-se cerca de 10 km de estrada alcatroada e depois 2 km, encosta abaixo, através de estrada de terra batida bastante sinuosa.

Tem uma vista soberba que convida a uma fruição prolongada (é difícil não nos deixarmos seduzir pelo enquadramento físico, pela paisagem, a despeito da actual vulgata que caracteriza este olhar como romântico e como típico de alguns segmentos do turismo contemporâneo). Em dias sem nuvens avistava-se uma grande parte do litoral algarvio (desde Lagos até Armação de Pêra). A localização do Karuna foi-me descrita por Ana, nos termos de uma relação simbólica, similares aqueles utilizados pelo taoísmo: a Fóia seria masculina- está virada a Norte, é mais rectilínea, mais civilizada, com um tipo de vegetação onde se deixa adivinhar a mão humana; a Picota, por sua vez, preserva ainda a vegetação autóctone, é mais selvagem, mais redonda, em suma, mais feminina.

De acordo com Ana, a zona, onde se encontra situado o Centro de Retiros Karuna, indicada por um indivíduo, um monge, companheiro de Bal, é altamente energética, algo, no seu entender, muito raro, o que tornaria o Karuna um sítio ainda mais especial e, sobretudo, adequado para «restabelecimento de energias».

Chegados ao Karuna- uma quinta, enorme, que se estende pela encosta abaixo- deparamo-nos imediatamente com uma casa tradicional reconstruída, pintada de branco com janelas e portas debruadas a azul. Ao lado da casa existe um tanque para onde corre continuamente água, muito fresca, vinda do interior da serra. Um pouco mais abaixo, está uma superfície, aparentemente em cimento, circular, com cerca de 3/4 metros de diâmetro, onde estão desenhadas umas linhas concêntricas. Num dos pontos do círculo está uma cadeira em madeira. Mais exactamente, trata-se de um tronco, talhado, com a forma de um acento com um encosto.

Continuemos a percorrer o Karuna. Um pouco mais abaixo situa-se uma casa onde se pode fazer meditação. Trata-se de uma sala despida de mobiliário, onde apenas se vislumbra um chão de madeira. Encostada à única *parede* existente surge-nos uma escultura, em tamanho real, de uma divindade budista.

Se descermos um pouco mais iremos encontrar uma sala de refeições/cozinha. Esta habitação foi construída pouco tempo antes de um retiro para meditação que decorreu no centro. No entanto, chamar sala de refeições a este espaço eventualmente poderá evocar imagens de divisões enclausurantes, feitas de tijolo e betão e revestidas com azulejos. À semelhança do espaço de meditação, esta sala é toda envidraçada. As várias mesas, compridas e com bancos corridos, estão colocadas perpendicularmente à *parede de vidro* a todo o comprimento. Toda esta cenografia faz com que necessariamente se tenha contacto visual com o ambiente circundante- a serra e o mar ao longe. No entanto, o contacto não é apenas visual. Durante o tempo em que o *workshop* decorreu a porta estava sempre aberta e o cheiro da vegetação, bem como o calor, invadiam este espaço.

Mais abaixo, existe ainda uma piscina natural que, tal como o tanque, aproveita a água, fresca, vinda do interior da serra, e que dá abrigo a todos os pequenos seres que normalmente integram estes micro-ecossistemas (sapos, aranhas, algas, etc.). Durante as horas de intervalo do *workshop*, este era um dos sítios mais frequentados do Centro Karuna.

O Centro de Retiros, à excepção da casa que já existia e que foi recuperada mantendo a traça original, foi construído de modo a evitar o máximo de intervenção na natureza e de forma a proporcionar o máximo da sua fruição. Não existem jardins, algo que Ana, ao mostrar-me pela primeira vez o Centro, me apontou como sendo um sinal de cultura, de domínio sobre a natureza. No Karuna a vegetação cresce livre e desordenadamente.

Muito embora, este lugar seja apropriado para se falar da esfera visual, os restantes regimes sensoriais também concorrem para uma experiência intensa do mesmo, dando eco de Macnagthen e de Urry: «Places, then, whether in towns or country, are not just seen through the scopic regime of the ‘sightseer’, but they are experienced through diverse senses» (1998: 166). No Karuna, a percepção do local, através de vários regimes sensoriais- o aroma da vegetação, o som dos pássaros e das cigarras, o calor do sol ou o fresco das sombras e das águas- leva à identificação da serra como natureza. Aquela percepção, efectiva-se por oposição à cidade- como já referi algures, sinónimo de cultura- ao cheiro de

monóxido de carbono, resultante da combustão de gasolina, ao ruído de carros, e aos ambientes climatizados, entre outros<sup>61</sup>.

### **Caminhar em Dias Azuis**

O corpo pode ser trabalhado de várias formas mas a apreciação de uma em particular comporta um determinado conjunto ideais estéticos e morais culturalmente específicos.

Quando iniciei o *workshop* não sei que tipo de t'ai chi iria praticar, apenas tinha visto a referência no folheto de *T'ai Chi da Via Interior*, mas Fabien falou-me que na via por ele ensinada o essencial não eram os gestos mas sim o controle do ch'i (energia). As sessões de t'ai chi estavam abertas a todo o tipo de praticantes, desde debutantes (o meu caso) até aos mais experientes (as restantes pessoas). Mas o que é então o *T'ai Chi da Via Interior*? Trata-se de uma escola fundada por Vlady Stevanovitch, em 1988, que procura recuperar duas noções originais das artes marciais indo-chinesas. Estas noções são o *ch'i*<sup>62</sup> e o *tantien*. Estas são normalmente traduzidas da seguinte forma: *ch'i* por energia vital, seja ela das pessoas ou da natureza, e *tantien* pelo centro geométrico e energético do corpo, localizado no ventre (cerca de três dedos abaixo do umbigo). Segundo Fabien e Jeanne, o *T'ai Chi da Via Interior* é um método de treino que desperta, desenvolve, armazena e manipula a partir do centro de cada indivíduo, em comunhão com o universo, uma faculdade que integra a memória corporal do homem e tudo o que vive em seu redor.

Um dos aspectos idiossincráticos da *Escola da Via Interior* reside no seu método de trabalho e ensino. Este relega para segundo plano a construção cognitiva do conhecimento e enfatiza a componente da aprendizagem através do corpo: trata-se de fazer exercícios-

---

<sup>61</sup> No que diz respeito ao papel dos sentidos na descrição etnográfica, há a destacar: Stoller (1989) que nos oferece um exercício reflexivo no âmbito desta temática, enfatizando a necessidade de descrições etnográficas que *incorporem* uma metodologia, passe-se a redundância, mais incorporada; Classen (1993), discute a assunção da pré-culturalidade dos sentidos; Fortuna (1998), por sua vez, descreve a vantagem heurística de se tomar os sentidos (especialmente a audição), como marcas distintivas de lugares, isto é, da sua índole eminentemente cultural; Herzfeld (2001), faz um apanhado das abordagens aos sentidos na antropologia.

<sup>62</sup> Veja-se Eliade (1987), volume 3, entrada "Ch'i", pp. 238,239.

*aprender fazendo*. O *ch'i* desperta-se, desenvolve-se e manipula-se através da prática. Esta comporta uma série de técnicas para desenvolver o *ch'i*, que incidem sobre a descontração física, a respiração, a circulação energética e a sua manipulação, redundando nos movimentos encadeados de *t'ai chi*- a forma. Segundo, Fabien, as escolas de *t'ai chi* normalmente procuram movimentos exteriores perfeitos, que depois de repetidos milhares de vezes ao longo de décadas podem ou não atingir a consciência do *ch'i*, do mundo interior. No entanto, a sua abordagem concentra-se desde o início no trabalho interior, usando técnicas que visam trabalhar a consciência. No entender de Fabien, a via exterior pode conduzir ao gesto perfeito, a interior ao desenvolvimento de faculdades do ser humano que se perderam pelos condicionalismos da educação e pelas necessidades do ser social, da vida quotidiana tal como a conhecemos hoje, e que o desligaram do seu próprio corpo. O trabalho vai, assim, no sentido de redescobrir esse corpo.

Retomo aqui uma definição dada por Fabien, do seu trabalho sobre o corpo, em que este surge como uma entidade eminentemente *telúrica*:

Os movimentos mais eficazes são aqueles que a nossa mente esquece mas o corpo memoriza. São esses que no momento de perigo entram automaticamente em acção, por que não temos tempo para pensar. É essa uma característica fundamental do nosso método: não pensar. Estar alerta, sem medo e confiante, mas não racionalizar. O corpo treinado pensa por si e age por si. Tratam-se de princípios quer para as artes marciais quer para a vida de rotina. Os efeitos que podemos garantir a curto prazo são a saúde mental e física. [...] A partir daí a vida corre mais fluida. Acontecem coisas que não esperávamos e que não são previsíveis, as chamadas coincidências felizes. Mas mantemos os pés na terra. Como todos os seres vivos estamos enraizados na terra e no meio dos outros seres. [Escola da Via Interior- ref. 9, Internet].

Não percebi muito bem, através da experiência etnográfica, como é que se traduzem, em termos de prática e de treino, as diferenças entre as duas vias, interior e exterior. No entanto, para aquilo que nos interessa, importa referir alguns elementos do seu discurso: a ruptura mente/corpo, como consequência da socialização e da vida do quotidiano (entenda-se, a agitação do quotidiano nos espaços citadinos). A acrescentar a esta interpretação, temos ainda que esta ruptura com o corpo é, também, uma ruptura com

um Eu profundo e com a natureza. Assim, independentemente, da via que se opte para praticar t'ai chi, esta visa sobretudo alcançar bem-estar psicofísico e a comunhão com a natureza (encarada também como fonte do referido bem-estar).

«Levantar cedo e cedo erguer, dá saúde e faz crescer»: a sessão começava de manhã, por volta das 8h30 e durava até às 12h00, com um intervalo por volta das 10h00. Retomava-se a sessão às 16h00 para terminar às 19h30, com um intervalo a meio. Tal horário evitava as horas de maior calor, dado que o t'ai chi era praticado ao ar livre, «em contacto com a natureza», «respirando ar puro». Todas as manhãs partíamos do Centro Karuna e andávamos cerca de 400 metros encosta acima, algumas vezes já sob um sol escaldante, para chegar a uma clareira- um espaço aberto na floresta de eucaliptos, pinheiros e medronheiros, do qual se avistava parte da orla marítima algarvia. Aí ficávamos, coordenando gestos lentos com a respiração, com interlúdios silenciosos para descansar. Até ao intervalo ou até à hora do almoço, praticamente não se falava. Era depois nas paragens que a efervescência acontecia e começando sempre por alusões ao bem-estar e à paz sentidas pelas pessoas que frequentavam o *workshop*.

Finalizo este trecho, debruçando-me especificamente sobre o acto de caminhar. A caminhada foi uma prática de lazer amplamente celebrada no século XIX, por certos estratos sociais. Nesta altura, houve uma série de factores que transformaram os contornos ideológicos e materiais da prática de caminhar. Tendo havido uma mudança nos meios de transporte, o acto de caminhar foi dissociado da necessidade, da pobreza e da vagabundagem. Simultaneamente, este discurso representava a caminhada (no espaço rural) como uma experiência refrescante capaz de mudar o indivíduo e a sociedade, com um potencial regenerador cívico<sup>63</sup>. Conhecer a natureza, através da caminhada, instila qualidades morais, permitindo a regeneração física e moral (Macnaghten e Urry 1998). De qualquer forma, esta concepção não foi abandonada, sendo que actualmente, o exercício pedestre é um desporto largamente disseminado.

Caminhantes e caminhadas dão forma ao espaço, produzindo novas práticas espaciais e espaços de representação (um pouco à semelhança dos *flanêurs* que Marshall

---

<sup>63</sup> Recordo o poema “Walking” de Henry Thoreau: «I think that I cannot preserve my health and spirits, unless I spend four hours a day at least- and it is commonly more than that- sauntering through the woods and over the hills and fields, absolutely free from all worldly engagements.[...]». [*Walking*- ref. 1, Internet].

Berman (1989) assinala, na Paris de Haussmann e de Baudelaire). Certeau considera a caminhada como prática constitutiva da cidade, tal como os actos da fala o são na linguagem («pedestrian speech acts» (Certeau 1984:97)), implicando a prevalência da prática espacial sobre espaços de representação. O indivíduo, pratica o espaço, através da caminhada. E, esta envolve, uma participação corporal. Caminhar, num período dilatado, é uma actividade que envolve esforço corporal, ou melhor, envolve o *aparecimento* do corpo à consciência, apelando a todo o *equipamento* sensorial e cinestésico.

Em grupo ou individualmente, ligada ou não às sessões de *t'ai chi*, a caminhada era uma prática apreciada pelas pessoas que frequentavam o Karuna. Embrenhavam-se na floresta, durante algum tempo, voltando com pinhas, plantas, flores ou outros espécimens. Voltavam ainda com perguntas: que espécies eram aquelas que traziam ou o nome dos locais por onde tinham andando. Voltavam também com exclamações: o ar puro... o sentimento de paz e leveza (e simultaneamente, o cansaço)... o verde da floresta... o azul do céu.... o regato que encontravam no caminho. Ou voltavam simplesmente em silêncio.

O *culto da natureza* é associado ao esforço e à moralidade- a natureza só pode ser devidamente apreciada se envolver empenho para a conhecer, o que implica também uma concordância de ritmos- isto é, há que admirar a natureza nos seus ritmos lentos e milenares, através de ritmos igualmente compassados, abandonando a velocidade considerada inumana pela qual se pauta a vida contemporânea. Há ainda um outro elemento que me permite considerar a importância de caminhar. Este prende-se com a experiência do sublime na montanha, uma experiência mágica e sobrenatural, de efeitos fortes quer no plano psicológico, quer no plano físico.

Num exercício de intertextualidade e justaposição literária cito aqui Saint-Preux, personagem de *La Nouvelle Héloïse* de Jean- Jacques Rousseau, que descreve a sua experiência de subida aos Alpes. O objectivo não será propriamente fazer falar os sujeitos da etnografia através daquele autor (porque certamente teriam coisas diferentes a acrescentar) mas porque me parece um bom epílogo para esta parte na qual se tentou descrever sentimentos e sensações associados a experiências de determinados lugares. O referido excerto descreve, para além das sensações físicas, o efeito quase que moral do permanecer num lugar elevado (montanha), algo que remete para o sublime na natureza:

Foi aí que eu notei sensivelmente na pureza do ar em que me encontrava a verdadeira causa da mudança do meu humor e do regresso da paz interior que eu tinha perdido há muito tempo. Com efeito, é uma impressão geral que experimentam todos os homens, ainda que não todos o advirtam, que nas altas montanhas, onde o ar é puro e subtil, sente-se mais facilidade na respiração, mais leveza no corpo, mais serenidade no espírito; os prazeres aí são menos ardentes, as paixões mais moderadas. As meditações adquirem aí não sei que carácter grande e sublime, proporcionando aos objectos que nos tocam, não sei que volúpia tranquila que nada tem de áspero e sensual... Imaginai a variedade, a grandeza, a beleza de mil espectáculos espantosos; o prazer de não ver em torno de si senão objectos absolutamente novos, pássaros estranhos, vales bizarros e desconhecidos, de observar de certo modo uma outra natureza, e de encontrar num outro mundo [...] enfim o espectáculo tem um não sei quê de mágico, de sobrenatural, que arrebatava o espírito e os sentidos; esquecemos tudo, esquecemo-nos de nós mesmos, não sabemos mais onde estamos. [Rosseau 1943: 82-83, tradução livre]

### **Trajectórias de Vida**

Os percursos biográficos dos monitores de *t'ai chi* e *chi kung*, Fabien e Jeanne, reportam-nos, pelos seus interesses, hábitos e convicções pessoais, para as vidas de outras pessoas que vivem na Serra de Monchique e redondezas.

Fabien Bastin, belga, cerca de 50 anos, reside há dez na Serra de Monchique, mais precisamente na Foz do Farelo, um lugar um pouco distante da vila. Antes de se dedicar ao ensino do *t'ai chi* foi, durante quinze anos, engenheiro informático num centro de formação da comunidade europeia em Ispra, na Itália. Ainda durante esta fase da sua vida, praticou *aikido* e ioga. Em 1987 descobre o mestre Vlady Stevanovitch, através do seu livro *La Biosophie*, e contacta-o. Trabalha com ele em Maredret, na Bélgica. A forma como Fabien descreve o momento em decidiu mudar de vida, recorre em parte o discurso de crítica a modos de vida tomados como característicos da cultura ocidental, cujo o ícone é a cidade, por excelência:

Trabalhava com gente erudita [...] investigadores, gente que ganhava muito dinheiro e com uma série de regalias, um paraíso. Mas que surpresa ver as pessoas tristes, zangadas,

fechadas, manhosas, violentas contra si próprias, uma violência pequena, invisível, mas presente. O paraíso material não dá felicidade. Basta olhar à nossa volta: metade dessas pessoas vivem doentes e a outra metade prepara-se para adoecer. Há alguma coisa de absurdo nisto. A ciência não só não faz as pessoas mais felizes como também não cancela a violência, nem dá mais consciência ao ser interior. Então eu senti que tinha que mudar, e um dia fui à Bélgica para ver os meus pais e entrei numa livraria. Já estava à procura de algo, não sabia o que era. Tinha uma lista de livros para comprar. De repente vi uma capa cinzenta no meio dessa prateleira de livros cheios de cor, olhei o rosto na capa do livro, li uma página e ficou tudo claro para mim. Era o livro de filosofia do Vlady, *Biosophie*. Escrevi-lhe, e tudo começou aí. Então segui o T'ai Chi da Via Interior. Como vivia a mil quilómetros do Vlady comecei com um curso de três dias. De vez em quando alguns dias mais e depois voltava para casa para trabalhar sozinho. Uma parte do trabalho interior pode praticar-se frente ao computador! Em 1990 tornei-me professor. Quero passar aos outros a dádiva que recebi de Vlady Stevanovitch. [Escola da Via Interior- ref. 9, Internet].

Em 1992, Fabien resolveu abandonar tudo para se tornar definitivamente professor de *t'ai chi*. Deixa Itália, depois de ter criado dois núcleos da *Escola da Via Interior*, tendo vindo a recolher os ensinamentos, durante quatro anos, junto do mestre Vlady Stevanovitch, de nacionalidade sérvia, fundador da escola de *T'ai Chi da Via Interior*.

A aprendizagem, primeiro ocorreu à distância, como se depreende através do relato, depois Fabien veio para Monchique, onde o seu mestre ainda chegou a viver (em meados da década de noventa Vlady Stevanovitch, trocou a casa na serra de Monchique onde vivia e recebia alunos de todo o mundo por uma localidade no sul de França mas Fabien Bastin continuou neste lugar).

Para além do seminário intensivo de Verão, que decorre normalmente no centro Karuna, Fabien e Jeanne, dão aulas semanais em Faro, Loulé e Tavira<sup>64</sup>; ao fim de semana, na Escola Alemã de Telheiras (Lisboa). Desta escola de formação *t'ai chi* fazem ainda parte outras pessoas: Karl Z. que dá aulas em Barão de São João e João T., um aprendiz de Fabien, no Carvoeiro e em Portimão. Fabien também participa regularmente, como

---

<sup>64</sup> Em Tavira, mais precisamente no *Monte Mariposa*, um estância turística (para uma descrição do Monte Mariposa, veja-se “Turismo New Age”, Fonseca 2001). Fabien e Jeanne também deram aulas no *Reguengo*, uma estância turística à qual já fiz referência neste trabalho [veja-se cap. *Eu cá vivo na serra, onde há bons ares e boas águas*].

formador, em estágios intensivos no estrangeiro (Espanha, França, Itália, Escócia, Grã-Bretanha, Andorra e Ucrânia).

Este trabalho é feito em conjunto com a sua esposa, Jeanne Houde. Jeanne iniciou o seu percurso no *T'ai Chi da Via Interior* no Canadá, de onde é natural, em 1991. A semelhança de Fabien, houvera praticado anteriormente outras artes orientais, nomeadamente judo e karaté, antes de se iniciar no *t'ai chi*. Começou a ensinar no Quebeque em 1994. Prosseguiu a formação como professora, trabalhando com vários formadores e com o mestre Vlady Stevanovitch, em vários países de Europa e no Canadá. Em 1996, deixa em definitivo a sua profissão de enfermeira para se dedicar unicamente ao *t'ai chi* e no ano seguinte é nomeada professora da escola por Vlady Stevanovitch. Algures, durante este período, estuda também com o mestre Wang Yen Nien na Tailândia.

Um aspecto que ressalta imediatamente do atrás referido é a enorme mobilidade de Fabien e Jeanne. Durante todo o ano percorrem inúmeros lugares, quer na região algarvia, quer no próprio país, ou ainda fora deste, a pretexto da formação no *t'ai chi*.

Podemos então dizer que o significado da experiência do lugar, o acto de habitá-lo, residir nele, constitui-se também como contraponto a este trânsito contínuo. A identidade cultural do lugar, neste caso da serra, para estas pessoas, estabelece-se entre a suspensão e o movimento. Residir na Serra de Monchique é sinónimo de contacto com a natureza, significado este constituído a partir da comparação com outros lugares e, também, pela comparação com outros ritmos- algo a que Fabien faz referência:

"A serra atrás de Monchique é um lugar ainda virgem, com uma energia limpa e forte [...] E gosto do Algarve, do sítio muito sossegado onde moro, do seu clima, da mistura de nacionalidades. E Faro está ligado a todos os países, então é fácil fazer os seminários no estrangeiro" [Escola da Via Interior- ref. 9, Internet].

### **Liberdade, (des)encontros antropológicos & outros (dis)sabores**

Este trecho poderia chamar-se «A propósito de antropologias e antropólogos...», dado que pela experiência que tive algumas das conversas mais curiosas surgem quando se

tenta explicar às pessoas o que é que se está a fazer ali, ou seja, o que é que isto de fazer antropologia. Marginalmente este trecho acaba por ilustrar algumas questões de cariz metodológico, nomeadamente a forma como os papéis de *observador* e de *observado* se confundem e permanecem em constante conflito, e o esbatimento da imagem tradicional dos membros da comunidade sob estudo como instâncias passivas e ingénuas, para não falar subalternas em termos de conhecimento. Ao se partilhar o universo das pessoas, temos que ter em conta que também elas possuem teorias sobre o mundo, sobre si e sobre os outros (em rigor, esta será uma das premissas fundamentais da antropologia) e que, muitas das vezes, na interacção decorrente daquela partilha, o antropólogo pode ele próprio ficar na berlinda. Não quero com isto dizer que estas situações não sejam também antropologicamente produtivas, porque me parece que o conhecimento pode construir-se quer a partir de situações de harmonia social, quer de situações de conflito, ou seja, o conhecimento é negociado, construído intersubjectivamente.

Numa das efervescentes refeições que decorreram no centro Karuna (era neste momento que os grupos se juntavam, dado que Fabien ficava com os iniciados e Jeanne com os mais experientes), tive mais uma vez a *oportunidade* de defrontar-me com as interrogações e perplexidades sobre os *afazeres* de um antropólogo.

Como já era costume, o tópico central da conversa começou por ser a própria refeição (esta, por regra, vegetariana, constituída normalmente por um prato quente e saladas várias de vegetais e frutas partidas e cuidadosamente dispostas nos pratos). Rapidamente a conversa seguiu para receitas de culinária vegetariana, tendo Ana F. elogiado a *ratatouille* vegetariana de N. e M.. A *ratatouille* hipostasia a actividade deste casal italiano, que se dedica à agricultura biológica, na zona de Barão de São João, e possui uma exploração de legumes que entram na composição do referido prato (pimentos, tomates, batatas, feijão,...) <sup>65</sup>.

Algures no meio disto tudo, tive de me apresentar às restantes pessoas, isto é, falar

---

<sup>65</sup> M. e N. fundaram uma rede de produtores de agricultura biológica, a *Urze*, que, operando ao nível do território português, dá apoio na consultoria de projectos e distribuição de produtos na referida área. São ainda companheiros de Amanda nesta associação.

um pouco sobre os motivos que me levaram ao Karuna<sup>66</sup>. Fabien houvera dito que a frequência de pessoas portuguesas nos seus estágios, feitos na zona da serra (não nas aulas semanais que decorrerem nas outras cidades) quase que se reduzia a zero. Ora bem: relativamente abaixo da média de idades do centro Karuna, (apareceram poucas pessoas da minha idade) mas acima de tudo, portuguesa- o que é que eu estaria ali a fazer? Tudo isto concorria para uma certa curiosidade das restantes pessoas.

Repeti então aquilo que houvera dito a Ana: era estudante de Antropologia e estava a recolher elementos para fazer um trabalho sobre práticas na natureza e que, concomitantemente, aproveitava para conhecer um pouco melhor as práticas corporais orientais, algo que me interessava, na medida em que tinha participado em oficinas de teatro que combinavam técnicas do corpo, usadas pelas correntes orientais, com exercícios de preparação de actor mais *clássicos*.

Não sei se isto foi satisfatório, o que é certo é que *esta* antropologia não batia certo com imagem de antropologia que aquelas pessoas tinham. A pergunta seguinte foi: o que é que eu tencionava fazer com este conhecimento (antropologia), onde é que eu pensava trabalhar? A minha resposta relevou então da indeterminância característica daquilo que é para qualquer pessoa conjecturar o futuro, acrescida das dificuldades de o fazer quando este se prende com a antropologia (... e em Portugal... para bom entendedor...).

Numa tentativa de minorar as minhas ansiedades profissionais, foram-me apontadas logo várias possibilidades, consonantes inclusive com os percursos de cada um: UNESCO, ONGs,... tudo fora do país, especialmente no território africano. É curioso perceber que a antropologia, para o senso comum, ainda é definida pelo exotismo e pela distância, encontrando-se ligada a terrenos tradicionais, configurados nos primórdios disciplinares. Aqueles agregam por sua vez imagens de *indígenas* e *costumes estranhos*, prometendo emoções fortes e aventura (utilizando uma imagem popular: uma espécie de saber *a la* Indiana Jones). Justaposto a esta imagem romântica da antropologia, intervêm os interesses de algumas das pessoas com quem falava na altura, ligados sobretudo à intervenção e ajuda humanitária em países não desenvolvidos.

---

<sup>66</sup> Fabien, Jeanne e Ana F. sabiam que eu estava a fazer uma *prospecção de terreno* para um trabalho, relacionado com natureza mas pouco mais; em rigor até eu não conseguia definir com precisão o tópico de investigação na altura. Parece-me relativamente natural, dentro da perspectiva apresentada inicialmente, que sejam os encontros com as pessoas no campo que vêm a modelar os rumos que se seguem na descrição etnográfica e eu, à altura do Centro Karuna, poucos *encontros* antropológicos tinha tido.

Uma das comensais, uma senhora alemã, professora em Lisboa (que tinha concorrido para dar aulas na América Central, por intermédio da UNESCO, tendo depois tido a oportunidade de ficar em Portugal) disse-me que sabia o nome de uma antropóloga mas... não se lembrava. Fui aventado nomes... Mead, Margaret Mead. Discorri um pouco sobre o cariz mediático de Mead, da abertura da disciplina ao público em geral, do trabalho dela sobre género, sobre a construção social da sexualidade (“Coming to age in Samoa”). Trocou-se impressões sobre a questão da sexualidade e da homossexualidade (assunto trazido por Ana). Falou-se do mundo dos possíveis que se abre se pensarmos que algo poderá ser em parte genético mas só se manifesta em função de factores externos, ditos ambientais (isto inclui o meio ambiente e a cultura). Em suma que as coisas não são inatas. Ana falou então da mudança, da dinamia, de como as coisas e as pessoas mudam (e mudam-se) e da suprema necessidade do reconhecimento da interligação entre todos os seres humanos, relacionando tudo isto com o, também, reconhecimento da diferença, ou melhor, com o direito à diferença. Ana continuou, referindo a necessidade de valorização das qualidades do «princípio feminino»- receptividade, sensibilidade, emotividade, cooperação, compaixão- em oposição ao «princípio masculino»- racionalidade, competição e individualização.

Se a conversa ía suscitando comentários assertivos, a partir daqui estilhou-se por grupos paralelos.

Um pouco por acaso, a minha atenção desviou-se para a outra mesa que entretanto tinha mudado de assunto. Aí falava-se de regressão fetal<sup>67</sup>. C. contava a sua experiência com *ch'i kung* e de como esta prática a ajudava a andar mais calma e a enfrentar as provações do quotidiano. Por sua vez, P. que a escutava, tinha ouvido falar do grau de concentração que se pode atingir quando se conduz correctamente o *ch'i*, inclusive de um caso em que determinada pessoa tinha conseguido lembrar-se de sensações que tivera na barriga da sua mãe. Cada um dos intervenientes sorria ao adjectivar a sua experiência. Com isto terminou-se a refeição. *Natureza* era o termo utilizado para indiscriminadamente

---

<sup>67</sup> Regressão fetal («rebirthing», ‘renascimento’, como é chamado em alguns círculos), é uma técnica baseada na respiração e na hiperventilação, tendo sido elaborada pelo americano Leonard Orr, nos anos 60. Esta técnica visa curar traumatismos antigos (recalcamento, desaprovação parental, desejo inconsciente de morte) levando o indivíduo a reviver o seu próprio nascimento (Verette 1995).

descrever, a essência do ser humano, o ambiente físico não construído, e quase sempre enquadrado por um idioma oriundo das cosmovisões orientais.

Ainda a propósito da curiosidade que surge quando se fala de antropologia e das conversas que daí advém, registo ainda uma outra situação. Num dos dias apareceu no Karuna, F., um indivíduo que, presumo, teria sensivelmente a minha idade, e vinha passar uns dias neste lugar, enquanto esperava pelo irmão que brevemente se juntaria a ele, vindo da Bretanha. F. era amigo de Ana e de Bal. Alto, esguio, cabelo rapado, F. trajava, na altura em que o conheci, umas largas calças laranja e um camisola clara, dando ares a um monge budista. Não sendo um monge budista estava, no entanto, interessado nos ensinamentos budistas (daí, talvez, a sua afinidade com Bal)<sup>68</sup>. Mais uma vez, tive de lidar com os estereótipos sobre aquilo que os antropólogos supostamente fazem. Assim que lhe disse que era estudante de antropologia, F. perguntou-me se alguma vez eu tinha ido à Índia (como se ser antropólogo automaticamente oferecesse um bilhete de ida a este imenso e extraordinário país). Não, nunca fui à Índia. Aparte de ironias que não o chegam a ser, parece-me perceber o sentido da interrogação de F. Apesar das minhas tentativas para explicar que a antropologia não se prendia apenas com o exotismo e com a distância mas sim com as singularidades do quotidiano das pessoas, em qualquer zona geográfica, F. não se mostrou muito persuadido, afinal de contas aquilo que para ele era singular, ou melhor, fascinante, era o contexto cultural e, mesmo, religioso, daquele país e do continente onde se integra e não aquilo que o rodeava, na sua zona natal. Além do mais, parece-me que a sua questão mais do que uma aferição do conhecimento antropológico, pode ser interpretada como uma tentativa de estabelecimento de comunicação com um estranho, eu. Desvanecido fica assim o tom irónico. Trocámos, depois, algumas impressões sobre este território e sobre tradições religiosas.

Para além da Índia F. falou ainda doutro assunto do seu agrado: festivais. Gostava imenso de frequentar festivais, de estar com as pessoas. Acabei, no entanto, por perceber que este interesse se dirigia a uma classe particular de festivais e que, em rigor, não seria propriamente esta, a tradução mais apropriada. F. falou de «festivals» no sentido de

---

<sup>68</sup> Em 26 de Novembro de 2001 voltei a encontrar F., em Coimbra, no Teatro Académico de Gil Vicente, no âmbito de uma palestra dada pelo Dalai Lama (“Ética para o Novo Milénio”). F., na altura, acompanhava Bal; este por sua vez integrava a comitiva que seguia com o Dalai Lama.

«encontros», por referência aos «Rainbow Gatherings» ('Encontros do Arco-Íris'). Eu já tinha ouvido falar dos «Rainbow» mas nunca tinha ido a nenhum.

F. apercebendo-se da minha falta de *fervor* e de conhecimento efectivo sobre o «Rainbow Gathering», mudou irremediavelmente de assunto, questionando-me, desta feita, acerca de fado. F. gostava muito de música, especialmente de tocar percussões mas ali no Karuna limitava-se a tocar flauta pela manhã. No seu entender, *djambés* seria um som um pouco violento para aquele sítio tão pacífico (porque é que será que instrumentos de sopro, tais como flautas, são frequentemente qualificados como naturais?)<sup>69</sup>. A conversa decorreu sob o lema proposto, integrando também M., que tinha chegado nesse dia de Lisboa, onde exercia funções de professor universitário, para um temporada terapêutica e de repouso no Karuna.

### **Era do Aquário: a Fonte de Diálogo e Tolerância**

Mais tarde, tive ocasião de informar-me acerca dos «Encontros do Arco-Íris» (obrigada, Marta e Joana). Estes realizam-se um pouco por todo mundo, sempre em espaços naturais e isolados, reunindo pessoas de todas as faixas etárias (as *Tribos do Arco-Íris*). Aquilo que une estas pessoas de diferentes idades, nacionalidades e práticas religiosas (ou mesmo ausência destas), é a convicção na comunalidade, no amor entre todas as pessoas e ainda o amor pela «Mãe-Terra» (natureza).

Todos os anos é organizado, num país diferente, o «Rainbow Gathering» mundial. A divisão reproduz uma organização tribal, existindo as Tribos Norte-Americanas e as Europeias (cada uma organizando também as suas próprias reuniões). Existem ainda clãs dentro das Tribos.

É difícil precisar a história deste movimento que alguns reportam à década de 60 e 70 e aos movimentos de contracultura americanos que vieram, posteriormente, a

---

<sup>69</sup> A atitude de F. não partiria unicamente da sua vontade própria. Dentro do que era considerado um espaço de liberdade, haviam alguns princípios de comportamento no Karuna que Ana me pôs ao corrente logo no início: não ingerir bebidas alcoólicas ou drogas, não poluir o ambiente e não fazer muito barulho.

disseminar-se pelo restante mundo ocidental. As várias pessoas com quem falei identificam normalmente os «Rainbow» com a atmosfera contemporânea da *New Age*.

*New Age*, *Nova Era* ou *Era do Aquário*<sup>70</sup>- são denominações para um conjunto heteróclito de práticas e ideias que traduz, para os seus adeptos, o desejo de mudança, de um tempo de harmonia entre todos os seres. Segundo os seus seguidores, a Era do Aquário sucede-se à Era de Peixes, período de violência e obscuridade. A Era do Aquário, augura tempos de harmonia, paz e da libertação do espírito (Vernette 1995).

A *New Age* é frequentemente qualificada como uma nebulosa, devido à heterogeneidade de práticas e ideias que apresenta: apropriações das tradições religiosas (orientais, ameríndias e cristã ortodoxa); práticas de alargamento da consciência e de meditação; pesquisa da relação entre ciência e espiritualidade, astrologia,... vidas passadas, vidas futuras... numerologia, angeologia, hierofania, ecologia, etc.

Segundo Vernette (1995), existem, no entanto, alguns grandes temas que permitem unificar este conjunto díspar de práticas e ideias:

- o primado da experiência pessoal directa, interior, sobre o aprendizado de dogmas e práticas formalistas religiosas (abre-se então a via para acolher todo o princípio espiritual que ponha o indivíduo em contacto com a consciência universal e divina; a palavra de ordem é a superação daquele através da sua fusão com a consciência cósmica);
- a visão holística das coisas, animada pela crença na correspondência entre diferentes ordens do real;
- a contestação dos ídolos da modernidade, da razão e da técnica;
- e, a promulgação do amor e compaixão como fundamento do respeito pelo seres e pela sua diferença.

O arco-íris é, entre outros, um símbolo gráfico desta atmosfera: o símbolo da totalidade da luz, respeitando a originalidade de cada um dos elementos do espectro de cores; tal como no universo cada elemento do espectro contribui para a harmonia do Todo, assim será também, o adepto da *New Age*- acolhe de igual modo todos os pensamentos,

---

<sup>70</sup> Esta nomenclatura deriva do conhecimento astrológico e corresponde ao tempo levado pelo Sol a percorrer parte do Zodíaco dominado pelo signo do Aquário. Nas cartas celestes Aquário é representado por um jovem (Ganimedes, da mitologia grega) que segura um pote de onde corre água através do céu. Este símbolo é normalmente apreendido como a fonte de amor entre todos os seres (Vernette 1995).

todas as religiões e ideologias, mesmo as mais díspares, para que nada se perca da riqueza do Todo.

A *New Age* descende do(s) movimento(s) de contracultura que emergiram na década de sessenta. Tendo surgido nos Estados Unidos, espalhou-se pela Europa, inspirando parte da juventude da época na experiência de valores, tais como, a defesa da espontaneidade e comunidade, que eram tidos como escudo contra a tecnocracia pós-guerra, enraizada na cosmovisão científica.

A contracultura congregou grupos aparentemente heterogêneos (*hippies*, ecológicos, psicadélicos,...) que tinham em comum a oposição à revolução científica do século XVII e aos seus resultados. Esta resistência concretizou-se através da procura de saberes e práticas estranhas à cultura ocidental moderna. Ocorreu a emergência e/ou fortalecimento de movimentos ambientalistas, a procura de religiões indígenas e orientais (as célebres romagens a Katmandu), o resgate da cultura popular (pela analogia desta a um saber primitivo, pré-científico), uma valorização da vida em comunidade e a busca de estados alterados de consciência através do êxtase religioso, da música e/ou das drogas.

Um aspecto importante é o papel que a Natureza desempenha nestas concepções. Lapidando o conceito de natureza, encontraremos um elemento quase-sagrado, mágico ou, nos dizeres de Edgar Morin (1975), *místico*; de algo que transcende a volição humana mas que simultaneamente traduz os seus medos e esperanças. Natureza convoca a imagem de vida, de dinâmica e, passe-se a redundância, de movimento. Como em Max Oelschlaeger (1991), *natureza é a fonte primordial*, algo que ultrapassa e simultaneamente advém da sua materialidade em perpétuo *devenir*. A concepção de Natureza, na ambiência *New Age*, retoma o sentido etimológico da palavra: natureza como princípio gerador de todas as coisas, «que lhes comunica a sua essência e a sua capacidade geradora» (André 1987: 71)<sup>71</sup>.

Esta dimensão mística encontra reverberações actualmente, sob a forma de um suposto retorno a uma abordagem quase que sagrada e estética da natureza, da relação do homem com o cosmos e com os outros seres humanos. Este retorno constitui-se na

---

<sup>71</sup> “Referimo-nos ao sentido etimológico de *φύσις* que tem o mesmo radical do verbo *φύο*, que significa nascer, produzir, fazer [...] e encontra a sua origem mais remota no indo-europeu *bhu* (ser- raiz de *to be* e de *ich bin*). O mesmo se poderia dizer de *natura*, proveniente de (*g*)*natura* (próximo de (*g*)*natus*) [...] deu origem a [...] (*g*)*nascitur* em latim.” (André 1987:71)

contramão de uma abordagem *desencantada* do mundo; como resposta a uma crise da racionalidade, cujas bases assentam no paradigma científico moderno.

Max Weber fez referência, a propósito das condições de produção científica- e esta como parte de um processo de racionalização e burocratização-, ao *desencantamento do mundo* na sociedade ocidental, descrevendo este fenómeno como a substituição dos meios mágicos de dominação da natureza por meios técnicos e cálculos racionais: «O destino dos nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo ‘desencantamento do mundo’» (Weber 1982:182). Esta interpretação liga o *desencantamento do mundo* a uma confiança na ciência e na técnica e a um estiolamento dos idiomas morais e religiosos como guias da experiência humana.

O reencantamento do mundo. Aproprio-me do juízo weberiano para descrever, não tanto o processo contrário, mas um fenómeno que passa pela concepção da natureza como um espaço de redenção, quase que sagrado, em que a sua *magia*, entendida aqui como energia, se transmite por contacto. Este reencantamento do mundo, passa também pela valorização das cosmovisões orientais que, como já referi, proclamam a valorização do Outro-em-Nós (e considerando que a apropriação destas cosmovisões é, em si, um acto de diluição de fronteiras ou de esbatimento de dualismos-neste caso, oriente/ocidente).

Volto então ao Centro Karuna. O significado do encontro de pessoas com percursos, aparentemente díspares, prende-se, acima de tudo, com o papel regenerador que a Natureza desempenha. Todo este precipitado social alimenta-se da ideia de *contacto com a natureza*, um *local*, interior (o Outro em Nós) e exterior ao ser humano, de reabilitação física, moral e espiritual, para *curar os males da civilização*. No entanto, para que tal aconteça, a natureza tem que *estar no lugar*. A Natureza como espaço de salvação e de redenção releva um envolvimento da dimensão corporal. É através do meu Outro, o corpo, que posso conhecer o Outro-natureza.

Caminhar, fazer *t'ai chi* ou ainda residir na serra, é retomar um tempo e espaço pré-lapsário, simultaneamente redentor e regenerador. É também um manifesto contra uma racionalidade (associada ao mundo ocidental e este, por sua vez, à cultura e à civilização) dando lugar à valorização da relação estética entre as pessoas e entre estas e o mundo.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Mais do que uma conclusão, este capítulo serve para reiterar algumas das ideias apresentadas e expor outras, ainda que secundárias relativamente ao argumento central, serão no entanto pertinentes.

Convém salientar que a descrição etnográfica empreendida ressalva de uma forma pessoal de me relacionar com o terreno (não querendo com isto embarcar em exercícios de reflexividade quase que biográfica). E aquela começou com a constatação da diferença, aquilo que era o Outro-para-mim. Nunca cheguei a residir na serra, embora passasse férias neste local (e mais tarde, na vila de Monchique). Foi com alguma admiração e curiosidade que vi chegar a este lugar relativamente *familiar*, pessoas diferentes, estrangeiros. Eu sabia, até pela experiência familiar que, uma grande parte das pessoas, queriam sair da serra. Então porque é que estas pessoas vinham para cá residir?

Por um lado, o estrangeiro, pela sua própria condição, incorporava de forma visível a diferença; por outro lado, a constatação da diferença foi também sustentada pela inversão dos movimentos na Serra de Monchique. Para mim, naquela altura, *saía-se da serra* e não, *ia-se para a serra*. Estes dois elementos- o estrangeiro e a sua ida para a Serra de Monchique- leva-nos a reflectir sobre alguns aspectos:

- em primeiro lugar, sobre a forma como o lugar releva de uma dimensão local e global, isto é, encontra-se no cruzamento entre fluxos; oscilando entre a suspensão, paragem, e a circulação, movimento;

- leva-nos também a considerar que a oposição entre rural e urbano, nesta lógica, deixa de fazer sentido, pelo menos na medida em que ambas as geografias são palco de encontros, sendo englobadas no mesmo fenómeno. O contraste entre rural e urbano, enquanto sinónimo de diferentes modos de vida, diferentes tipos de pessoas e diferentes tipos de relações sociais em diferentes ambientes geográficos é, pois, incompatível com a complexificação da paisagem social.

Assim perspectiva-se a cultura, enquanto teia de significados, e não propriamente como um fenómeno cabalmente adscrito a um lugar, ou parafraseando Geertz (1993), não se estuda aldeias, estuda-se *nas* aldeias. No entanto, se, por um lado, se abandona uma concepção territorial de cultura, a temática abordada vem-nos recordar a importância do lugar e, subvertendo um pouco Geertz, estuda-se *nas* aldeias porque o indivíduo também vive nelas e, neste caso, porque mantém uma profunda relação com *elas* (neste caso, com

um lugar que é praticado, sentido e pensado como natureza). Embora, o espaço seja definido por relação com outros espaços, ainda assim é enfatizada a importância do lugar para o indivíduo (tendo como contraponto a transitoriedade referencial).

É através de práticas, sensibilidades e saberes que as pessoas se relacionam, cognitivamente e esteticamente, com a natureza, produzindo-a, reproduzindo-a e transformando-a.

Todo o precipitado de relações sociais que se desenvolve a partir do acto de residir no campo, na Serra de Monchique releva, por vezes, uma tensão que oscila entre a celebração de uma natureza pré-social, autónoma e autêntica e a percepção da mesma como estando profundamente fundida no mundo humano; uma entidade em permanente união com o ser humano, o qual, no entanto, se desligou dela devido ao processo civilizacional. Uma tensão que se traduz ainda da seguinte forma: por um lado, celebra-se a *serra* como uma manifestação do poder criativo da natureza, intemporal, ou melhor, cuja escala temporal é inumana (algo similar ao descrito pelo sentimento de sublime na natureza); por outro lado leva-nos a pensar na serra/natureza como uma entidade não-autónoma, vulnerável à intervenção humana.

A concepção de uma natureza autónoma que usufrui de valor intrínseco, não deixa de ser ambivalente, dado que reproduz os valores que os seus adeptos rejeitam; isto é, omitem a relação humana com aquela entidade, podendo levar a uma abstenção de responsabilidade dos actos humanos que é, justamente, aquilo que se tenta contestar no ambientalismo contemporâneo (Costa et al 2001; Cronon 1995).

As ideias de natureza não existem fora de um contexto cultural e os significados atribuídos não deixam de reflectir este contexto. Considerar a natureza como uma entidade autónoma, conduz-nos a um problema- leva-nos a ver a natureza como se não estivesse adscrita a qualquer contexto cultural, como se fosse igual em todo o lado e para todos. E o termo- natureza- que designa este fenómeno encoraja-nos frequentemente a ignorar o contexto cultural que o define ou, parafraseando Cronon (1995 b)), pode induzir-nos a *retornar à natureza errada*.

## **FONTES**

## [Bibliografia

- Almeida, Miguel Vale de 1996 “Corpo Presente”, *Corpo Presente: Treze Reflexões Antropológicas sobre o Corpo*, Almeida, Miguel Vale de (org.), Oeiras, Celta Editora, pp.1-22.
- André, João Maria 1987 *Renascimento e Modernidade: do poder da magia à magia do poder*, Coimbra, Livraria Minerva.
- André, João Maria 1989 “A dupla ruptura epistemológica em ‘Introdução a uma Ciência Pós-Moderna’ de Boaventura de Sousa Santos”, *Oficina do CES*, 14, Coimbra, Centro de Estudos Sociais-FEUC.
- André, João Maria 1999 “Do outro corpo de Descartes ao outro lado da Modernidade”, *Pensamento e Afectividade: Sobre a Paixão da Razão e as Razões das Paixões*, Coimbra, Editora Quarteto, pp.13- 57.
- Augé, Marc 1998 *Não-Lugares: Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*, Lisboa, Bertrand Editora, [1992].
- Banks, Ruth 2000 *Wild Herbs & Happiness: Life in an Algarve Mountain Village*, Faro, Associação IN LOCO.
- Bastos, Cristiana 1991 “Montes e aldeia no nordeste algarvio”, *Lugares de Aqui: Actas do Seminário “Terrenos Portugueses”*, Brito, J. Pais de e O’Neill, Brian Juan (orgs.), Lisboa, Dom Quixote, pp. 103-117.



- Borenham, J. 1997 “Europeanization”, *Annual Review of Anthropology*, 26, pp.487- 514.
- Fowler, N.
- Bruner, Edward 1986 “Experiences and its Expressions”, *The Anthropology of Experience*, Bruner, E. e Turner, V. (org.), Urbana/ Chicago, University of Illinois Press, pp.3-30.
- Campos, Joaquín R. 1999 “También se puede inventar la naturaleza? El poder del lenguaje de la cultura posmoderna”, *Etnográfica*, vol. III (1), pp.49-70.
- Certeau, Michel de 1984 *The Practice of the Everyday Life*, Berkeley, California University Press.
- Ching, Alexandre 1994 *A Estrutura da Língua Chinesa*, Lisboa, Fundação Oriente.
- Classen, Constance 1993 *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures*, Londres/ Nova Iorque, Routledge.
- Commins, Patrick 1993 “Meeting the challenges of exlusion and underdevelopment in rural areas: the role of tourism”, *Exclusão Social e Turismo Rural* (actas de seminário, Almeida, 1992), CCRRC e DRCC, pp.105-116.
- Collingwood, R. G. 1944 *The Idea of Nature*, Oxford, Oxford University Press.
- Costa, A. Alves 2001 *Ambiente, Cultura e Desenvolvimento*, Porto, ADECAP.
- Jorge, Vítor Oliveira
- Schmidt, Luísa

- Crawshaw, Carol      1995 “Turismo e consumo visual”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 43, pp.47-68.
- Urry, John
- Cronon, William      1995 “Introduction: in search of nature”, *Uncommon Ground: Toward Reinventing Nature*, Cronon, William (org.), Londres/ Nova Iorque, W.W. Norton, pp.23-66.
- Cronon, William      1995 “The trouble with wilderness; or, getting back to the (b) wrong nature”, *Uncommon Ground: Toward Reinventing Nature*, Cronon, William (org.), Londres/ Nova Iorque, W.W. Norton, pp.69-90.
- Durand, Jean-Yves    1996 “O hidrogeólogo, o vedor, o etnógrafo”, *Corpo Presente: Treze Reflexões Antropológicas sobre o Corpo*, Almeida, Miguel Vale de (org.), Oeiras, Celta Editora, pp.87-103.
- Eliade, Mircea        1987 *The Encyclopedia of Religion*, vol. 2,3,6,8,14, Nova Iorque/ Londres, MacMillian Publishing Company.
- Ellen, Roy             1996 “The cognitive geometry of nature: a contextual approach”, *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Descola, P. e Pálsson, G. (org.), Londres, Routledge, pp.103-123.
- Evernden, Neil        1992 *The Social Creation of Nature*, Baltimore, Londres, Johns Hopkins University Press.
- Ferreira, Jaime        1996 *Apontamentos de História Económica e Social Europeia*, Coimbra, Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

- Fiadeiro, Inácio      1996 “ ‘Lumaluma’ e ‘rakatak’ ”, *Corpo Presente: Treze Reflexões Antropológicas sobre o Corpo*, Almeida, Miguel Vale de (org.), Oeiras, Celta Editora, pp.104-124.
- Fonseca, Ricardo      2001 “Turismo New Age”, *Visão*, nº 426, pp.104-106.
- Fortuna, Carlos      1998 “Imagens da cidade: sobre a heurística das paisagens sonoras e os ambiente sociais urbanos”, *Oficina do CES*, 104, Coimbra, Centro de Estudos Sociais- FEUC.
- Garcia, José Luís      2000 “Orientação, cidadania e responsabilização”, *Os Portugueses e o Meio Ambiente: 1º Inquérito Nacional às Representações e Práticas dos Portugueses sobre o Ambiente*, Almeida, João Ferreira de (org.), Oeiras, Editora Celta, pp.145-182.
- Geertz, Clifford      1983 “‘From the Native’s Point of View’: On the Nature of Anthropological Understanding”, *Local Knowledge: further essays in interpretive anthropology*, Nova Iorque, Basic Books, pp.55-70.
- Geertz, Clifford      1993 “Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture”, *The Interpretation of Cultures*, Fontana Press, London, pp.3-30, [1973].
- Gell, Alfred      1998 *Art and Agency: an anthropological theory*, Oxford, Claredon Press.
- Giddens, Anthony      1992 *As Consequências da Modernidade*, Oeiras, Editora Celta.
- Green, Nicholas      1990 *The Spectacle of Nature: Landscape and Bourgeois*

*Culture in Nineteenth- Century France*, Manchester, Manchester University Press.

- Hastrup, Kirsten      1995 “The Motivated Body: On the Locus of Agency”, *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*, London/ Nova Iorque, Routledge, pp.77-98.
- Henriques, José      1993 “O Programa Pobreza III, a ‘auto-determinação selectiva’ das comunidades locais e o turismo rural na luta contra a exclusão social”, *Exclusão Social e Turismo Rural* (actas de seminário, Almeida, 1992), CCRRC e DRCC, pp.85-101.
- Herzfeld, Michael      2001 “Senses”, *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*, Massachusetts/Oxford, Blackell Publishers, pp.240-253.
- Horigan, Stephen      1988 *Nature and Culture in Western Discourses*, Londres/Nova Iorque, Routledge.
- Jay, Martin      1993 “Scopic regimes of modernity”, *Modernity and Identity*, Friedman, J. e Lash, S. (orgs.), Cambridge/ Oxford, Blackell Publishers.
- Jackson, Michael      1989 “Thinking through the body”, *Paths Toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*, Bloomington/ Indianapolis, Indiana University Press, pp.137-155.
- Jackson, Michael      1996 "Introduction: phenomenology, radical empiricism and anthropological critique", *Things as They Are: New*

*Directions in Phenomenological Anthropology*,  
Bloomington/ Indianapolis, Indiana University Press,  
pp.1-50.

- Keulartz, Josef      1998 *Struggle for Nature: A Critique of Radical Ecology*.  
London/ New York. Routledge, [1995].
- Lenoble, Robert      1990 *História da Ideia de Natureza*, Lisboa, Edições 70 [1969].
- Lima, Aida      2000 “Representações e valores sobre natureza”, *Os  
Portugueses e o Meio Ambiente: 1º Inquérito Nacional às  
Representações e Práticas dos Portugueses sobre o  
Ambiente*, Almeida, João Ferreira de (org.), Oeiras, Celta,  
pp.7-30.
- Little, Paul      1999 “Environments and environmentalisms in anthropological  
research: facing a new millennium”, *Annual Review of  
Anthropology*, 28, pp.253-284.
- Lock, Margaret      1993 “Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies  
of Bodily Practice and Knowledge”, *Annual Review of  
Anthropology*, 22, pp.133-155.
- Macnaghten, Phil      1998 *Contested Natures*, Londres, Sage.  
Urry, John
- Marques, Viriato      2001 ”Ambientalismo e política em Portugal: valores e facetas  
de um arco-íris débil”, *Natureza e Ambiente:  
Representações na Cultura Portuguesa*, Beckert, Cristina  
(org.), Lisboa, Centro de Estudos de Filosofia da  
Universidade de Lisboa, pp.115-128.

- Miller, Daniel            1985 “The Humility of Objects”, *Material Culture and Mass Consumption*, Oxford/ Cambridge, Blackell Publishers, pp.85-108.
- Milton, Kay              1996 *Environmentalism and the Cultural Theory*, Londres/ Nova Iorque, Routledge.
- Morin, Edgar            1975 *L’Esprit du Temps 2: Nécrose*, Paris, Bernard Grasset.
- Morin, Edgar            1990 *Os Problemas de Fim de Século*, Lisboa, Editorial Notícias.
- Nave, Joaquim           2000 “Informação e cultura ambiental”, *Os Portugueses e o Meio Ambiente: 1º Inquérito Nacional às Representações e Práticas dos Portugueses sobre o Ambiente*, Almeida, João Ferreira de (org.), Oeiras, Celta, pp.103-143.
- Oelschlaeger, Max    1991 *The Idea of Wilderness: from Prehistory to the Age of Ecology*, New Haven, Yale University Press.
- Price, Jennifer         1995 “Looking for nature at the mall: a field guide to the Nature Company”, *Uncommon Ground: Toward Reinventing Nature*, Cronon, William (org.), Londres/ Nova Iorque, W.W. Norton, pp.186-203
- Prista, Pedro            1991 “Sítios do Alto Barrocal”, *Lugares de Aqui: Actas do Seminário “Terrenos Portugueses”*, Brito, J. Pais de e O’Neill, Brian Juan (org.), Lisboa, Dom Quixote, pp.81-102.

- Rousseau, Jean J. 1943 *La Nouvelle Héloïse de J.-J. Rousseau*, Mornet, Daniel (org.), Paris, Librairie Mellottée [1761].
- Said, Edward 1990 *O Orientalismo como Invenção do Ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Santos, Leonel 2001 “Kant e o Regresso à Natureza”, *Natureza e Ambiente: Representações na Cultura Portuguesa*, Beckert, Cristina (org.), Lisboa, Centro de Estudos de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp.169-193.
- Santos, Maria Irene 1990 “A utopia igualitária na ‘naturalização’ da América”, *Oficina do CES*, 17, Coimbra, Centro de Estudos Sociais-FEUC.
- Schmidt, Luísa 1994 “A emergência do ambiente nas ciências sociais: análise de um inventário bibliográfico”, *Análise Social*, 29 (125/126), pp. 441-481.
- Schmidt, Luísa 2000 “País: percepção, retrato e desejo”, *Os Portugueses e o Meio Ambiente: 1º Inquérito Nacional às Representações e Práticas dos Portugueses sobre o Ambiente*, Almeida, João Ferreira de (org.), Oeiras, Celta, pp.33-97.
- Schmidt, Luísa 2001 “Representações ambientais e os *media*: da vida animal à questão nuclear”, *Natureza e Ambiente: Representações na Cultura Portuguesa*, Beckert, Cristina (org.), Lisboa, Centro de Estudos de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp.129-144.
- Simmons, I. G. 1993 *Interpreting Nature: Cultural Constructions of the*

*environment*, Londres/ Nova Iorque, Routledge.

- Smith, Neil            1996 “The production of nature”, *Future Natural: Nature/Science/Culture*, Robertson, G., Marsh, M., Tickner, L., Bird, J., Curtis, B., Putnam, T. (org.), Londres, Routledge, pp.35-54.
- Soper, Kate            1996 “Nature/ ‘Nature’”, *Future Natural: Nature/ Science/ Culture*, Robertson, G., Marsh, M., Tickner, L., Bird, J., Curtis, B., Putnam, T. (org.), Londres, Routledge, pp.22-34.
- Stoller, Paul           1989 *The Taste of Ethnographic Things: the Senses in Anthropology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Thoreau, Henry        1999 *Walden ou a Vida nos Bosques*, Lisboa, Antígona, [1854].
- Turner, Terence       1994 “Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory”, Csordas, T., (org.), *Embodiment and Experience: The Existencial Ground of Self and Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Urry, John              1990 *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*, Londres, Sage.
- Urry, John              1997 *Consuming Places*, Londres/ Nova Iorque, Routledge, [1995].
- Viegas, Susana        1996 “Pessoas Presentes, Pessoas Ausentes: Processos Intersubjectivos de Consciência do Tempo no

Envelhecimento”, *Corpo Presente: Treze Reflexões Antropológicas sobre o Corpo*, Almeida, Miguel Vale de (org.), Oeiras, Celta Editora, pp. 154- 171.

- Vernette, Jean            1995 *New Age*, Mem Martins, Publicações Europa- América.
- Weber, Max                1982 “A ciência como vocação”, *Ensaio de Sociologia*, 5ª ed., Biblioteca das Ciências Sociais, Rio de Janeiro, Editora Guanabara, pp. 154-183, [1946].
- Williams, Raymond    1989 *O Campo e a Cidade*, São Paulo, Companhia das Letras.
- Wilson, Alexander      1992 *The Culture of Nature: North American Landscape from Disney to the Exxon Valdez*. Cambridge/ Oxford, Blackell Publishers.
- Yearley, Steven         1994 “Social Movements and Environmental Change”, Benton, T. e Redclift, M. (org.), *Social Theory and the Global Environment*, Londres/ Nova Iorque, Routledge, pp. 150-168.

### [Bibliografia Específica sobre Monchique]

- Borges, José Fonseca 1982 “Alguns aspectos acerca da vegetação da serra algarvia: suas relações com a cinegética e a protecção da Natureza”, *Segundo Congresso Nacional sobre o Algarve: textos das comunicações* (1982), pp. 263-271.
- Beliz, Malato 1982 *A serra de Monchique- Flora e Vegetação*, SNPRPP, Lisboa.
- Botelho, M<sup>a</sup> João 1982 “Ordenamento biofísico do Algarve- 1<sup>a</sup> fase: rede de protecção da natureza e protecção da paisagem”, *Segundo Congresso Nacional sobre o Algarve: textos das comunicações* (1982), pp. 243-252.
- Macedo, M<sup>a</sup> Julieta
- Carvalho, Augusto 1930 *Subsídios para a História das Caldas de Monchique*, Lisboa, Separata do Jornal da Sociedade das Ciências Médicas de Lisboa.
- da Silva
- Carvalho, Augusto 1939 *Memórias das Caldas de Monchique*, Lisboa, Comissão Administrativa das Caldas de Monchique.
- da Silva
- Cavaco, Carminda 1980 *Turismo e Demografia no Algarve*, Lisboa, Editorial Progresso Social e Democracia.
- Condessa, Beatriz 1986 “Passeios pedestres- uma abertura ao outro Algarve”, *Quarto Congresso do Algarve: textos das comunicações* (1986), vol. 2, pp. 1153-1158.
- Garrido, José  
Silva, Jorge

- Dias, Maria Helena      1982 “Breve apontamento sobre a vegetação algarvia (reserva da Herdade da Parra)”, *Segundo Congresso Nacional sobre o Algarve: textos das comunicações* (1982), pp. 627-631.
- Duarte, Catarina      1997 *A Problemática do Desenvolvimento do Interior Face ao Litoral Algarvio: o Caso de Estudo de Monchique*, Seminário de Planeamento Integrado, Faculdade de Letras (sem indicação de universidade).
- Fernandes, João
- Gascon, José            1993 *Subsídios para a Monografia de Monchique*, Faro, Algarve em Foco, [1955].
- Guerreiro
- Garrido, José            1986 “Um projecto de turismo rural para a serra algarvia”, *Quarto Congresso do Algarve: textos das comunicações* (1986), vol. 2, pp. 1147-1152.
- Neto, João                1982 "Antropologia do turismo: tentativa de abordagem da problemática algarvia", *Segundo Congresso Nacional sobre o Algarve: textos das comunicações* (1982), pp. 465-472.
- Neto, João                1986 “Antropologia do turismo: tentativa de abordagem da problemática algarvia”, *Segundo Congresso Nacional sobre o Algarve: textos das comunicações* (1982), pp. 465-472.
- Ribeiro, Conceição    2001 “Monchique: ordem para preservar”, *Sulstício*, Associação de Municípios do Algarve (AMAL), nº 5, Abril.

- Ribeiro, Conceição 2001 “De olho no lince” (entrevista com Carlos Tuta, b) presidente da Câmara de Monchique), *Sulstício*, Associação de Municípios do Algarve (AMAL), nº 5, Abril.
- Sampaio, José Rosa 1989 “Que turismo para Monchique?”, *Jornal de Monchique* (29 de Agosto).
- Sampaio, José Rosa 1991 “As Caldas de Monchique na génese do turismo algarvio”, *Barlavento Algarvio*.
- Sampaio, José Rosa 1994 *Naturalistas e Viajantes à Descoberta da Serra de Monchique*, Portimão, edição de autor.
- Telo, Américo Gil 1986 “Turismo e desenvolvimento rural: a potencialidade turística com referência ao caso de Monchique”, *Quinto Congresso do Algarve: textos das comunicações* (1986), vol. 2, pp. 1083-1090.

**[Internet**

1. *Walking*, Henry Thoreau (1862); consultado a 26 de Novembro de 2002.  
<http://www.ecotopia.org/ehof/thoreau/walking.html>  
(ou <http://www.walden.org/thoreau>)
  
2. *Relatório do Projecto de Cartografia de Risco de Incêndio Florestal (CRIF- 2ª fase)*; consultado a 14 de Dezembro de 2001.  
[http://snig.igeo.pt/Portugues/Apps/Crif/relatorios/monchique/Monchique.html#\\_Toc358000262](http://snig.igeo.pt/Portugues/Apps/Crif/relatorios/monchique/Monchique.html#_Toc358000262)
  
3. “Reocupação Neo- Rural” in MAGAZINE LEADER nº 22, Primavera de 2000; consultado a 27 Agosto de 2001.  
<http://www.rural-europe.aeidl.be/rural-pt/biblio/pop/art03.htm>
  
4. *Agenda 21*: Relatório da 2ª Conferência das Nações Unidas sobre Ambiente e Desenvolvimento, Rio de Janeiro 1992; consultado a 15 de Setembro de 2002.  
<http://www.un.org/esa/sustdev/agenda21text.htm>
  
5. *Agenda 21*: Relatório da 2ª Conferência das Nações Unidas sobre Ambiente e Desenvolvimento, Rio de Janeiro 1992 [preâmbulo]; consultado a 15 de Setembro de 2002.  
<http://www.un.org/esa/sustdev/agenda21chapter1.htm>
  
6. Isto é Moçambique (História); consultado a 12 de Setembro de 2002.  
<http://www.terravista.pt/bilene/5191/historia.html>
  
7. WWOOF (World-Wide Opportunities on Organic Farms); consultado a 10 de Setembro de 2002.  
<http://www.woof.org/>

8. Permaculture Activist; consultado a 2 de Setembro de 2002.  
<http://www.permacultureactivist.net/intro/PcIntro.htm#Principles>
  
9. Escola da Via Interior; consultado a 29 de Fevereiro de 2003.  
<http://planeta.clix.pt/escoladaviainterior/prensa.htm>

Créditos da imagem de capa: © Luísa Ricardo; Serra de Monchique 2016