

iscte

INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

"Entre Amalucados e Malucos": um estudo etnográfico com a comunidade e a ribeira de Pera

Joana das Neves Diniz

Mestrado em Antropologia

Orientador:

Professor Doutor Francisco Manuel da Silva Oneto Nunes,
Professor Auxiliar,
ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

Novembro de 2021

Departamento de Antropologia

"Entre Amalucados e Malucos": um estudo etnográfico com a comunidade e a ribeira de Pera

Joana das Neves Diniz

Mestrado em Antropologia

Orientador:

Professor Doutor Francisco Manuel da Silva Oneto Nunes,
Professor Auxiliar,
ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

Novembro de 2021

À minha família,

Agradecimentos

Este trabalho não seria possível sem a comunidade de Pera. O meu maior agradecimento vai para todos os que me acolheram e fizeram parte deste percurso comigo.

Um sincero agradecimento ao meu orientador, o Professor Francisco Oneto Nunes, pela disponibilidade em me acompanhar neste projeto.

Gostaria de também deixar aqui uma nota de agradecimento à Associação Portuguesa de Antropologia pelo apoio financeiro da bolsa para desenvolver o trabalho de campo, que em muito contribuiu para realizar este trabalho.

Quero agradecer à minha família, a quem também dedico esta tese, por terem sempre acreditado em mim.

Por último, quero agradecer ao João por todo o apoio incansável.

Resumo

Na aldeia de Pera habita uma comunidade heterogénea de pessoas, marcada por um fenómeno de imigração que hoje procura, no interior rural de Portugal, um lugar para viver. *Amalucados* e *Malucos* são referência a essa comunidade, em que entre “os que cá nascem” e “os que para cá vêm” temos a intenção de refletir sobre o que os aproxima, numa perspetiva sobre os processos e práticas de integração, coesão e formação de identidade e comunidade.

À luz de uma abordagem antropológica aberta à paisagem, enquanto experiência relacional entre humanos e *mais que humanos*, procuramos os objetos e sujeitos de relação ecológica que compreendem significados identitários para a comunidade. Aqui destacamos a ribeira de Pera como um elemento-chave nas relações humanas na paisagem de Pera. Através de uma investigação etnográfica procuramos descrever as atividades e lugares de água que refletem a relação temporal e espacial e os seus significados na identidade da comunidade. Centramos esta reflexão num caso de estudo sobre a prática em redor do sistema de regadio, mais propriamente da levada da Antiga, onde encontramos o valor da sociabilidade entre humanos e ribeira para a comunidade de *hoje*. Argumentamos que esta prática coletiva é significativa e constitutiva da comunidade, apresentando-se como um mecanismo de integração e partilha de valores, em que se destaca o valor do *fazer* na transformação e continuidade da identidade singular da comunidade de Pera, através da água.

Palavras-chave: Paisagem; *Dwelling*; Identidade; Rios; Ruralidade

Abstract

Pera is a village where a heterogenous community dwells. Here we find a phenomenon of immigration that seeks a place to live in the rural interior of Portugal. *Amalucados* and *Malucos* are a reference to this community, where among “those who are born here” and “those who come here”, the intention is to think on what brings them together, in a perspective based on the processes and practices of integration, cohesion and construction of an identity and community.

This anthropological approach is open to the landscape, as a relational experience between humans and *more than humans*. Looking for the objects and subjects of the ecological relationship that comprehend identity meanings for the community, Pera river stands out as a key element in human relations within the landscape. Through an ethnographic methodology we seek to describe the water activities and places that reflect that temporal and spatial relation and think about the meanings of it in the community’s identity. We focus this question on a case study on the practice around irrigation system, more specifically the *levada da Antiga*. This collective practice through water, we argue, takes a significant and constitutive role in the community identity, being a mechanism for integration and cultural exchange in which the act of *doing* is highlighted in the continuity and transformation of the identity of a singular community.

Keywords: Landscape; Dwelling; Identity; Rivers; Rural Studies

Índice

Agradecimentos	iii
Resumo.....	v
Abstract	vii
Índice de Figuras.....	xi
Introdução	1
1.1. Definição do tema, objeto e problemática	1
1.2. Pertinência do contexto etnográfico.....	4
1.3. Questões-chave e estrutura do trabalho	5
Revisão da Literatura.....	9
2.1. Espaço, lugar e paisagem na Antropologia	9
2.2. Paisagem, identidade e memória.....	12
2.3. Antropologia da paisagem como estudo do Antropoceno	14
A Comunidade Perense	17
3.1. Entre portugueses e estrangeiros	17
3.2. “Entre Amalucados e Malucos”	22
Ribeira de Pera, um lugar de memória e identidade	25
4.1. A ribeira e a comunidade no espaço e no tempo	25
4.2. Lugares de memória e identidade.....	28
4.2.1. Fontes e fontanários.....	28
4.2.2. Poços	30
4.2.3. Sistema de regadio	35
Caso de estudo: a Levada da Antiga.....	41
5.1. Recuperação do tanque de Pera	41
5.2. A controvérsia	45
5.3. Levadas – lugar de performance	49
Conclusão	53
Referências Bibliográficas	59

Índice de Figuras

<i>Figura 1 - Mapa da localidade de Pera e da Ribeira de Pera, em relação ao mapa do concelho de Castanheira de Pera, bacia hidrográfica, e concelhos limítrofes.</i> -----	18
<i>Figura 2 - Fontanários de Pera localizados no: A) largo da escola, datado de 1955; B) “fundo da rua” Manuel Antunes Cepas, datado de 1958; C) “meio da rua”, sem datação</i> -----	29
<i>Figura 3 - Fragas do Caldeirão A) fragas e área envolvente; B) “caldeirão” característico. Fotografias cedidas por Cidália Alves.</i> -----	31
<i>Figura 4 - Poço dos Amaros A) verão de 2021 B) inverno de 2016. Fotografia B) cedida por João Carvalho.</i> -----	32
<i>Figura 5 - Mapa da aldeia de Pera com os percursos de água—ribeira, afluentes e levadas—destacados.</i> -----	37
<i>Figura 6 - Levada dos Amaros A) uso dos tubos de plástico no poço dos Amaros, B) entrada na levada construída de pedra e cimento, onde conseguimos identificar a antiga comporta do açude, do lado esquerdo.</i> -----	38
<i>Figura 7 - Tanque da Antiga</i> -----	39
<i>Figura 8 - Recuperação do tanque de Pera.</i> -----	45
<i>Figura 9 - Foto da Aldeia de Pera, onde podemos observar no lado direito o tanque de água. Fotografia cedida pelo Peter Wilton-Davies, de 2021.</i> -----	46
<i>Figura 10 - Antiga poça de armazenamento de água, feita em terra. Ao fundo a igreja de São Sebastião. Fotografia cedida por D. Olga, sem data.</i> -----	47

CAPÍTULO 1

Introdução

1.1. Definição do tema, objeto e problemática

O tema e o lugar que dão origem a esta investigação de mestrado em antropologia partem de uma primeira questão bastante pessoal. Ao ver-me a ter de trabalhar um tema antropológico e a olhar o mundo à minha volta, comecei a questionar o que me era mais próximo. Nasci e cresci numa cidade do litoral português, mas sempre aprendi, através dos meus pais e avós, que a minha história pertencia a uma pequena região do interior, mais precisamente Castanheira de Pera. As férias eram passadas “na terra”, onde percorríamos os caminhos que antes tinham sido percorridos por outros meus ancestrais, onde bastava dizer o meu nome para saberem “quem eu era”, onde em cada pessoa havia um primo, tio ou familiar comum, e que cada lugar continha essa vivência passada. Os sentimentos de origem e pertença que os meus pais e avós faziam passar e nutrir em mim e nos meus irmãos, sempre me foi bastante significativa e, simultaneamente, estranho. O estranho passava por uma incompreensão adolescente sobre o porquê de não podermos viver no sítio que nos pertence. Enquanto isso observava um movimento crescente de imigração estrangeira para o interior português, onde pessoas vindas de longe encontravam um lugar para poder viver, construir um lar, construir uma família. Algo que os meus avós e pais sempre quiseram, mas que por múltiplos motivos tiveram que procurar algo diferente. Era um sentimento contraditório, conflituoso e de incompreensão. Contudo, rapidamente essa angústia foi substituída por uma curiosidade genuína sobre o lugar onde tanta gente parecia encontrar uma casa e onde sentiam que pertenciam, mesmo vivendo longe ou ter vindo de longe para aqui viver.

Deixando de lado as questões por detrás da migração, quis olhar para dentro da paisagem. No conceito de paisagem, estão desde logo implícitas as ideias de materialidade da realidade, do espaço físico e de tudo o que o compõe (Strang, 2006), assim como, e principalmente, a ideia de relação entre todos os elementos que existem no espaço (Ingold, 2001, 2011). Procuramos nessa complexa rede de relações aquelas que são significativas na formação da comunidade humana, reconhecendo a mesma condição de movimento e processo de vida, em que esta é “process of incessant movement and becomings, one that is never complete but continually under construction woven from the countless lifelines of its manifolds human and non-human constituents as they thread their ways through the tangle of relationships in which they are comprehensively enmeshed” (Ingold, 2011, p. 141). Tim Ingold consegue trazer para a antropologia um pensamento englobador do que é o ser humano no mundo, em que o humano é um entre muitos outros seres, a viver um processo de aprendizagem e movimento

numa teia complexa de relações e significados. Tentamos seguir esta perspectiva onde o conceito de paisagem é pensado como a experiência relacional onde cada um, individual e coletivamente, existe e se desenvolve. Na paisagem procuramos compreender os humanos na forma como estes *habitam* o mundo, numa perspectiva que privilegia o processo, as práticas e as vivências de relações recíprocas, ao invés da ideia do ser humano como o construtor da sua própria realidade, da realidade enquanto produto social (Ingold, 2001, 2011). Habitar o mundo é “to be embarked upon a movement along a way of life” (Ingold, 2011, p. 12), condição inescapável de ser e estar no mundo. Esta é uma abordagem que se enquadra nas perspectivas fenomenológicas e ecológicas da antropologia, que transcende uma visão dicotômica entre humano e a natureza, e procura focar-se nos processos e nas práticas.

Procurar os movimentos e interações significativos do que é ser humano no mundo é olhar para as pessoas e para o seu dia-a-dia e compreender como é que outros elementos são igualmente parte e forma dessa comunidade humana. O objeto de reflexão deste trabalho foca-se na paisagem, enquanto relação ecológica constitutiva de cada ser. Tal objeto obriga que o investigador tome uma metodologia a partir da mesma, em que o processo relacional do antropólogo é tão importante como o processo daqueles que habitam a paisagem.

A paisagem que vamos olhar antropologicamente, situa-se no território da aldeia de Pera, concelho de Castanheira de Pera. Hoje encontramos aqui uma comunidade rural, cosmopolita e híbrida. O fenómeno histórico e atual de emigração e imigração faz que este lugar seja habitado por pessoas com várias nacionalidades, onde se falam várias línguas, e onde se cruzam contextos de vida previsivelmente muito diferentes. Onde é falacioso pensar em termos como local/estrangeiro, ou tradicional/moderno Este contexto fez-me interrogar como é que se estabelecem relações estáveis e agregadoras entre as pessoas, reconhecendo desde logo as relações e a forma como se habita a aldeia como elementos-chave para a partilha de sentimento de pertença e de casa, intimamente com o espaço que habitam. É na possibilidade de olhar para Pera, para a comunidade, para a aldeia, as serras, a floresta, o céu, os animais, as plantas, e a água, como um todo, para as múltiplas dimensões de interação entre uns e outros, que faz com que este trabalho pudesse ser esse processo de descoberta desde o primeiro momento.

O trabalho de campo, em Pera, iniciou-se em junho de 2020, quando decidi o tema e o lugar, mas nada mais. Aceitei a minha própria inocência como fundamental para começar a etnografia que me estava a propor fazer, a partir da paisagem de Pera. Foram três primeiros meses de deambulação. Apresentando-me como descendente da aldeia, neta, filha e sobrinha de pessoas ainda muito queridas de todos, mas ao mesmo tempo a assumir-me como estudante de antropologia, a fazer um trabalho de investigação sobre Pera e as suas relações entre as pessoas e o espaço que habitam. Com o tempo fui arrançando melhores formas, e mais empáticas, de tentar explicar o que fazia na aldeia, principalmente mostrando-me curiosa sobre tudo o que me rodeava. O grande ponto de encontro e

de diálogo, desde o primeiro momento, foi o grémio recreativo de Pera, local central na sociabilidade na aldeia. Foi aqui que conheci e conversei com a maior parte das pessoas, constituindo-se como um lugar de partida para outras questões e descobertas.

As pessoas com que me fui cruzando, sempre foram da maior generosidade, disponibilizando-se para falar comigo, apesar de começarem sempre por dizer que “eu cá não sei muito”, ou porque não tinham nascido na aldeia, ou porque tinham sido emigrantes durante muitos anos, e porque havia sempre alguém mais conhecedor da história da aldeia. Eu é que não estava à procura da *história* da aldeia, estava à procura da memória viva que a aldeia transportava e vivia nas suas relações no dia-a-dia. Encarei tudo como parte do processo de descoberta, cada álbum de fotografias antigos, cada documento, as igrejas e capelas, e os recantos mais escondidos, como a biblioteca que existe no primeiro piso do grémio recreativo, mas que poucos sabem que existe, ou as cascatas perdidas na ribeira. Contam-me como a aldeia sempre foi muito importante no concelho, populosa, jovem e empregadora, a “terra do dinheiro” em tempos mais antigos. Apesar de tudo, para a maioria das pessoas a vida não era fácil, uma economia e estilo de vida maioritariamente agrícola, ou fabril, onde muitos viram na emigração uma necessidade para procurar mais e viver melhor. Porém, os bailes do grémio certamente que eram dos mais famosos, onde cedo se abandonou a concertina para se tocar os discos. Falam especialmente da história da aldeia, enaltecendo o seu desenvolvimento, a terra e as pessoas mais importantes, factos históricos como, por exemplo, o poeta Sebastião da Gama ser descendente de perenses que emigraram para Setúbal, e factos míticos como a lenda da princesa Peralta que dá o nome à ribeira e à aldeia, e ainda a lenda de “Nossa Senhora” ter aparecido em Pera, no início do século passado. Eu ouvia fascinada e deslumbrada, seguia por todo o lado a conhecer as pessoas e a deambular pelas ruas e caminhos sem propósito algum senão conhecer e aprender as suas características e detalhes. Fui uma *estudante do dia-a-dia*, como diria Ingold (2011, p. 15).

Foi a pensar e a visitar o diário de campo do verão de 2020 que me dei conta da paisagem que podia estar invisível à primeira vista, mas que acabava por estar sempre presente nas várias conversas e em vários contextos. Entre a Igreja de São Sebastião e o Grémio Recreativo de Pera, que são centrais na vida da comunidade, ocupando literalmente o centro da aldeia, havia algo igualmente importante e central, a ribeira de Pera. A ribeira de Pera, em todos os seus afluentes e levadas, apresenta-se recorrentemente na vida social e cultural da comunidade. Assim, em abril de 2021 deu-se a oportunidade de poder dar continuidade ao trabalho de campo em Pera, desta vez com uma questão mais concreta no estudo da paisagem—quais as relações entre a comunidade e a ribeira de Pera, e de que forma esta sociabilidade contribui para o processo de identidade de uma comunidade local. Procurei aprofundar essas relações continuando aberta à paisagem, e à complexidade desta, onde convidava as pessoas a me levarem aos seus lugares preferidos em Pera. Inevitavelmente, nestas caminhadas acabámos por descobrir quase sempre uma nova nascente, um curso de água, uma levada,

ou um tanque. Desta forma a importância da ribeira alarga-se à água em geral, ao espaço físico e social que ocupa, e às várias formas que as pessoas interpretam e se relacionam com este elemento fundamental à vida. Ao mesmo tempo que me apercebo da transversalidade e multiplicidade de lugares e relações que a água e humanos habitam, pude experienciar e observar de perto a prática de início de verão em que a comunidade se mobiliza para limpar e fazer funcionar o sistema de regadio, tanques e levadas. Este tornou-se o exemplo prático para pensar a comunidade através da água, sendo esta central nas atividades coletivas em que todas as pessoas são chamadas a participar.

1.2. Pertinência do contexto etnográfico

A escolha do contexto etnográfico partiu da questão pessoal já referida, mas torna-se pertinente quando olhamos o contexto local, assim como o contexto etnográfico português, e o paradigma global. Dentro do concelho de Castanheira de Pera olhamos para a aldeia de Pera por esta se apresentar *a priori* como uma comunidade pequena, mas bastante heterogénea, onde reconhecemos uma organização comunitária estruturada através das várias associações que governam a vida social, cultural e religiosa. Aqui “comunidade” vai de encontro com a definição de “people who may identify themselves with a place or places in terms of notions of commonality, shared values or solidarity in particular contexts” (Stewart & Strathern, 2003, p. 4), ou seja, uma noção de comunidade definida nas relações interpessoais que se estabelecem com base na partilha de valores e relações de solidariedade, ligadas a um espaço localizável. Podemos apercebermo-nos disso estando fisicamente na aldeia de Pera, mas também fora dela, onde o sentimento de comunidade se estende além-fronteiras, na diáspora, onde as redes sociais *online* se destacam nesse encontro e relação. Aqui são hoje partilhadas fotografias atuais e antigas da aldeia e dos seus habitantes, e notícias do que vai acontecendo de importante mantendo uma relação próxima entre os locais e aqueles que não vivem em Pera. Essa forte relação que é vivida, partilhada e exteriorizada perante outros foi o que motivou a aprofundar as questões identitárias a partir de uma perspetiva que está atenta à forma como as pessoas se relacionam com o lugar e com todos os elementos não-humanos da paisagem.

Esta investigação destaca-se no contexto etnográfico português, onde os percursos da etnografia do rural em Portugal seguem um contexto histórico e político relativamente bem definido. Em *Etnografias Portuguesas 1870-1970*, João Leal descreve os primeiros percursos do estudo da cultura portuguesa centrados exatamente numa matriz rural, comprometida com um discurso etnogeneológico de identidade nacional (Leal, 2000, p. 17). Esta agenda ia de encontro com a etnologia europeia da época colonial, em que a preocupação estava na “construção da nação” e na “construção do império”. Primeiramente com Leite de Vasconcellos, Adolfo Coelho e Rocha Peixoto num estudo mais centrado na nação, onde a cultura popular e o rural foram concebidos como sinónimos de um

passado histórico identitário para preservar, reconstruir e registrar. Estas descrições e interpretações acabam por marcar o imaginário rural português através de um “olhar descontemporaneizador” (*ibid*, p. 41). Já com o Estado Novo, e com um objetivo marcadamente mais imperialista, a academia antropológica portuguesa liderada por Jorge Dias, abre a pesquisa entre o popular rural e colonial, com Ernesto Veiga da Silva, Fernando Galhano, Margot Dias, entre outros. Após a revolução de 1974 deu-se uma reestruturação da academia em geral, assim como da antropologia. A necessidade passava por mostrar que eramos “modernos”, e tentar desconstruir a narrativa primitivista e colonial anterior (Viegas & de Pina-Cabral, 2014). João de Pina-Cabral, no Alto Minho (1989), Brian O’Neill, em Trás-os-Montes (1984), Jorge Freitas Branco, na Madeira (1983), entre outros, trabalharam os significados da ruralidade e da portugalidade sob um novo prisma. É uma primeira tentativa de abertura às correntes teóricas sobre temas contemporâneos, em que se deixava a procura pelo “outro” para procurar, na proximidade e no “banal da vida corrente” (de Almeida, 2014, par. 13) as respostas a um mundo em transformação. Aqui o rural ganha outras dimensões, que rompem com uma ideia associada a cultura popular, fixa, não-moderna, agrícola, para se destacar num mundo em mudança e múltiplo.

Já no século XXI a antropologia portuguesa é tão diversa quanto o próprio mundo, internacionaliza-se, e posiciona-se sobre o que é próximo e contemporâneo. Neste sentido o urbano torna-se tão pertinente quanto o rural, e vice-versa, reconhecendo-se todos os lugares entre eles para o estudo e compreensão da condição humana no mundo. Dentro das particularidades do novo século, ou da nova era, destaca-se o estudo da modernidade e da pós-modernidade, a partir de um paradigma crítico. Se por um lado a modernidade é a ideia de rutura dos modos de organização e vida social humanos com a estrutura da tradição, nomeadamente, uma rutura com o tempo—com rápidas transformações sociais, com o espaço—através dos intensos fluxos globais, e com sistema político e económico—com a institucionalização dos estados-nação e do capitalismo (Giddens, 1990), este também é uma perspetiva descontemporaneizadora e desterritorializada. Latour vê a modernidade como destruidora da “ability to be the contemporary of what happens around you” (Latour, 2017, p. 47). Olhemos assim para o antropoceno como a mudança de paradigma histórico e filosófico, que compreende o ser humano no mundo, e que obriga a uma compreensão da agência humana nos processos de vida na Terra, da complexidade entre o que nos habituamos a chamar e a antagonizar, o natural e o cultural, e a redefinir as “coordenadas espaciotemporais” da forma como pensamos e habitamos o mundo (*ibid*, p. 48). É essa visão que trazemos para esta investigação.

1.3. Questões-chave e estrutura do trabalho

Dentro do contexto descrito acima, temos como principal objetivo pensar as questões sociais e identitárias da comunidade humana de Pera através da paisagem. Tomando consciência do ser

humano num mundo “more-than-human” (Tsing et al., 2020), em que a humanidade se desenvolve em intimidade no processo de *becoming* de cada indivíduo e coletivamente (Ingold, 2011). Essa dinâmica, esse movimento, é localizável e tem de ser compreendido em confronto com a realidade material mais ou menos constante, com a materialidade da natureza (Strang, 2006). É nessa relação (consciente ou inconsciente) entre humanos, não-humanos, e espaço físico, que procuramos pelos significados identitários de uma comunidade, e como é que estes são construídos e moldados ao longo do tempo.

A estrutura desta dissertação segue um caminho muito semelhante ao caminho percorrido ao longo deste ano em Pera. Tudo começa com uma sugestão de Tim Ingold, sobre como devemos entender o ser humano no mundo—“as they unfold within the wave of the word” (2011, p. 9)—aberto à relação e ao processo de habitação comum e dos encontros mútuos com tudo o que nos rodeia. Aprofundaremos o contexto desta conceção, conceitos e metodologias na revisão bibliográfica sobre a paisagem na antropologia. Nomeadamente os caminhos e abordagens que a antropologia percorreu na conceção de espaço, lugar e paisagem, e a sua relação com a ideia de construção de identidade e memória comum a uma comunidade, em simultâneo com as novas perspetivas antropológicas não antropocêntricas.

Depois da revisão bibliográfica avançamos para a paisagem chave, onde a investigação decorreu. Tal como na minha primeira deambulação em 2020, vamos conhecer a comunidade, dando enfoque àqueles que habitam o ano todo em Pera, e que participam nessa constante e contínua interação na paisagem. Tentamos compreender por detrás da imagem agregadora e coesa, quais as continuidades e descontinuidades que estruturam a comunidade, nomeadamente as dinâmicas entre os portugueses e os estrangeiros que hoje partilham o mesmo espaço, e se identificam numa relação comunitária. Também aqui que se descreve e explora a expressão que dá nome a este trabalho “entre Amalucados e Malucos”, e o que pode significar num contexto que é demográfica e culturalmente heterogéneo, perspetiva que vai acompanhar esta investigação.

Ainda na descrição da paisagem, introduzimos, no quarto capítulo, a ribeira de Pera, como relação antropológica e ecológica que se destaca. Aqui cruzamos desde logo as questões históricas das relações entre a comunidade e a ribeira, começando por explorar a ideia mitológica da origem de ambas, para depois irmos à descoberta das paisagens aquáticas dessa relação intemporal. Destacamos a presença dessas paisagens na ideia de identidade local, em que cada lugar e a experiência vivida através deste, constitui uma ligação com o passado. Pensamos estes lugares associados a uma memória viva e tangível, através das quais a comunidade se pensa a si própria, e se vai transformando. As dimensões temporais e espaciais da relação entre humanos e água, são o que permitem pensar a hibridéz e a transformação da comunidade, numa renovação de gerações e de práticas. Das várias dimensões e lugares de relação, destacamos as fontes e fontanários, os poços, e o sistema de regadio,

como memória evidente e vivida entre o passado e o presente de uma comunidade.

Compreendendo estes os lugares em que a água é um meio de transporte entre o passado e o presente, exploraremos no quinto, e último, capítulo, o exemplo etnográfico com mais relevo da relação vivida entre comunidade e água. Neste caso de estudo procuramos sustentar a ideia de identidade local enquanto processo, e questioná-lo através das práticas ligadas à água. A partir de uma postura de observação participante, é descrito o que desde abril até setembro se experienciou dentro da paisagem de Pera relativamente à recuperação de um lugar-chave para a identidade coletiva, em que conseguimos perceber a própria transformação e molde das identidades locais.

Revisão da Literatura

“Knowing must be reconnected with being, epistemology with ontology, thought with life” Tim Ingold (2006, p. 19)

2.1. Espaço, lugar e paisagem na Antropologia

Desde cedo a antropologia olhou para o espaço como uma dimensão merecedora de reflexão no estudo das sociedades humanas. O espaço não se limita às suas propriedades físicas inerentes, e tão pouco tais propriedades são entendidas objetivamente pelos sujeitos, ou seja, a experiência do lugar tem de ser entendida na sua multiplicidade e complexidade. Cada pessoa compreende-se a si e ao mundo em interação com outros sujeitos, isto é, intersubjetivamente, onde é urgente reconhecer a sociabilidade ecológica e a materialidade da realidade na compreensão do ser humano (Ingold, 2001, 2006, 2011; Toren, 2009; Tsing et al., 2019, 2020). Na intenção de entender como é que aquilo que nos rodeia é compreendido intersubjetivamente, vários etnógrafos refletiram-no, primeiramente, em articulação com os seus objetos de estudo, sendo apenas a partir da década de 1970 que o espaço, enquanto objeto de estudo, ganha o seu destaque (Filippucci, 2016; Silvano, 2017).

No fim do século XIX, Émile Durkheim marca o pensamento sociológico sobre o espaço até aos dias de hoje, conceptualizando as principais ideias sobre a estrutura das sociedades humanas, naquela que ficou conhecida como a escola da morfologia social. A noção de espaço, assim como de tempo, é entendida por Durkheim como produto do pensamento coletivo através do qual as sociedades se organizam sobre uma ordem social específica. A organização social pode-se ver refletida no espaço através de três dimensões—representação espacial, materialidade, e na prática—onde se encontram em contínua interação e transformação entre si, enfatizando que as sociedades são estruturas dinâmicas. Aqui, representação social do espaço é entendido como o mecanismo cognitivo de “ordenar o heterogéneo” (Silvano, 2017, p. 15), dar sentido sobre o que nos rodeia. Este processo não poderá ser alienado do enquadramento social, material, e físico no espaço, ou seja, da materialidade da realidade, e de como este é vivido através do corpo, na vivência das práticas diárias de relação uns com os outros. Esta formulação e conceptualização influencia toda a escola posterior que tenta interpretar e estudar o espaço enquanto categoria social, onde a conceptualização das dimensões espaciais na realidade social estudada encontra-se centrada na tridimensionalidade da representação, do material e da prática. Podemos afirmar que as grandes diferenças teóricas não vão de encontro com a conceptualização das dimensões espaciais na vida sociocultural humana, onde, por exemplo em *La production de l’espace*, Henri Lefebvre vai pensar o espaço enquanto produto do processo de

interação entre as dimensões socioculturais do percebido, do concebido e do vivido (que pode ser encaixado nas dimensões durkheimianas da representação, do material e da prática, respetivamente). A grande diferença centra-se em como se entende a relação entre estas, e a importância de cada uma nas questões sociais e culturais. Claude Lévi-Strauss interpreta as sociedades humanas a partir de um ideia de estrutura assente nas representações da vida social e na sua materialidade, ou seja, as representações e o concebido impõem-se sobre a dimensão do vivido. Em oposição ao estruturalismo de Lévi-Strauss, temos Edward T. Hall em que através de uma perspectiva fenomenológica relativiza as concepções do mundo com base na experiência coletiva e individual que se organiza em *diferentes* mundos sensoriais. Aqui é o fenómeno da experiência que se sobrepõe à estrutura e à organização social. Filomena Silvano, na sua revisão sobre a tradição da antropologia do espaço, defende que as perspectivas dinâmicas deverão ser articuladas com visões mais fixistas (Silvano, 2017, p. 39). A articulação que Silvano propõe foi pensada por outros fenomenologistas mais recentes que destacam, igualmente, a experiência localizada no espaço e através deste, incorporando referências corporais, cognitivas, biológicas e ecológicas, que situam o ser humano em sintonia com outros. Estas perspectivas enquadram-se no desenvolvimento teórico sobre o espaço na antropologia, em que destacamos dois autores, primeiro Yi-Fu Tuan, e mais recentemente, Tim Ingold.

Yi-Fu Tuan, a partir da geografia social, teve uma grande influência no estudo do espaço enquanto objeto sociocultural. Tuan (2001) desenvolve a sua perspectiva focada na dimensão da experiência. A experiência é um termo guarda-chuva dos vários modos pelos quais cada pessoa conhece e constrói a realidade à sua volta, em que a capacidade sensorial e emotiva de experienciar algo, e a capacidade de representação simbólica são indissociáveis. “Feeling and thought...lie near the two ends of an experiential *continuum*” (*ibid*, p. 10), onde se constitui a base da capacidade humana de aprendizagem, de dar sentidos ao mundo, e de construir a realidade. A experiência também não é algo unidirecional, pois implica “acting on the given and creating out of the given” (*ibid*, p. 9), onde a dimensão individual e direta entre sujeito e objeto se destaca, por vezes, da dimensão coletiva. Porém esta dimensão coletiva existe e compreende disposições, capacidades e necessidades humanas universais que não fecham o indivíduo na experiência e no lugar. Tuan identifica semelhanças transversais a todas as culturas, a ideia de que “they rest ultimately on the fact that man is the measures of all things” (*ibid*, p. 34). Relaciona esta ideia com as necessidades biológicas, e em específico a postura e estrutura corporal do humano (ex. postura bípede) como orientadores e organizadores universais do espaço social. O mundo aqui é concebido como o humano e o seu ambiente, um corpo vivido no espaço humanamente construído.

Em 1977, com *Space and Place*, Tuan populariza o conceito de *lugar* como produto direto da experiência relacional e espacial do ser humano, contrapondo-se ao *espaço*, que enquanto dimensão física exterior ao ser humano, não incorpora a componente de relação. Dentro das teorias espaciais,

vão se destacar a pesquisa pelos lugares, e qual a experiência que está por detrás dessa representação, e os seus significados. Low e Lawrence-Zúñiga, em *The anthropology of space and place: locating culture*, assumem esta perspetiva sobre a procura das formas e significados da transformação do espaço em lugares, numa análise da “cultura em termos de espacialização” (2003, p. 1), enfatizando novas perspetivas e metodologias de estudo sobre lugares de fronteiras e migração, de disputas sobre o espaço ligado à noção de nação e identidade, fenómenos globais e transnacionais, e segregação. Também no conceito de *não-lugares* de Marc Augé (1994), encontramos esta ideia de lugar como espaço relacional, histórico, identitário, em contraposição aos espaços que não incorporam nenhuma destas características, incapazes de criar relações significantes para aqueles que o frequentam. O lugar *versus* não-lugar de Augé, difere num ponto interessante da conceptualização de Tuan sobre o lugar *versus* espaço. Por um lado, Tuan baseia-se numa dicotomia entre humano e natureza, em que os espaços são produtos da perceção e experiência individual e coletiva humana, em que os demais elementos e seres da natureza habitam o espaço do vazio de relações socioculturais. Augé, pelo contrário, situa os não-lugares exatamente no centro da produção humana da modernidade, ela própria excessiva e, conseqüentemente, vazia. Encontramos aqui uma falácia em entender o mundo numa dicotomia entre os humanos e demais natureza, onde os conceitos espaço e lugar se foram desenvolvendo na literatura. Numa tentativa de pensar as dimensões sociais e espaciais superando esta falácia, o paradigma da paisagem destaca-se, e a formulação teórica que Tim Ingold tem trazido para a antropologia torna-se a mais relevante.

Tim Ingold (2001, 2011) é crítico de todos os conceitos que se baseiam numa separação ontológica do humano do resto da natureza. Vê na paisagem a hipótese de pensar o mundo “as it is known to those who dwell therein, who inhabit its places and journey along the paths connecting them” (2001, p. 193). A base fenomenológica é a mesma de Tuan, porém com uma ambição diferente: pensar o mundo segundo uma epistemologia ecológica e fenomenológica da perceção e cognição (*ibid*, p. 163).

Dentro de toda a extensa composição teórica de Ingold sobre como pensar as questões antropológicas na paisagem, destacamos a perspetiva do *habitar* (*dwelling*). Esta é uma tentativa de ultrapassar a visão naturalista e culturalista sobre o espaço, “the naturalistic view of the landscape as a neutral, external backdrop to human activities, and the culturalistic view that every landscape is a particular cognitive or symbolic ordering of space” (*ibid*, p. 189). Isto só é possível através de uma mudança epistemológica do significado para a prática, da representação para a performatividade, em que cada ser é compreendido como um ser em movimento e descoberta dentro de um sistema complexo de relações ecológicas.

Ingold constrói a sua perspetiva do habitar em diálogo com outros pensadores, tais como Heidegger, sendo o próprio conceito, *dwelling*, diretamente apropriado deste, assim como James Gibson e Merleau-Ponty, especialmente nas teorias da perceção. A sua visão encara cada ser como um

habitante no mundo, não num mero ato de estar fisicamente num espaço, mas profunda e intimamente envolvido na construção do seu próprio *ser* e do mundo à sua volta. Ingold acaba por exemplificar esta ideia com uma citação do português Siza Vieira, quando este afirma nunca ter construído uma casa, pois uma *casa real* é “a complicate machine in which every day something breaks down” (Siza, 1997 em Ingold, 2011, p. 212). Esta é uma constatação com a qual todos nos podemos relacionar, relativamente à casa literal, mas também ao próprio dia-a-dia, em que é necessário um constante reajustar das ideias, dos objetivos, das expectativas, e das relações. Ingold pensa a perspectiva do habitar em oposição à perspectiva do construir (*building*), colocando o enfâse no *fazer*, na prática, no processo, ao invés do produto e do objetivo final. É uma rutura com a ideia anteriormente pensada do espaço e do lugar como um produto humano. Esta revela a imersão do organismo no seu mundo como uma “condição inescapável da existência” (*ibid*, p. 153), em que o “mundo” é o ecossistema, é o ambiente, são os outros. Esta imagem de relações complexas e dinâmicas ao longo do tempo e do espaço é a paisagem em que procuramos compreender e identificar “instantes artificialmente suspensos de um movimento perpétuo” (Pereira dos Santos, 2017, p. 9).

Paisagem torna-se assim o conceito-chave para falar sobre as relações ecológicas humanas. O termo paisagem é aqui empregue como tradução direta do inglês *landscape*, que partilham uma etimologia ligada à tradição artística europeia, de pintura naturalista. Nessa tradição, a paisagem começa por ser percebida como uma representação, numa confrontação entre a realidade e o idealizado na tela, onde se supõe uma relação distante entre o observador e o que é observado (Hirsch, 1995). Em contraposição a uma ideia objetificadora da paisagem, impõe-se a visão de paisagem enquanto relação. Aqui a possibilidade de relação tende para ser infinita e sem fronteiras, dando oportunidade à exploração de outros conceitos, derivados desta dimensão relacional, fora da ideia de imagem fixa, e da sua conotação visual. Appadurai (2005) estuda a modernidade através dos fluxos globais de *ethnoscapes*, *mediascapes*, *tecnoscapes*, *financespaces* e *ideoscapes*, enquanto Gell (1995) refere-se a *soundscape*, Ingold (2001) destaca a *taskscape*, e Amita Baviskar (2007) pensa as políticas culturais sobre a água enquanto *waterscapes*.

2.2. Paisagem, identidade e memória

Pensar qualquer questão na paisagem é colocar o foco na relação e no processo. Aqui destacamos a identidade e a memória enquanto processos interrelacionados, e definidores de um conceito de comunidade, onde a materialidade do espaço e a passagem do tempo são as dimensões inescapáveis (Stewart & Strathern, 2003; Strang, 2006). Não nos interessa explorar aqui o processo individual da memória e de construção de identidade, mas sim o processo pelo qual um grupo de pessoas cria, mantém e desenvolve sentimentos de pertença comuns à maioria das pessoas, um sistema partilhado

de valores e relações de solidariedade. Isto através de uma perspectiva do habitar que reconhece a reciprocidade e multiplicidade de fatores humanos e não-humanos na forma como se habita uma paisagem.

Lévi-Strauss descrevia o espaço, e a forma como as sociedades se organizam e pensam espacialmente, como estrutural no desenvolvimento e reprodução das identidades coletivas. Em *Tristes Trópicos*, de 1955, Lévi-Strauss refere esse laço com o exemplo do processo de conversão dos índios Bororo, pela mão dos missionários salesianos, que aquando da destruição das suas aldeias os Bororo perderam referências espaciais de orientação, e conseqüentemente referências e sentidos das tradições orais e religiosas, o que facilitou, de certa maneira, a missão dos Salesianos (Silvano, 2017). Paola Filippucci (2016) trabalha questões de identidade e memória em contextos de guerra, em que descreve sentimentos de choque, desorientação, e profundo afastamento emocional, dos aviadores que observaram e experienciaram a destruição do território rural de França, na Primeira Grande Guerra. Vários são os exemplos de alienação e perda de identidade associados ao afastamento, ou destruição de um lugar. Não por haver uma força física que nos aproxime a um lugar específico, mas por normalmente as pessoas criarem e investirem muito para construírem uma casa, constituir família e a habitar uma comunidade.

A identidade também tem sido pensada com a memória, onde “the core meaning of any individual or group identity, namely, a sense of sameness over time and space, is sustained by remembering; and what is remembered is defined by the assumed identity” (Gillis, 1994, p. 3). A identidade não é apenas um estado de espírito, mas é algo que se vai adquirindo e construindo, cognitiva e materialmente, em que o corpo e a prática corporal são elementos-chave. Porém enquanto objeto de estudo, a memória esteve presa à noção cartesiana de que mente e corpo eram entidades distintas e com mecanismos independentes. Nesta dicotomia a memória era entendida apenas como um processo mental, distinto dos fenómenos físicos e corporais, nomeadamente o que podemos chamar de uma memória do corpo, ou saber fazer. A distinção chegou a basear-se em formulações tipo verdadeira e falsa, em que a memória verdadeira era a parte cognitiva e cerebral da recordação (Connerton, 1999; Lowenthal, 1975). Lowenthal reitera assim a necessidade de *evidência tangível* do passado para o ser humano conseguir lidar com o presente (1975, p. 5). Ou seja, a memória assenta numa dimensão material e temporal que ocorre no espaço da paisagem, nas relações intersubjetivas ao longo do tempo, e que são partilhadas entre uns e outros. No contexto etnográfico, através da observação e da integração do antropólogo na paisagem local, na complexidade de corpos e relações, existe um acesso privilegiado aos processos que compreendem essa memória viva e tangível. Sendo a cultura material simultaneamente parte e constituída pela materialidade da natureza, faz sentido olhar para a paisagem como relações onde as pessoas encontram significados ao mesmo tempo que os transformam.

Em *Landscape and Memory*, Simon Schama (1995) faz uma análise histórica sobre a relação na paisagem da floresta, da água e das rochas nas estórias, mitos e linguagem que prevalecem atualmente. Neste sentido a identidade de grupo não está circunscrita a história escrita e construída em estátuas, museus e edifícios. Schama identifica a materialidade da natureza igualmente estrutural e objeto de relações significativas numa sociedade. À materialidade da realidade e da natureza junta-se a dinâmica da vida em sociedade, em que a identidade não pode ser pensada como “localizada”, espacial e temporalmente, nem “fluída”, sem estrutura (Strang, 2006). Esta forma de entender a paisagem vai ao encontro das “local theories of dwelling”, uma forma de narrar e de transmissão oral de conhecimento, que insiste na importância dos sítios na construção da identidade cultural. Keith Basso destaca os lugares como mnemônicas da atividade auto-reflexiva entre os Apache. É através da experiência dos lugares, onde estórias vão sendo narradas e desenvolvidas continuamente entre gerações, que a consciência moral e coletiva dos Apache é pensada, onde a relação com o espaço emprega os significados e aprendizagens sobre como viver em comunidade (Basso, 1996).

2.3. Antropologia da paisagem como estudo do Antropoceno

Ao integrar os elementos ecológicos na interpretação sobre as questões das relações humanas, e tomando consciência da sua interação e do movimento comum no mesmo espaço, abre-se a oportunidade para pensar de forma mais completa o antropoceno. Antropoceno é o paradigma atual, em que se compreende o mundo em interação e onde o ser humano se destaca na sua pegada ambiental (Chua & Fair, 2019). Foi originalmente proposto pelos geólogos Crutzen e Stoermer (2000) como a nova era geológica, em que *anthropos* é referência à atividade humana que é visivelmente dominante sobre os processos e composição biofísicos do planeta Terra. Apesar de não ser reconhecido formalmente como uma unidade de tempo geológica distinta, este foi um termo que ganhou a sua importância no mundo contemporâneo pela transversalidade do conceito entre as ciências naturais e sociais, e entre a academia e a esfera pública.

A antropologia tem-se posicionado neste novo paradigma com produção teórica crítica, especialmente direcionada a um sistema político, económico e social problemático, baseado em desigualdades estruturais (Escobar, 2005); afirmando o método etnográfico no estudo das paisagens antropocénicas (Tsing et al., 2020); e pensando-o como oportunidade de reinvenção e criatividade (Latour, 2017).

É neste contexto que a antropóloga Anna Tsing, propõe uma análise antropológica do antropoceno a partir da paisagem, para a identificação das “structural synchronicities between ecology, capital, and the human and more-than-human histories through which uneven landscapes are made and remade” (Tsing et al., 2019, p. S186). Há um foco evidente nas “uneven landscapes”, nos

desequilíbrios dos ecossistemas, das migrações forçadas, nas desigualdades que resultam da proliferação de infraestruturas que impactam negativamente a vida na Terra. Contudo, o foco mais interessante para este trabalho é pensar o antropoceno através da paisagem, assumindo uma rejeição entre a divisão entre humanos e natureza, entre “intentional world of human subjects” e o “object world of material things” (Ingold, 2001, p. 44), entre sujeitos e objetos, para pensar novas formas de relação e de habitar o mundo. Eliminando a categoria de objeto, objetivo, fixo, abre-se a possibilidade de pensar novos sujeitos nos estudos antropológicos e etnográficos, e a oportunidade de reconhecer hoje e historicamente essa complexa rede de relações e conhecimento intersubjetivo e integrado.

No paradigma atual destacamos a água com um elemento de preocupação e interesse antropológico e antropocênico. Sendo um elemento essencial à vida, a água, e o acesso a ela tem ditado muito da história das civilizações humanas, que compreende universalmente o significado cultural de substância vital (Strang, 2019). Também compreendemos a sua importância no seu interesse transdisciplinar, em que a água é elevada da sua composição química elementar (H_2O) para revelar as suas múltiplas dimensões históricas, biológicas, económicas, políticas, e aqui antropológicas. Dentro dessa multi e interdisciplinariedade destaca-se dois quadros teóricos e metodológicos recentes, a socio-hidrologia (Sivapalan et al., 2012), e o ciclo hidrossocial (Linton & Budds, 2014), dentro do campo da ecologia política. Ambos partilham a visão sobre compreender os sistemas de água e os seus fluxos simultaneamente como naturais e sociais.

Na tradição portuguesa da antropologia, a água tem estado presente, mas também ausente. Num contexto rural e fluvial temos o principal estudo quanto à técnica e à cultura material em redor da água de regadio, de Jorge Dias e Galhano (1986), e estudos que se centram nas questões da organização e distribuição comunitária da água (Salesse, 2003; Wateau, 2000), assim como na gestão estatal e centralizada, como as barragens, e os seus significados e problemáticas (Matias, 2012; Saraiva, 2003). Para além das águas fluviais, há que destacar o foco da antropologia portuguesa no estudo do mar (Nunes & Moreira, 2008), assim como a abertura a novos espaços epistemológicos onde se pensa a água no seu lado simbólico e universal (Nunes, 2020). Contudo, falta questionar as dimensões históricas, políticas e culturais que a água e os cursos de água transportam hoje nas suas relações sociais, com as sociedades humanas. Anderson e colegas consideram que no mundo “the embedded, reciprocal, and constitutive relationships that many human populations have with water and rivers continue to be poorly understood” (Anderson et al., 2019, p. 4), e Portugal não é exceção a esta constatação.

É preciso fazer mais pelos rios, pelas comunidades fluviais, e pela ecologia em geral, onde a antropologia é uma disciplina chave na procura por entender as questões sociais da água, uma vez que, através dos métodos etnográficos podemos alcançar e descrever estes sistemas localizados de conhecimento e sociabilidades complexas. Krause e Strang (2016) propõem uma epistemologia

simultaneamente do social e do hidrológico, pensando a condição humana *através* da água. O objetivo passa por ultrapassar uma visão acadêmica redutora da água como objeto das relações sociais, como recurso, ou como produto social e cultural, reconsiderando a água como “an element, a flow, a means of transport, a life-sustaining substance, and a life threatening force, the subject, object, and often the very means of social and cultural activity” (2016, p. 633). Pensar as relações através da água, é considerar a água como *geradora* e *agente* co-constituente das relações numa sociedade. A proposta de Krause e Strang cruza-se simultaneamente com a abertura da disciplina à integração do estudo das sociedades humanas em diálogo com o mundo e outros agentes. Aqui a etnografia multiespécies (Kirksey & Helmreich, 2010) e *actor-network theory* (Latour, 2005) procuram pensar outros elementos da natureza como agentes políticos e ativos na paisagem, ultrapassando a visão que os fecha enquanto objetos sociais das relações humanas. Estas perspectivas teóricas surgem a partir de uma necessidade de questionar o mundo e narrativas vigentes hegemônicas, através de visões que estejam abertas ao movimento do mundo (Ingold, 2006). A partir desse reconhecimento é depois também necessário mudar visões políticas que reconheçam tais visões. Como quando o Estado Neozelandês reconheceu a identidade *Te Awa Tupua* do rio Whanganui, concedendo-lhe estatuto de entidade viva com representação jurídica, decisão que aconteceu após 150 anos de debate entre o governo e as tribos Māori, e como resposta de preservação e reconhecimento dos costumes e valores culturais étnicos. No mundo existem outros rios reconhecidos na lei como entidades vivas, tal como o rio Ganges e Yamina, na Índia; assim como todos os rios do Bangladesh. Outros exemplos mais englobadores são os casos do Equador, que em 2008 é o primeiro país a legislar, na constituição, sobre os direitos da natureza, e também a Bolívia, que avançou com os direitos da *Pachamama* (Strang, 2020a).

A partir destas perspectivas podemos reconhecer a importância da água, que historicamente e atualmente se mantém num limbo entre uma relação mutualista com o ser humano, e uma relação de parasitismo do humano sobre estes *recursos*. A antropologia afirma-se através de um caminho teórico e metodológico que consegue reconhecer estas relações e a sua importância para pensar alternativas e soluções para o *antropoceno mais que humano*, onde se pensam epistemologias e ontologias contemporâneas que desafiam uma concepção e ação negativa do ser humano no mundo.

A Comunidade Perense

3.1. Entre portugueses e estrangeiros

O contexto empírico deste trabalho é a aldeia de Pera, onde, em junho de 2020, habitavam cerca de 93 pessoas. A aldeia situa-se no norte do concelho de Castanheira de Pera, distrito de Leiria. No sopé sul da serra da Lousã forma-se este concelho, que se encontra a fazer fronteira com os concelhos da Lousã, Góis, Pedrogão Grande e Figueiró dos Vinhos (Figura 1). Este que é um dos municípios mais pequenos de Portugal, com apenas cerca de 2647 habitantes residentes (INE, 2021), e constituído por uma única união de freguesias de Castanheira de Pera e do Coentral, que agrega as 41 aldeias/comunidades que se espalham ao longo da ribeira de Pera e seus afluentes. Neste contexto, as diferentes aldeias não são unidades administrativas autónomas, mas sim grupos organicamente estruturados que mantêm uma noção de comunidade ao seu redor. Assim, além da vila da Castanheira de Pera, Pera constitui-se como uma das comunidades mais populosas do concelho, e com uma dinâmica social bastante localizada e centrada na vida na aldeia. Contudo não é, de maneira nenhuma, uma aldeia fechada em si própria. A mobilidade e as relações que se estendem fora das “fronteiras” são parte constituinte da aldeia, e isso é visível, mais que não seja pelo facto de serem economicamente dependentes dessas relações. Por outro lado, este também é um território agregador. Vemos isto com a Igreja de São Sebastião, em Pera, que abrange uma confraria entre as aldeias acima de Pera (os Pisões e as Sarnadas), e abaixo (as Botelhas e o Bolo), assim como com as duas associações culturais que existem e dinamizam a vida social da região: o *Grémio Recreativo União Perense*; e o grupo *Terras de Peralta – Associação para o Bem-estar e Desenvolvimento*.

Começamos por caracterizar a cultura e a comunidade de Pera como rural, cosmopolita e híbrida. É uma comunidade rural, não por ter um determinado sistema social e económico, mas por ser um lugar relativamente pequeno e de baixa densidade (de Barros, 1990, p. 50). Desde a génese da etnologia e antropologia europeia que o espaço rural tem sido um “campo” predileto para o estudo das sociedades humanas. E se era estudado a partir de uma perspetiva fixista e tradicionalista, hoje já não está marcado por uma ideia de passado tradicional, não-moderno, agrícola. Hoje o rural é múltiplo, e lugar de fenómenos antropológicamente interessantes, tais como a migração, a vida em comunidades pequenas, o turismo, as vantagens e conflitos que surgem num estilo de vida não urbano, que inevitavelmente os coloca mais próximos e dependentes, no espaço e no tempo, dos organismos não-humanos, como por exemplo, a floresta, os animais, e os rios (Reis, 2001).

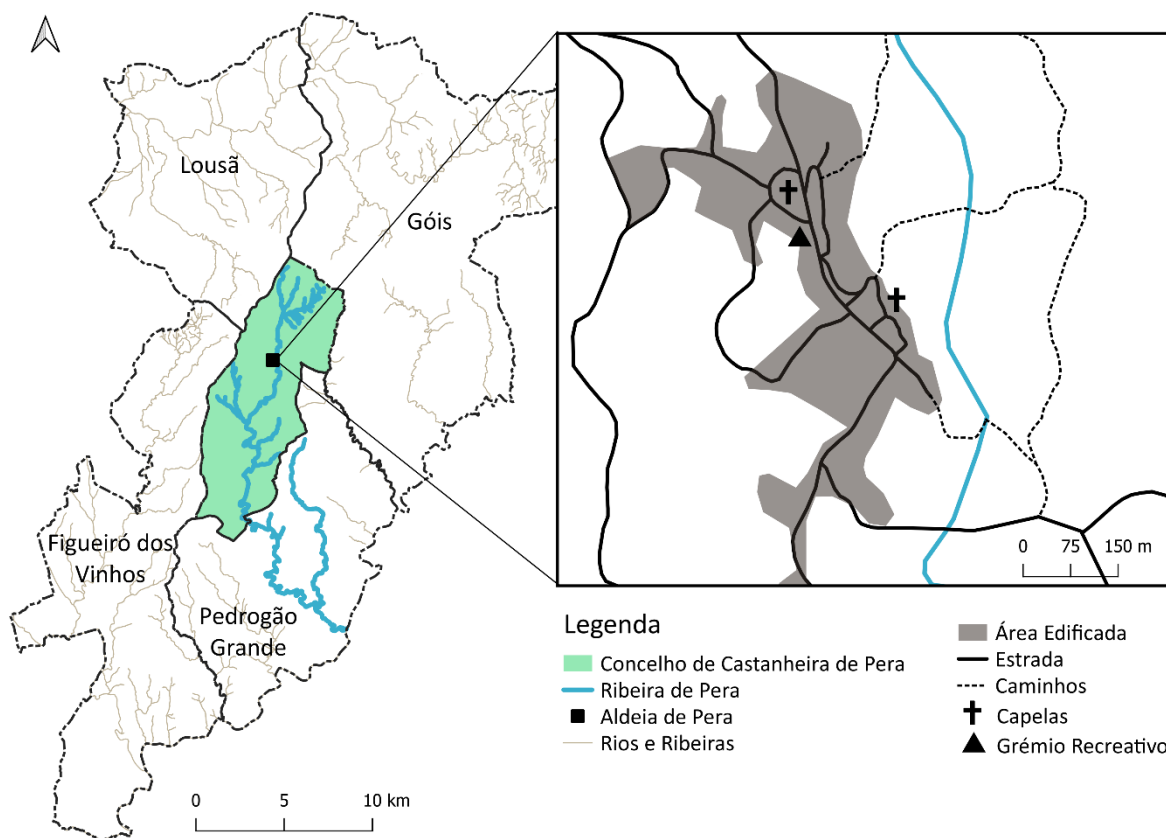


Figura 1 - Mapa da localidade de Pera e da Ribeira de Pera, em relação ao mapa do concelho de Castanheira de Pera, bacia hidrográfica, e concelhos limítrofes.

Falamos aqui de uma comunidade rural e cosmopolita, enfatizando a mobilidade das pessoas, ideias e bens num espaço que é habitado por um número reduzido de pessoas. Estas duas palavras—rural e cosmopolita—podem soar a um paradoxo (Johansen, 2008, p. 1) onde durante muito tempo foram pensadas como opostas, numa distinção entre rural/urbano e local/cosmopolita. Contudo, hoje, mais do que nunca, é inegável a mobilidade inerente a todos nós, tornando o “cosmopolitismo rural”, acima de tudo, uma ideia que explora a mobilidade num contexto rural, sendo este fenómeno tão diverso quanto as vivências locais pessoais e coletivas (Woods, 2018). Em Pera, as vivências históricas e atuais, destacam esta necessidade de ir e voltar. Os fluxos migratórios mais relevantes começam com a emigração portuguesa dos séculos XIX e XX. Destaca-se os Estados Unidos da América como destino de uma primeira grande vaga de emigração durante estes séculos, e numa segunda vaga, foram os países europeus, como a França e o Luxemburgo, que receberam muitos perenses. A migração nacional, para as grandes cidades, principalmente Lisboa, também se fez sentir de igual forma na demografia da aldeia. Estes movimentos migratórios revelaram-se bastante importantes para o desenvolvimento local da comunidade de Pera, principalmente com as remessas e donativos que

reverteram para a construção de edifícios públicos, como a escola primária que funcionou desde 1929¹ até 2006, a Igreja, entre outras obras públicas. Assim como noutras influências, como na arquitetura das casas, onde ainda hoje é facilmente reconhecida a arquitetura das “casas americanas” em contrapartida das casas mais antigas, e das casas mais modernas das últimas décadas. Atualmente, o cosmopolitismo ganha novos contornos quando Pera se torna destino de imigração. Na última década um interessante fluxo migratório tem tido como destino pequenas aldeias do interior, como Pera, em que são principalmente estrangeiros europeus, mas não só, que investem em comprar uma casa para aqui viver. Toda a região tornou-se destino deste fluxo migratório, mas Pera, sendo uma aldeia relativamente pequena, destaca-se com uma população estrangeira de cerca de 16 pessoas do total de 93 habitantes, sendo já conhecida no concelho como “aldeia dos ingleses” ou “aldeia dos estrangeiros”, mesmo sendo uma denominação que não agrada os próprios imigrantes.

Numa análise antropológica sobre um contexto rural e cosmopolita acresce a ideia de hibridização, que João Leal (2011) defende tendo por base uma rejeição de categorias binárias e dicotómicas como por exemplo: rural/urbano, tradicional/moderno; local/estrangeiro. O híbrido é inerente a todas as culturas, base da mudança biológica e social, que na comunidade em estudo se destaca na heterogeneidade, fruto da migração histórica e atual da população. Tal como a emigração foi muito importante para o desenvolvimento de uma localidade que, apesar de populosa, não tinha escola, não tinha água canalizada, faltava uma Igreja que albergasse todos, e só através dessa solidariedade entre uma comunidade alargada é que conseguiu crescer nesse sentido, hoje junta-se estes imigrantes para habitar e fazer rejuvenescer uma comunidade, como novas ideias e projetos de futuro na paisagem. À relevância e importância dos alguns hábitos e experiências locais juntam-se novas interpretações e vivências que derivam desse mesmo encontro. Dentro do nosso objeto de estudo, as relações entre comunidade e ribeira, são múltiplas as possibilidades de relação que se tornam relevantes e unificadoras na constituição de uma identidade local. De modo a conhecermos melhor quem habita hoje a paisagem de Pera, e as dinâmicas da comunidade, vamos olhar com mais foco e caracterizar cada grupo, neste caso os portugueses e os estrangeiros.

A comunidade portuguesa que habita Pera enquadra-se numa tendência comum e antiga, que em Castanheira de Pera continua sem ser revertida. O abandono de uma população mais jovem e em idade ativa, que se move para estudar e trabalhar em lugares com mais oportunidades, e um consequente envelhecimento da população residente (Braga et al., 2013; INE, 2021). Fruto deste êxodo, a comunidade de Pera espalha-se pelo mundo, sendo que muitos migrantes continuam a expressar e a visitar a aldeia com o mesmo sentimento de pertença. Porém, o foco deste trabalho está na

¹ *Comarca de Arganil*, nº 1519, de 8 de fevereiro de 1929. Todos os textos do jornal *A Comarca de Arganil* foram cedidos pelo Joaquim Ferreira, conterrâneo das terras do Coentral, a quem deixamos um agradecimento.

comunidade que reside todo o ano, ao longo do tempo, e que habita a paisagem de forma contínua, sabendo que a maior parte dos que hoje habitam e têm a sua casa em Pera, foram eles próprios emigrantes em algum ponto da sua vida, trazendo consigo vivências, elas próprias muito diversas. Assim, podemos caracterizar a população portuguesa residente, em termos gerais, como uma população envelhecida, em que a maioria das pessoas tem mais de 65 anos, e que vivem, maioritariamente, da reforma. Poucos são os jovens que depois da educação formal, ficam a viver na aldeia, sendo que hoje vivem apenas cerca três jovens abaixo dos 25 anos, que estudam e trabalham na vila de Castanheira de Pera. As atividades económicas que se desenvolvem na aldeia centram-se na agricultura familiar, que não é tida, atualmente, como atividade de sustento económico-financeiro; no setor secundário destaca-se a construção civil; e o setor terciário resume-se a dois alojamentos locais. A grande parte da população ativa trabalha no concelho de Castanheira de Pera, ou noutros concelhos limítrofes.

A comunidade estrangeira de Pera é, ela mesma, igualmente heterogénea nas suas nacionalidades e vivências, sendo que são pessoas de países tão diversos como o Estados Unidos da América, Canadá, Reino Unido, Bélgica, Chile e Índia. São famílias pequenas ou casais que escolheram procurar outro sítio para morar, e foi em Pera que encontraram uma nova morada. Dentro das muitas motivações e razões de imigração estão principalmente as razões económicas associadas a um estilo de vida, ou seja, a procura por um lugar onde pudessem ter uma boa qualidade de vida dentro de um custo de vida razoável e confortável para cada um. Porém, não é uma questão de necessidade económico-financeira, mas sim de capacidade e oportunidade de poder e querer mudar de rotina, e de experienciar construir uma vida noutra sítio. A escolha de Pera é igualmente diversa nas suas motivações e decisões pessoais e familiares. Contudo é uma imigração que tende a desviar-se dos grandes destinos de imigrantes (ex. Fundão, Algarve), e que procura uma comunidade local solidária e integradora. O clima é, sem dúvida, um fator de decisão importante, em que o equilíbrio climático, não muito quente e não muito frio, onde as estações são mais fluídas e conectadas entre si, são bastante apreciadas, assim como a biodiversidade da paisagem em que a aldeia vive, desde a floresta até à ribeira. Em termos económicos a maior parte dos imigrantes já estão reformados, porém a mais recente imigração já vive num contexto laboral digital e *online*, a partir de casa, ou abrindo os seus próprios negócios locais (ex. construção civil, artesanato). Esta imigração tem se revelado ela própria muito móvel, ao longo do tempo, sendo que ainda não há segundas gerações de imigrantes, e mesmo quem vem acaba por se mudar outra vez, passados alguns anos. Porém, as relações que se mantêm no quotidiano revelam que existe um sentimento agregador que leva as pessoas a habitarem este lugar, mesmo que seja, durante um período relativamente curto.

As relações sociais que se mantêm entre as pessoas na aldeia, são significativas para ambos os “grupos”, em que os estrangeiros falam do sentido de comunidade que existe em Pera e que lhes

proporciona um melhor relacionamento com toda a paisagem, e os portugueses que veem na imigração a possibilidade de regeneração e continuidade da comunidade. Essas relações de solidariedade e de confiança que se mantêm são proporcionadas pelas relações de proximidade e vizinhança que se vive numa aldeia, assim como, através dos grupos sociais e recreativos que dinamizam a maior parte das atividades comunitárias, tendo um grande peso na coesão e integração social no quotidiano.

Porém, também é aqui que as discontinuidades são mais evidentes entre uns e outros. A dualidade da comunidade é algo de que as próprias pessoas falam e que pode ser pensada como duas comunidades, ou dois grupos:

“É outra comunidade, mas é a mesma...” - Paulo

“There are two groups, for sure. But I try to be in the middle...” – Peter

Ao mesmo tempo que existe um sentimento de diferença, existe um esforço para melhorar essas relações e torná-las mais dinâmicas. A barreira linguística é a principal barreira nesse aprofundar de relações, em que as conversas são mais circunstanciais e superficiais. Também há quem refira uma “barreira cultural” que impede a partilha mais fluída de ideias e projetos comuns. Mas as relações existindo numa base diária e quotidiana são de cordialidade e partilha. A proximidade espaciotemporal é mais facilitadora dessas relações, em contrapartida da vivência em comunidades maiores, onde já em Castanheira de Pera, que não é um concelho muito grande, é possível refletir mais sobre as questões diferenciadoras dos grupos.

Em Pera a participação na maior parte das atividades e grupos locais dos estrangeiros que hoje vivem na aldeia é definição de um processo de comunidade integradora e de coesão, e não o contrário. Mesmo observando os grupos religiosos, onde existe uma completa alienação de pessoas estrangeiras, esta não é uma exclusão praticada de dentro para fora, mas sim uma autoexclusão, tal como acontece com os grupos mais jovens, e com o grupo masculino, que também estão afastados da Igreja. Podemos assim pensar os grupos de estrangeiros numa base de diferenciação semelhante às diferentes gerações ou sexos, em que não são divisões de rutura entre a comunidade, senão linhas de continuidade. Sendo que destacamos que a comunidade estrangeira é uma comunidade relativamente mais jovem do que os habitantes portugueses. Assim, ao longo do texto daremos mais destaque à questão geracional do que nacional, sendo que podemos identificar os estrangeiros com uma população mais jovens, e como novos habitantes, onde certas práticas e formas de relacionamento com a paisagem vão ser compreendidas nessa continuidade.

À parte da igreja, vemos então a aproximação, dinamismo e integração de que a comunidade de Pera vive. As associações são aqui centrais na vida e coesão social, onde se tenta agregar o maior

número de pessoas para as suas atividades e organização. A associação Terras de Peralta, ou “associação da escola”, como é mais vezes referida por sediar-se na antiga escola primária de Pera, não esteve em funcionamento durante a pandemia de 2020 e 2021, ou seja, durante o período do trabalho de campo, e por isso não nos debruçamos sobre o seu funcionamento. Por outro lado, o grémio recreativo constitui-se como principal centro de dinamização social, sendo um espaço aberto a todos. Este é onde todos os dias as pessoas de Pera se podem encontrar à tarde, beber o café e por a conversa em dia, e ocuparem o tempo com jogos de cartas e dominó. Aos fim de semanas, ao longo do ano, são organizados bastantes eventos, churrascos, noites de jogos, passagem de anos, etc., onde se promove o encontro intercultural. Em termos organizacionais, a associação é dirigida tanto por portugueses como por estrangeiros, acabando por incorporar um objetivo mais assumido na integração, até a um nível regional, em que o grémio é um ponto de encontro.

Assim, o grémio é um lugar central e fundamental para a vivência comunitária em Pera, e foi central neste trabalho de investigação também. A ideia de que num trabalho etnográfico “não ir ao café é marginalizar-se, é recusar o dever de sociabilidade” (Le Guirriec, 1988 em Wateau, 2000, p. 13), foi evidência de facto nesta investigação. O grémio foi o início para as todas as questões, e foi aqui que ficamos a conhecer os *amalucados* e os *malucos*, e o que refletem sobre as relações sociais em Pera já descritas.

3.2. “Entre Amalucados e Malucos”

No concelho de Castanheira de Pera, os perenses são conhecidos por *amalucados*, nome alegremente aceite e usado também pelos próprios, não fossem eles que o tivessem inventado. O contexto deste apodo é o mais informal possível, numa conversa de café e num tom alegre e divertido, em que se juntam estórias e memórias também elas amalucadas, agora no sentido lato da palavra.

A história deste apelido é-nos contada por Paulo, que liga a ancestralidade do nome aos meados do século XIX. Numa época em que o serviço militar era obrigatório para os rapazes jovens, cada povoação tinha um maioral responsável de os recrutar. Contudo, em Pera, o general local conseguiu poupar muitos rapazes da tropa, dizendo aos quadros superiores que este e aquele eram *amalucados*, ou seja, não estavam qualificados de capacidades para o serviço militar, sendo esta apenas uma desculpa inocente. De tantos homens “amalucados” de Pera que não podiam frequentar o serviço militar, esta passou evidentemente a ser a terra dos amalucados. O Paulo conclui a história com: “os amalucados são os que cá nascem, malucos são os que para cá vêm”.

Esta conclusão muda a perspetiva sobre a anedota em si. Pondo de parte o seu cariz essencialmente jocoso, podemos refletir sobre o significado desta piada numa comunidade que à primeira vista é dividida entre locais e estrangeiros. Porém, a suposição de que os “malucos são os que

para cá vêm” fosse uma referência aos estrangeiros que agora habitam Pera, rapidamente esta ideia cai por terra quando o Paulo dá o exemplo do seu próprio pai, o senhor João, que não tinha nascido nem crescido em Pera, mas sim no Bolo (uma aldeia vizinha), e que por ter vindo para Pera depois de se casar, “era o mais maluco deles todos”, ao contrário do Paulo que era mesmo “amalucado” visto que tinha nascido e vivido em Pera. Podemos perguntar o que significa ser *maluco* em Pera, e neste caso é referido como qualquer pessoa que não pertence originalmente, nasceu, ou cresceu enquanto criança, em Pera, ou por outras palavras que é estrangeiro, onde estrangeiro começa nas fronteiras da própria aldeia, em que a pessoa do Bolo pode ser tão estrangeira, por vezes, quanto o alemão. Mas o estrangeiro também não é aqui sinónimo de “não pertencente” ou “à margem da comunidade”, mas sim uma característica importante na relação com as outras pessoas, em que a forma como alguém se define e se apresenta, vai preencher a árvore genealógica e mapas mentais individuais.

Assim, argumentamos que a diferença entre *amalucados* e *malucos* não pode ser vista como antagónica, muito pelo contrário, aproximam-se mais da sinonímia. Desta forma, dando título a este trabalho, as óbvias diferenças entre nacionalidades, línguas faladas, religiões, género e etnias, tornam-se curiosidade para compreender o fenómeno do encontro e da relação que resultam numa comunidade que sente e se expressa como tal, como um grupo de pessoas que partilham valores comuns e vive em relações de solidariedade. Este título, torna-se referência à proximidade e coesão social de uma comunidade cosmopolita.

Ribeira de Pera, um lugar de memória e identidade

“The ethnography of lived topographies” Keith Basso (1996, p. 58)

4.1. A ribeira e a comunidade no espaço e no tempo

Ao olharmos as questões antropológicas através de um olhar atento à paisagem, procuramos os lugares e atores não-humanos com que a comunidade mantém e desenvolve relações significantes. Nessas sociabilidades reconhecemos a partilha de imagens e práticas entre uns e outros, onde se forma, entre a constância e o dinamismo, uma linha contínua na forma de habitar a paisagem (Strang, 2006). Em Pera, estes outros objetos e sujeitos com interesse antropológico, saem muito para lá das linhas de fronteira que poderíamos delimitar no território. Através do olhar conseguimos percorrer o horizonte das serras e encostas próximas e distantes. Explorando os caminhos de água, estes guiam-nos pela rede social local, onde ouvimos os sons a quilómetros de distância que ecoam pelo vale. Introduzimos aqui um poema escrito por Valentina das Neves, cantado pelo rancho de Carnaval de Pera, em 1969, e ainda hoje cantado por algumas pessoas, onde se revela essa mesma relação íntima entre lugares e seres presente na comunidade:

<i>Ó Pera, tão linda</i>	<i>Santo António da Neve</i>
<i>Tens ao cimo o Pisão</i>	<i>E o Alto do Trevim</i>
<i>As águas cristalinas</i>	<i>Cabeço do Pião</i>
<i>Fragas do Caldeirão</i>	<i>É tudo para mim</i>
<i>A Safra tão bela</i>	<i>Encantos desta terra</i>
<i>E a ribeira a cantar</i>	<i>Que eu adoro a cantar</i>
<i>Belezas que eu adoro</i>	<i>Venham todos para a rua</i>
<i>Peço a Deus para as guardar</i>	<i>Ver o rancho passar</i>
	Valentina das Neves

Neste poema encontramos nomeadas as serras que rodeiam o vale—a *Safra*, o *Santo António da Neve*, o *Alto do Trevim* e o *Cabeço do Pião*. Destas serras saem as águas “cristalinas” da ribeira de Pera e dos seus vários afluentes, como as *fragas do Caldeirão*, que “cantam” os sons da paisagem. Destes elementos da paisagem, foi a ribeira que se destacou ao longo do trabalho etnográfico, e que nos

interessa explorar aqui. Neste capítulo descreve-se as relações que, entre a memória e o presente, se moldam e constituem na identidade local e na noção de comunidade baseada na própria ribeira e nas práticas sociais ribeirinhas.

A ribeira de Pera nasce na encosta sul da serra da Lousã, território do concelho de Castanheira de Pera. Resulta do encontro de várias nascentes que brotam na encosta da serra, os principais sendo a ribeira das Quelhas, a ribeira do Cavalete, e a ribeira do Coentral, que ao se encontrarem na zona da aldeia das Sarnadas vão constituir um curso de água que percorre cerca de 36 quilómetros até desaguar no rio Zêzere, em Pedrogão Grande (Figura 1). Em Pera, reconhecemos a importância antropológica da água no sentido em que a presença deste elemento manifesta-se nas diferentes dimensões da vida social da comunidade. Foi nas conversas no grémio recreativo que nos apercebemos das múltiplas histórias que acabavam invariavelmente na água e na ribeira, e depois, nos passeios pelos quais os locais nos levavam a conhecer a aldeia, acabávamos por conhecer mais um curso de água, uma levada ou mesmo um novo lugar da ribeira. Tomamos assim atenção à centralidade da ribeira de Pera na comunidade, nas mais variadíssimas dimensões de relação, na mitologia, nas recordações de tempos passados, na história dos lugares, nos vários passeios, e nas atividades diárias da comunidade.

A ribeira de Pera e a aldeia de Pera cruzam-se no espaço, mas também no tempo histórico e mitológico. É na margem direita da ribeira, poucos quilómetros abaixo do seu início, que a comunidade de Pera encontrou um lugar para habitar e se desenvolver, perdendo-se no tempo que povos habitaram e quais as relações históricas mais antigas que ali se desenrolaram. Contudo, através das lendas e mitos da região encontramos essas origens entrelaçadas, sendo a mais importante a lenda local da Princesa Peralta, que faz a ponte entre a origem do nome Pera, tanto para a povoação como para a ribeira (Kalidás Barreto, 2004; Leitão de Andrada, 1867 [1629]). No livro *Miscellanea*, editado no século XVII por Miguel Leitão de Andrada, encontramos o registo escrito mais antigo desta lenda que conta a vida e desfortúnio da Princesa Peralta, filha do rei Arunce de Conímbriga. Refugiada no castelo de Arunce (hoje Lousã), a princesa é enganada por um homem chamado Estella que a leva pelas serras e vales da Lousã onde é perseguida e amaldiçoada pela deusa Vénus, enfurecida pela inveja da beleza da princesa. Numa série de raios e maldições vai transformando todas as personagens à volta da figura de Peralta nas serras e nos rios, desde Castanheira de Pera até Pedrogão Grande. Esta lenda tem contida a compreensão etimológica que Leitão de Andrada faz sobre os vários lugares, que hoje se traduzem em lugares habitados e conhecidos pelas pessoas ao longo da ribeira de Pera, desde Castanheira de Pera até Pedrogão Grande, como a aldeia de *Pera*, *Antiga* e *Bolo* (lugares que nos são mais próximos), entre muitos outros como *Zêzere*, *Pedrogão* ou *Escalos*. Pera é o nome que fica, e que deriva diretamente do nome da princesa Peralta, que na lenda acaba por ser transformada na ribeira por maldição de Vénus, que inveja a sua beleza e deseja o seu esquecimento. As características sardas da princesa são também transformadas nos padrões das escamas das trutas que povoam o rio (Leitão

de Andrada, 1867, p. 360). A aldeia de Pera tem um destaque central nesta história sendo que o princípio desta viagem de desventuras da princesa Peralta começa com a morte da sua aia Antígona, que é sepultada no sítio que hoje é conhecido por Antiga de Pera, a noroeste da aldeia de Pera. Assim, “pera” não é referência à fruta da pereira, mas sim uma derivação de “peralta”. Hipóteses linguísticas apontam, igualmente, para a ligação etimológica da palavra “pera” a “peralta”, e desenvolvem uma análise em que estas são uma derivação direta de “pedra” e “pedra alta”, respetivamente, algo comum e que aconteceu com outros topónimos como Perafita (Matosinhos) ou Pêro do Moço (Guarda) (Machado, 2003).

Apesar dos pormenores da lenda estarem muito pouco nítidos na tradição oral local e na tradição escrita da região, esta figura é reconhecida como originária do nome da ribeira e da terra. A referência, a maior parte das vezes, vem em resposta à pergunta se o nome da terra se escreve com ou sem acento circunflexo (*Pêra* ou *Pera*), sendo que a justificação é que por derivar do nome Peralta deveria ser escrito sem acento. Apesar de ainda ser uma questão, especialmente para os visitantes, e para quem se ocupa de pintar e apagar o acento da palavra “pera” nas várias placas das estradas ao longo do concelho, a verdade é que hoje esta é uma falsa questão, sendo que o *Acordo Ortográfico de 1990* apaga o acento da palavra.

Assim, a aldeia de Pera torna-se uma referência no concelho por ser a terra mais intimamente ligada à origem mitológica de toda a região, sendo também tomada como uma das aldeias mais antigas (por referência ao nome da povoação numa sentença proferida por D. Afonso V, datado de 1467 [Ferreira, 2018], e pela existência de uma capela datada do século XVII), assim como, por ter uma afinidade especial à própria ribeira. Não é a análise sobre o mito que pretendemos desenvolver nesta dissertação, e quanto a Pera ser uma das aldeias mais antigas, há muito pouco feito na área da arqueologia que possa dar uma resposta assertiva a esta questão. Propomos antes aprofundar as relações de proximidade entre a comunidade de Pera e a ribeira, argumentando que estas estão no centro do processo de identidade local, e no processo de integração dos mais novos e recentes habitantes da aldeia.

Ao longo da ribeira, têm sido muitos os lugares experienciados pela comunidade de Pera. Ao longo do tempo são várias as dimensões de relação, baseadas em diferentes práticas, que têm moldado a forma como a comunidade se organiza. Entre a memória e as vivências diárias das pessoas, a ribeira constitui-se como objeto de transformação por parte humana, assim como, sujeito de mudança na própria paisagem e na comunidade. As relações estáveis e de confiança entre a ribeira e as pessoas, ao longo do tempo, baseiam-se muito no facto de esta manter sempre um caudal mínimo, mesmo nos anos mais secos, há água fresca a correr no vale, permitindo a sobrevivência das comunidades que habitam as suas margens, assim como o seu desenvolvimento social e económico. As pessoas conhecem os ciclos e fluxos da ribeira, uma vez que estas perceções estão também ligadas aos modos de viver humanos. Assim, procuramos convidar as pessoas a mostrarem-nos as suas atividades

ribeirinhas atuais e passadas.

4.2. Lugares de memória e identidade

Pensamos lugares de memória e identidade como espaços físicos que se destacam na “evidência tangível” (Lowenthal, 1975) das relações da paisagem ao longo do tempo, e que estão na base de uma ideia de identidade local. Esta é uma perspectiva que dialoga com a noção de temporalidade, que Ingold sublinha na abordagem à paisagem. “The discovery of meaning in the landscape has to begin from a recognition of its temporality” (Ingold, 2001, p. 154), em que o foco não está na análise cronológica nem histórica da paisagem, mas sim nas formas de relação que se transformam entre a estrutura e prática, entre a técnica e a atividade social, entre os humanos e, neste caso, a ribeira.

4.2.1. Fontes e fontanários

As fontes e fontanários partilham um imaginário muito semelhante. São sítios de onde brota água, e, tendencialmente, sítios onde as pessoas se juntam, lugares de convívio. Antes dos fontanários, era nas fontes ou nas nascentes, escondidas no meio da serra, que as pessoas encontravam a água mais pura e fresca para ser bebida. Os fontanários foram sendo construídos por uma necessidade de acessibilidade a água potável, nos centros das aldeias e vilas, e em caminhos que eram percorridos frequentemente. Em Pera destacamos as fontes e os fontanários como lugares de relação entre a comunidade e a água ao longo do tempo, especialmente, entre a comunidade mais velha, que cresceu em Pera até aos anos 80, do século XX, e que mantém vivas essas práticas através das histórias de vivências, que hoje vivem na memória coletiva.

Por um lado, temos os três fontanários que existem hoje na aldeia (Figura 2). Estes foram construídos em 1930², primeiro apenas como marcos fontanários, e depois, nos anos 50, erguidos como hoje conhecemos o fontanário do largo da escola (Figura 2-A) e o do fundo da rua Manuel Antunes Cepas (Figura 2-B). O chafariz que existe no meio da rua Manuel Antunes Cepas (Figura 2-C) é o mais recente e veio substituir um fontanário de maiores dimensões e arquitetura em ferro forjado. Estas fontes surgiram de uma necessidade da povoação de acesso a água fresca, especialmente no inverno. Vemos isto descrito no jornal da época: “esta terra é uma das melhores do nosso concelho, e possuindo águas deliciosas, é triste que não tenha um chafariz que nos dias de inverno, quando a ribeira cresce e turva, nos forneça a água limpa de que carecemos”³. Esta inovação foi conseguida através das doações de dinheiro da comunidade emigrante, e com a envolvimento e trabalho dos habitantes que construíram as minas de água e os chafarizes. Ainda hoje, a fonte do largo da escola, juntamente com os lavadouros que ali existem, são alimentados pela “água da mina”, como é

² A Comarca de Arganil, nº 1672, de 22 de agosto de 1930.

³ A Comarca de Arganil, nº 1584, de 8 de outubro de 1929.

frequentemente denominada, que foi construída a poucos metros da escola primária, e que ainda hoje é vista como água de muita qualidade.



Figura 2 - Fontanários de Pera localizados no: A) largo da escola, datado de 1955; B) “fundo da rua” Manuel Antunes Cepas, datado de 1958; C) “meio da rua”, sem datação

Antes dos chafarizes, eram as fontes de nascentes naturais no meio da serra que forneciam a água tão necessária à população. Ainda hoje ouvimos falar da Fonte Leonardo e da Fonte Salgueiro, que são lembrados como lugares dos tradicionais piqueniques que as famílias faziam. Ou seja, a construção dos fontanários, na primeira metade do século XX, não fez esquecer os lugares da ribeira onde antes se encontrava a “melhor água”. As fontes e nascentes da ribeira ganharam antes uma nova dimensão de relação, como espaço de lazer e bem-estar.

Por outro lado, na comunidade mais nova existe nova transformação nas práticas envolvendo os lugares de água fresca. O acesso generalizado, hoje, a água potável nas habitações, e o facto de a água ser toda canalizada e regulada pela Lei da Água (Lei 58/2005), faz com que as pessoas confiem genericamente na água canalizada em detrimento das águas livres e de nascente. Porém, em Pera, existe uma insatisfação generalizada com o serviço da água municipal, gerida pela empresa APIN⁴, em que se queixam dos preços e da qualidade desta. Uma habitante de Pera, na casa dos 50 anos, exprime o seu desagrado com a água a que hoje tem acesso, “não tem nada a ver... agora a água fica amarela no copo... amarela na garrafa... e às vezes parece que tem leite misturado, quando eles fazem a limpeza e usam aqueles desinfetantes, a água aí vem branca. E se antes pagava 14 ou 15 euros por mês, agora é quase 50...”. Esta gestão é algo relativamente recente, em que alteraram as águas locais pela fonte de abastecimento da Barragem do Cabril, em Pedrogão Grande. Porém, não é isso que faz com que se volte a beber a água das antigas minas e fontes, os filtros que se usam em casa ou a água engarrafada

⁴ APIN - Ambiente do Pinhal Interior

alivia essas suspeitas. Isto porque mesmo a água dos chafarizes é hoje da rede de abastecimento de água intermunicipal, menos o chafariz do largo da escola, que mantém o acesso à água da mina local. Assim, os chafarizes que encontramos na aldeia continuam a constituir-se como essenciais na comunidade, especialmente quando se observa uma decepção para com a entidade gestora dos serviços de água da região.

4.2.2. Poços

“cada poço era da sua aldeia”

Se as fontes e os fontanários foram lugares de encontro e lazer, hoje, entre os grupos mais jovens e estrangeiros, são os poços que sobressaem nas relações de maior proximidade com a ribeira. Porém, mesmo tradicionalmente, os poços sempre foram da maior importância social e económica para as comunidades ribeirinhas.

Na região, um poço é um lugar no curso da ribeira que apresenta maior profundidade e largura, do que o restante percurso, e tem sempre, na sua definição, uma parede erguida por pessoas, que retém uma grande parte da água na parte de cima, fazendo depois um efeito de cascata de água, e em baixo forma-se o poço mais ou menos profundo. Os poços mais antigos têm as suas paredes construídas com grandes rochas encontradas na ribeira e nas suas margens. Estes são um exemplo de uma aliança esteticamente bem conseguida entre uma estrutura construída pelo humano, e outros organismos, tais como o musgo, os líquenes, e as espécies arbóreas circundantes, que cobrem e seguram estas rochas meticulosamente empilhadas, durante séculos. É essencialmente esta beleza que tornam os vários poços populares e apreciados pelos habitantes de toda a região, assim como o efeito da cascata e o espaço amplo para poder estar e nadar.

Tal como as fontes e os chafarizes, os poços têm hoje uma relevância maior enquanto lugares associados ao bem-estar e ao lazer, do que à sua função primeira e original. Estas paredes erguidas são denominadas açudes, e indicam-nos um propósito prático e económico, nomeadamente para desviar a água para moinhos, fábricas ou levadas do regadio. Esta funcionalidade atualmente não é aproveitada na sua totalidade, onde encontramos a grande maioria das levadas fabris e dos moinhos a não funcionarem há muitas décadas. No concelho, o aproveitamento que se faz destes antigos açudes e levadas é muito pontual, como é o caso do moinho dos Amaros e a sua levada, ambos recuperados e mantidos a funcionar por um proprietário privado, ou então o aproveitamento da levada do parque industrial da Retorta para produção de eletricidade, com uma minicentral hidroelétrica. Os sistemas de regadio são os que continuam a ser mais importantes nas comunidades, mantendo a sua utilidade mais tradicional e funcional, apesar de serem cada vez menos as pessoas que se ocupam da prática agrícola, como veremos mais à frente.

Os poços mais importantes, tanto para as atividades diárias, como para o imaginário perense, são o poço dos Amaros, poço da Ludovina, poço da Dúvida, poço dos Cens, poço da Pedra, poço dos Faustinos, poço do Eucalipto, poço dos Pisões, poço do Corga, poço do Veras e as fragas do Caldeirão. Estes são todos poços que ouvimos referenciados recorrentemente nas diversas conversas e passeios. Estes nomes demonstram a mobilidade dos próprios lugares da ribeira e das pessoas, em que cada lugar tem associado uma imagem e experiência bastante individualizada, ou experiências de uma geração específica. Muitos destes sítios existem para lá das fronteiras físicas de Pera, e também muitos destes poços já nem sequer existem, apenas sendo revisitados através da memória de quem os conheceu. Aqui interessa explorar dois dos lugares que incorporam uma dimensão coletiva mais abrangente e identitária em Pera, sendo esses, as fragas do Caldeirão (Figura 3) e o poço dos Amaros (Figura 4).



Figura 3 - Fragas do Caldeirão A) fragas e área envolvente; B) “caldeirão” característico. Fotografias cedidas por Cidália Alves.

As fragas do Caldeirão, não sendo um poço na descrição que fizemos acima, é um lugar que se destaca na memória das pessoas mais antigas associado a ideias de beleza, lazer e saúde. Podemos ver, desde logo, no poema acima transcrito, as fragas do Caldeirão destacadas pelas suas “águas cristalinas”. Constitui-se como um afluente da ribeira de Pera que pertence à aldeia a norte da aldeia de Pera, o Pisão, comunidades muito próximas física e socialmente. Enquanto os poços estão associados a funções relacionada com a técnica e práticas domésticas e económicas, como veremos a seguir, as fragas do Caldeirão constituíam-se como um lugar reservado para se tomar banho na ribeira. As fragas naturais fazem uma espécie de banheira nas rochas, sendo o nome “caldeirão” associado a essa forma, onde as pessoas se sentiam seguras para tomar banho, sem terem medo de se afogarem, e a existência de vários caldeirões fazia com que as pessoas se pudessem dividir, essencialmente por género, e tivessem mais privacidade. Estes banhos tinham um propósito agregado à ideia de saúde e bem-estar, uma vez que eram reconhecidas propriedades minerais à água deste afluente, *águas férreas*. Aqui, ouvimos histórias de pessoas com diversas doenças de pele e feridas expostas que procuravam naquelas água a sua cura. Tal associação, de águas férreas a propriedades medicinais não

parece ser muito improvável visto ser algo comum nas práticas termais (de Oliveira, 2007).

Apesar de ser um lugar que está consumido por “mato e silvas” atualmente, a curiosidade tem vindo a crescer. Na Figura 3 podemos ver as Fragas numa última vez que o sítio foi visitado, pelo menos pelo que saibamos. Em 2013 um grupo de mulheres organizou uma caminhada para visitar este sítio, e hoje, nos vários projetos partilhados na comunidade está o da sua revisitação, limpeza e divulgação deste espaço.

As fragas do Caldeirão constituem assim um lugar diferenciador nas relações com as pessoas, numa altura em que os poços incorporavam uma importância mais ligada ao aspeto económico do trabalho, quer seja ele doméstico, agrícola ou fabril. Nessa dimensão económica cada poço era pensado relativamente àqueles que praticavam as suas tarefas ali, expresso na ideia de que “cada poço era da sua aldeia”, frequentemente dita para descrever a ribeira e os poços num tempo passado. “O poço do Veras era da Castanheira, o poço dos Amaros era de Pera, o poço do Eucalipto era dos Pisões...”, e é nesta relação histórica, que se prolonga até aos dias e vivências atuais, que Pera está intimamente ligada ao poço dos Amaros. Este é um lugar central no desenvolvimento da comunidade, e transversal a qualquer pessoa, e parte constituinte da identidade local.

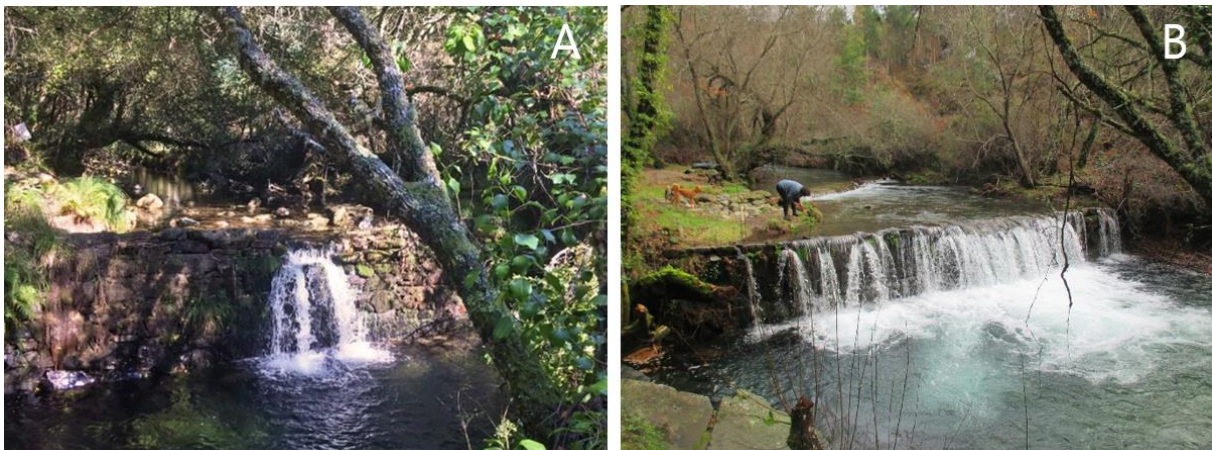


Figura 4 - Poço dos Amaros A) verão de 2021 B) inverno de 2016. Fotografia B) cedida por João Carvalho.

Percorrendo caminhos que estão bem marcados na floresta, em menos de dez minutos chegamos do centro de Pera ao poço dos Amaros. Ao aproximarmo-nos, começamos a ouvir a água que cai da cascata, “fresca” e “cristalina”, como sempre a descrevem. Neste poço ainda podemos ver o antigo e recuperado moinho (de farinha) e a sua levada. E hoje, nos meses de verão vemos tubos cor-de-laranja a levar a água para a levada dos Amaros. Este é um sítio polivalente na possibilidade de relação de quem experiência este lugar, que guarda em si a memória de algumas práticas que foram desaparecendo, mas que se mantêm significantes na medida em que são recorrentemente lembradas, assim como se mantém um espaço aberto à mudança. Nas múltiplas dimensões de relação, no espaço e no tempo, o poço dos Amaros torna-se um lugar de relação na própria ligação identitária da

comunidade à ribeira.

Entre as pessoas mais velhas existe esta ligação de infância e familiar, em que o poço era o lugar onde acompanhavam as mães, as avós e as tias nas tarefas domésticas, nomeadamente de lavar a roupa nas águas e nas pedras do poço, assim como o trabalho nas hortas que se cultivavam nas zonas mais baixas das margens. Este também era um poço conhecido pela abundância de trutas, onde as suas características físicas e ambientais, davam lugar a um “verdadeiro viveiro de trutas”. As trutas podem ser pensadas aqui em relação com a própria biodiversidade da paisagem. O peixe do rio está associado à ideia de coexistência na paisagem ao longo do tempo, onde reconhecem as suas transformações e compreendem os seus significados. A truta era uma espécie que habitava abundantemente a ribeira há algumas décadas atrás, onde as estórias da pesca eram sempre vigorosas, que até com a mão se apanhava o peixe que se escondia debaixo dos seixos do rio. Porém, ouve-se frequentemente que há menos peixe nos sítios que antigamente eram conhecidos por isso. As razões levantadas têm exatamente a ver com os modos de viver humanos. Uns culpam a pesca, que pescaram peixe a mais, porém quem está ligado à prática há mais tempo, diz que é a própria estrutura da ribeira, que já não está preparada para albergar peixe. O senhor Manuel, na casa dos 80 anos, é quem nos fala vivamente do que era o poço dos Amaros antigamente, um dos poços mais fundos da ribeira, e um dos sítios da ribeira onde havia mais peixe. Explica-nos que a truta é um peixe de águas muito frias. Ao poço chega, um pouco a norte, a água da fonte Leonardo, que torna o poço uns graus centígrados mais frio do que outras partes da ribeira. Assim, sendo que a truta tem predileção por águas frias, profundas, corridas, e com bastantes obstáculos para a sua reprodução, o poço dos Amaros era um verdadeiro viveiro de trutas.

Estas práticas em volta do poço dos Amaros estavam mais associadas à própria comunidade de Pera, onde não era comum frequentar os outros poços das outras aldeias, onde outros desenvolviam as suas atividades ribeirinhas. Hoje o espaço não vive tão circunscrito à comunidade mais próxima, e também é divulgado e dado a conhecer a muitas pessoas de fora. Sinalizando o caminho, e mantendo o caminho limpo é uma forma de hoje ser um sítio apreciado por muitas mais pessoas. O poço é, principalmente, assegurado pelo proprietário do moinho que existe ali. É ele que paga todos os anos para se limpar o caminho e o sítio dos Amaros. Dizem-nos os habitantes de Pera, que “se ele não limpasse não tinhas acesso ao poço dos Amaros”. Até porque, o caminho que hoje é o mais popular para encontrar o poço, antes não existia enquanto percurso, havia outros caminhos mais conhecidos e nem sempre tão limpos como o atual. Um dos percursos mais populares era o caminho pela levada dos Amaros, e que hoje é quase impossível de fazer (é possível, mas não se recomenda). Também não era fácil na altura, mas pelo menos era o caminho mais bem preservado e limpo. Entre os mais novos, e novos habitantes, o poço dos Amaros é um lugar que atualmente se destaca por ser esse sítio de bem-estar, sendo várias as vezes em que, nas entrevistas e conversas em que pedia para me levarem a conhecer Pera, me guiavam aos Amaros.

Um dia destes a ribeira seca, e vão perguntar porquê... já foram à vida três açudes, e hão de ir mais. - João

Esta declaração do senhor João, numa conversa informal no grémio, foi uma das primeiras constatações da base de relação entre a comunidade e a ribeira, nomeadamente os poços e as estruturas tradicionais. Apesar de a previsão da ribeira secar, ser uma lógica alarmista, esta faz sentido a partir do momento em que olhamos para as quedas e curvas, açudes e muros de pedra erguidos em tempos imemoriais, como sendo tão definidores da ribeira como a própria água. As funções destas estruturas, como a de delimitação e de armazenamento de água, podem ser entendidas em relação a moinhos, levadas, fábricas, ou praias fluviais, porém a temporalidade em que a ribeira e os humanos coexistem faz com que sejam entidades entendidas como espelho uns dos outros. O senhor João, e muitos outros que associam a capacidade de a ribeira ter água ou não, às estruturas construídas pelos humanos estão a denunciar uma falta de interesse e de relação por parte das pessoas a este elemento da paisagem. Estes discursos alarmistas, podem ser comparados a muitos discursos que ouvimos hoje sobre o clima e o ambiente em geral, que significam apenas uma coisa—“the same feeling of urgency and the necessity of «doing something»” (Latour, 2017, p. 41).

Ouvimos recorrentemente nomes de poços e açudes, que hoje já não existem fisicamente, tal como o poço da Ludovina, o açude dos Pereiras, e o açude das Sarnadas, entre outros ao longo da ribeira, que desapareceram e não foram reerguidos. Quando os açudes são reerguidos também não aguentam muito tempo. No poço dos Amaros temos um exemplo disso mesmo, onde dois açudes feitos de cimento, um acima e outro abaixo da cascata, foram destruídos em época de cheias passadas. Tais lugares são intimamente pensados com as suas comunidades. Assim, por detrás da falta de conservação dessas estruturas ancestrais e tradicionais, está um sentimento generalizado de que certos sítios poderão deixar de existir, e conseqüentemente as comunidades e até a ribeira em si. Contudo, esta perceção é mais complexa do que apenas se existe mais ou menos água na ribeira, especialmente porque a resposta a esta pergunta é que a ribeira e as levadas, hoje, levam mais água, do que antigamente. A ribeira é mais do que a simples existência de água no seu curso. Como vemos é uma convivência e coevolução, que espelha a história destas pessoas e deste concelho. O que está em causa é a noção de desleixo para com a ribeira em si, onde ainda existe a memória dos guarda-rios, pessoas responsáveis por vigiar, limpar e fazer a manutenção da ribeira (tal como os guardas-florestais, para as florestas e matas), e de quando a comunidade era mais populosa e havia mais gente para, a seguir ao inverno, limpar e recuperar as levadas, ou mesmo os jovens que se ocupavam, no primeiro dia de sol e banhos, de limpar o poço. Mesmo as gerações mais novas reproduzem estas preocupações, e admitem diferenças de há dez anos para cá, por um lado na falta de pessoas e de interesse sobre este património, por outro as críticas ao poder local, à Câmara Municipal e à Junta de Freguesia, que

não são atentos às necessidades locais, e pouco ou nada têm feito para entendê-las.

4.2.3. Sistema de regadio

Tal como as fontes e fontanários, ou os poços e as fragas, os sistemas de regadio que foram usados durante décadas e que continuam a funcionar, constituem um lugar de relação de destaque na vida social da comunidade de Pera.

Um sistema de regadio é a referência a um conjunto de estruturas que conduzem a água de uma ribeira, barroco⁵, ou nascente, para os vários terrenos cultivados. Fazem parte destes sistemas os açudes, as levadas, e os tanques ou poças. Este é um sistema que se estende por várias zonas de Portugal, do norte ao centro, com destaque para a ilha da Madeira, em que as comunidades têm aproveitado a água das nascentes e da chuva, num jogo com a topografia das serras e das encostas (Fernandes, 2010). Se por um lado, Jorge Dias e Fernando Galhano (1986) referem o pouco interesse que existe do ponto de vista tecnológico, o interesse e complexidade de um sistema de regadio sem aparelhos existe na forma social de como este é governado entre as pessoas, uma vez que é uma prática intrinsecamente comunitária, e não individualizada. Porém, a agricultura é uma prática cada vez mais residual e de pequena dimensão, o que faz com que as levadas se tornem sistemas obsoletos, sobre os quais algumas pessoas denunciam o seu fim já a algum tempo—“constatando o relativo desleixo actual, alguns regantes prognosticam um próximo abandono da levada” (Salesse, 2003, p. 58). Em Pera ainda se conserva duas levadas de regadio, apesar de o pequeno número de pessoas que se ocupam da agricultura. A água que se desvia do seu curso natural serve para regar pequenas hortas que as pessoas mantêm no próprio terreno da casa de habitação, ou num terreno próximo, e também alguns terrenos mais dispersos onde existem árvores de fruto, ou outras plantações com valor económico.

A partir de abril, a água passa a ser o centro das conversas, em que é preciso organizar as pessoas para começar a limpar os caminhos, a desentupir os tanques e as levadas, e recuperar algo que esteja partido. Quem participa e se mobiliza nestas atividades são os próprios beneficiários da água da levada, e se em tempos o sistema de rega em Pera podia ser comparado às práticas de regadio que se baseavam numa lei consuetudinária de direitos e deveres sobre a água, tal como nos é descrito por Jorge Dias (1953), Wateau (2000), e Salesse (2003), hoje não se assemelha em nada a tal complexidade. Há quem ainda se lembre de quando se “tinha dias e horas para regar, porque era muita gente... era segundo o tamanho dos terrenos”, e de que a Igreja era quem geria e fazia esse governo da água, onde no dia da festa do padroeiro local São Sebastião, se fazia o leilão de parcelas de água em nome da comissão de culto. Todavia não se desenvolve muito para além disto, uma vez que tal conhecimento e prática pertenciam “aos meus avós, e pais”, e não passaram dos anos 90 do século passado. Por mais

⁵ Barroco é o nome dado a um pequeno riacho que tende a secar na época de seca do verão.

interessante que poderia ter sido aprofundar e investigar o lado histórico do sistema de regadio, o que nos motivava era perceber como é que as levadas se mantêm importantes lugares de relação entre a comunidade e a água da ribeira, em específico como é que as práticas integram um valor de comunidade em si pensado e vivido atualmente.

Poderíamos pensar que havia uma organização estruturada em volta das questões do regadio, isto porque, por vezes, ouvimos falar de uma “comissão de regadio”. Ficamos a saber desta comissão quando numa discussão, no grémio perense, se falava sobre os tubos de plástico laranja com cerca de 50 centímetros de diâmetro e uns largos metros de comprimento, recentemente colocados na ribeira, na zona do poço dos Amaros. Sendo este um espaço que é experienciado num espírito de contemplação, o facto de estes tubos estarem mesmo no meio da ribeira perturba essa relação. Ninguém que estava nessa discussão conhecia a razão e função desses tubos, mas facilmente se falaria com a comissão de regadio para resolver algum problema que pudesse existir. A comissão saberia ou para que servia, ou como tratar do assunto. As comissões e instituições locais não tendem a ser algo abstrato, nem burocrático, e normalmente cumprem bastante eficazmente o seu propósito, havendo, ou não, uma comissão formalmente organizada, as coisas são feitas pelas pessoas. É isso que acontece com a tal comissão do regadio que por vezes é referida em conversas informais, mas que formalmente não existe. Quando perguntava pela comissão, a resposta era que não havia comissão nenhuma. Mas no terreno, a comissão diz respeito às mesmas pessoas que se mobilizam para a limpeza e manutenção das levadas numa base de solidariedade e benefício, uma vez que também utilizam essa água. O nome de “comissão” advém do grupo constituído, nos anos 90, para gerir e identificar as melhorias que eram necessárias nas levadas, para a gestão dos fundos europeus disponibilizados pela Câmara Municipal de Castanheira de Pera, que acabou por fazer uma série de melhorias nas levadas, nomeadamente cimentá-las, e cimentar os tanques de armazenamento de água. Entretanto, a comissão, enquanto serviço camarário não teve mais nenhuma intervenção, apesar do estado atual debilitado das estruturas. E a preservação, manutenção e trabalho tem sido acarretado pela população. Este ano, por exemplo, na levada da Antiga tiveram que repor quatro manilhas⁶ que estavam partidas. Esse trabalho não pode esperar por aprovação de verbas, candidaturas formais, para que alguém venha arranjar não se sabe quando. A iniciativa e organização parte das pessoas da comunidade que arranjaram os materiais e o tempo para substituir a parte partida.

Hoje, em Pera, são pouco mais de 15 casas que praticam algum tipo de agricultura. E mesmo dessas nem todos são beneficiários ou utilizadores da levada, tendo outras práticas de rega. Assim, há água que chegue para todas as atividades de regadio, e ainda sobra para outras atividades, mais lúdicas, como veremos mais à frente. Por outro lado, o trabalho de limpar acaba por recair num grupo pequeno de pessoas, o que pode ser desmoralizante. Mesmo assim a limpeza que se faz hoje, com o

⁶ Manilha é o nome de cada bloco semicircular de cimento de que a levada é feita hoje

auxílio de máquinas, facilita e acelera o trabalho que antes era mais penoso e demorado. É aqui que tomamos a importância destas práticas continuadas e mantidas como comunitárias, onde através da água as pessoas ligam-se entre si, mantêm-se vivas e ativas, autossustentáveis, e tudo porque conseguem mobilizar-se num objetivo comum de preservação destes caminhos. De forma a tornar isso mais visível, olhemos mais atentamente para como é que as pessoas se organizam à volta do sistema de rega. Este divide-se, essencialmente, entre dois grupos, o da levada dos Amaros e o da levada da Antiga. No mapa da Figura 5 conseguimos perceber como os percursos das duas levadas na aldeia de Pera se moldam na aldeia, em que juntas conseguem chegar a todas as pessoas e casas.

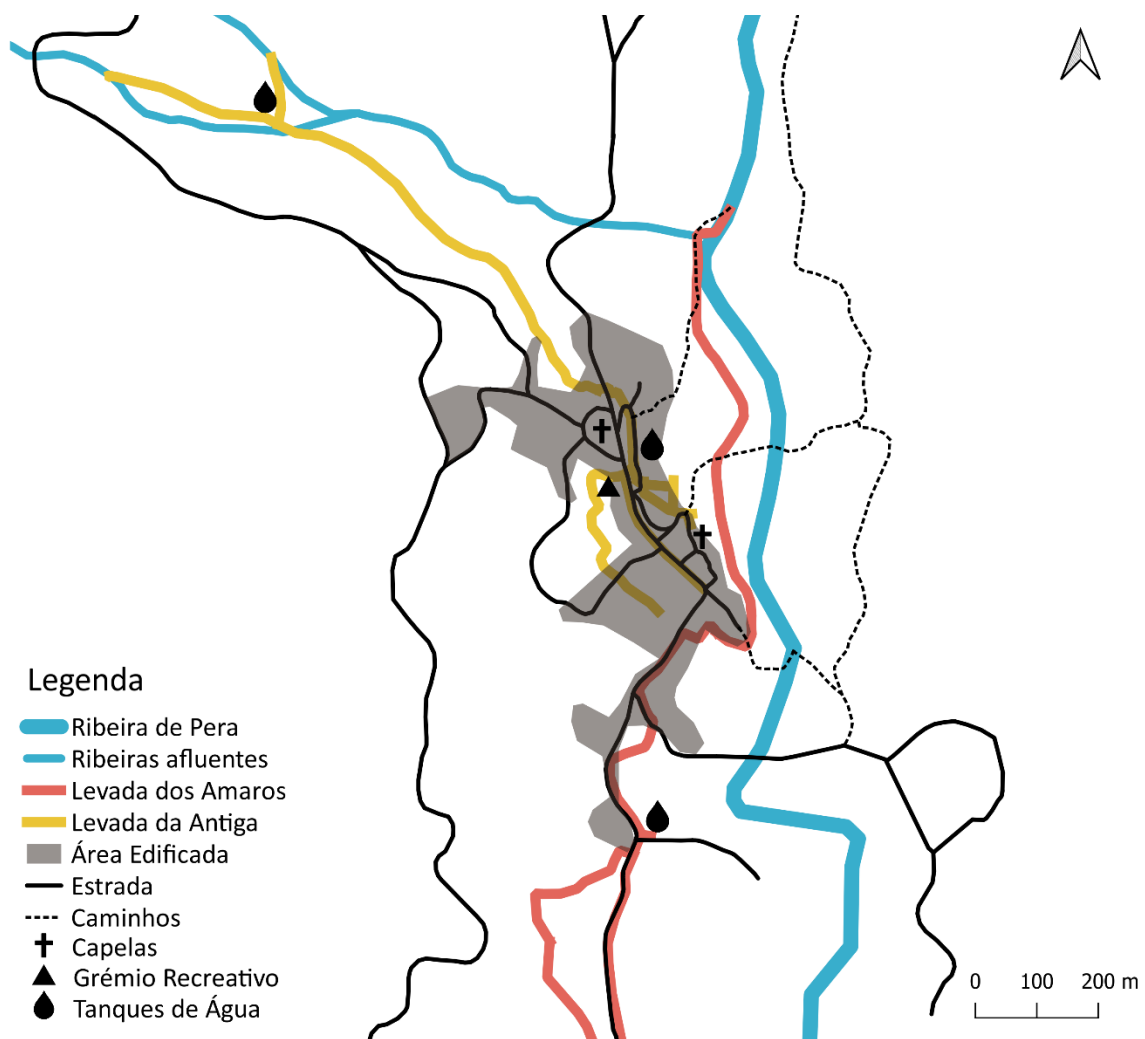


Figura 5 - Mapa da aldeia de Pera com os percursos de água—ribeira, afluentes e levadas—destacados.

A levada dos Amaros transporta água desviada de uma pequena represa da ribeira do Braçal, um afluente da ribeira de Pera que se junta uns metros abaixo dos Amaros. Esta represa fica a cerca de 100 metros do poço dos Amaros. Porém, como a ribeira do Braçal é um barroco, ou seja, tende a secar na época de maior calor e sem precipitação, no início do verão tem de ser mantida com mais água, neste caso, desviando água do curso principal da ribeira de Pera.

Na ribeira, onde antes havia um açude feito de cimento e pedra, mas que foi destruído numa cheia há três anos atrás, hoje existem os tubos de plástico cor-de-laranja que desviam a água para a levada (Figura 6). Este ano os tubos foram colocados no fim de junho, trabalho que mobilizou muitas pessoas para carregar e montar aquela estrutura. A levada vai percorrer aproximadamente 2200 metros de caminho, e serve a comunidade de Pera e a comunidade do Bolo (aldeia diretamente a sul de Pera). Esta levada segue bastante próxima do caudal da ribeira, alimentando toda a margem direita.



Figura 6 - Levada dos Amaros A) uso dos tubos de plástico no poço dos Amaros, B) entrada na levada construída de pedra e cimento, onde conseguimos identificar a antiga comporta do açude, do lado esquerdo.

A levada da Antiga inicia no lado noroeste de Pera, numa localidade chamada Antiga. No mapa da Figura 5 conseguimos identificar a noroeste um primeiro tanque de água (Figura 7), que serve para armazenar água que é desviada de duas ribeiras—a ribeira da Antiga e a ribeira do Coito. Estes são os mesmos cursos de água que mais à frente se encontram e constituem a ribeira do Braçal, que por sua vez alimenta a levada dos Amaros. Esta levada percorre aproximadamente 1500 metros, fornecendo água a uma parte do que é hoje a floresta a noroeste, e toda a parte do centro da aldeia.



Figura 7 - Tanque da Antiga

As levadas são importantes repositórios de uma memória coletiva da comunidade, na medida em que continua a ser um lugar de práticas que incorporam uma historicidade tradicional e passada, ao mesmo tempo que é reinventada no dia-a-dia e nas relações quotidianas. Olhando para estas relações da comunidade com a ribeira e outros cursos de água, entendemos que existe aqui um ciclo da água condicionado com o social, ou seja, que a água é mais do que um recurso de exploração humana. Em Pera, a água é um elemento através do qual o ser humano e as comunidades mantêm relações significativas com a paisagem. Não havendo outra organização ao redor da distribuição e uso da água, identificamos a prática de limpeza e manutenção como principal ato organizacional e de interesse comunitário, na constituição de relações identitárias entre as pessoas e a paisagem.

Caso de estudo: a Levada da Antiga

“Human are not waterproof” Veronica Strang (2006, p. 175)

5.1. Recuperação do tanque de Pera

As relações entre humanos e rios não se ficam pela recordação de um tempo passado. Estas relações mantêm-se atualmente, transformadas e dinâmicas através das experiências, das práticas e das formas de estar que acompanham cada paisagem. A memória e a prática são ambas dimensões do mesmo fenómeno da experiência, em que a identidade e as noções de quem somos, e do mundo, se formam numa associação direta entre a capacidade cognitiva e emocional de lembrar o passado e as próprias dimensões materiais e temporais a que todos estamos circunscritos. Ou seja, a identidade existe na forma relacional de como alguém habita o mundo, e como consegue criar sentido entre o passado e o presente, individual e/ou coletivamente (Strang, 2006). A questão da identidade é aqui abordada em paralelo com a ideia de *becoming*, da perspetiva do habitar pensada por Ingold, em que as questões de identidade não são algo fixo ou objetivo, mas sim um processo contínuo de relação entre o *eu* e o mundo. Esta associação também é feita por Veronica Strang quando explora a identidade humana enquanto “a mercurial, shifting process of «becoming»” (2006, p. 157). Neste capítulo procuramos entender como é que o valor do passado associado às práticas da água, se prolonga nas vivências atuais. Os espaços e práticas introduzidos no capítulo anterior constituem-se como lugares através dos quais as pessoas performatizam o processo de construção da identidade local. No sentido de aprofundar a ideia de identidade pense como processo performatizado através da água, introduzimos o que no trabalho etnográfico se experienciou como tal. O caso de estudo que constitui esta parte da investigação centra-se na prática da limpeza da levada da Antiga.

A prática em volta das levadas e dos sistemas de regadio ocupou uma grande atenção no trabalho etnográfico desenvolvido em Pera, destacando-se nas relações comunitárias mantidas na paisagem. Aquando do início da segunda fase do trabalho de campo, o ambiente que se vivia na aldeia era diferente do ano anterior. Estávamos a meados de abril de 2021, e o país tinha acabado de sair do estado de emergência nacional, onde todos nós tínhamos estado confinados nas nossas casas e lugares de residência. Também estávamos a viver o início da primavera, todos momentos da vida coletiva bastante significantes e perceptíveis na paisagem. Este tempo de transformação era observador no espaço físico onde renovaram a cozinha e a esplanada do grémio, se construía um novo grelhador para os churrascos, cortava-se a relva do adro da igreja, e arranjava-se muros. No ambiente ativo e agregador que se vivia na primavera, destacava-se a preparação dos terrenos para semear, e juntamente a isso, uma preocupação com o sistema de rega para as culturas. Esta questão com a água,

e a forma como esta se tornava um tema central nas conversas no grémio, foi o que me fez aperceber de que as práticas de *habitação* em volta da água podiam ter importância no processo de construção da comunidade. Se cedo me fui apercebendo da centralidade da ribeira na experiência individual e no imaginário coletivo da paisagem de Pera, em 2021 pude debruçar-me sobre uma prática coletiva experienciada ao longo de toda a época estival.

Em Pera, os dois sistemas de levadas—a levada da Antiga e a levada dos Amaros—compreendem ambas práticas de cooperação para a sua limpeza, manutenção e utilização. Como já afirmado antes, a agricultura que se pratica em Pera é bastante residual, uma agricultura principalmente familiar. Ou seja, o sistema de rega que se divide entre as duas levadas, e que foi pensado para dezenas de pessoas e terrenos, é hoje utilizado por menos de quinze proprietários, cuja área cultivada é também muito mais reduzida. Quanto menos pessoas se mobilizam pela prática agrícola, menos pessoas estão interessadas nas levadas e na sua manutenção, o que leva, por vezes, à sua desativação. Este foi o caso da levada da Antiga que esteve desativada cerca de cinco anos, enquanto a levada dos Amaros tem sido mantida em funcionamento, ano após ano. Esse abandono fazia-se notar especialmente no centro da vila, onde se localiza um dos tanques de armazenamento de água, e que por não ser utilizado tornava a área pobre e distante daqueles que ali habitam. O abandono é explicado pelos perenses como consequência da falta de pessoas para dar continuidade à prática. Mesmo quem tenha uma pequena horta em casa, hoje tem formas e sistemas de rega mais simples e fáceis de utilizar. Esta relação entre práticas agrícolas e limpeza é descrita muito semelhantemente por Emmanuel Salesse, onde, na Serra da Cabreira, a levada demonstra “sinais de algum dinamismo, apesar da falta de entusiasmo pela limpeza” (2003, p. 59). Também em Pera, as pessoas perderam o entusiasmo pela tarefa da manutenção da levada da Antiga, e sendo uma prática intrinsecamente comunitária, ninguém a vai trabalhar sozinho. Associado a essa perda de entusiasmo está também o desmazelo e o desinteresse que sentem por parte da Junta de Freguesia e da Câmara Municipal, que pouco ajudam em termos de apoios e serviços na recuperação das levadas, em que como vimos acima a comissão de regadio formada e apresentada na Câmara não foi avante. Há quem fale também da indústria madeireira que se movimenta no lado noroeste da levada, na floresta localizada na Antiga, e que acaba por contribuir para os estragos, apesar de não se responsabilizarem por isso. Assim, ambas as levadas têm sido mantidas, nos últimos anos, principalmente pelas pessoas locais, e apesar de funcionarem, apresentam-se muito degradadas com partes visivelmente em risco de ruir.

A primavera e verão deste último ano de 2021, ficou marcada por se voltar a reunir um grupo de pessoas que se dedicou à levada da Antiga. Ao lado da vontade e da necessidade da recuperação da levada associada à rega, juntou-se quem se mobilizou pela reabilitação do espaço do tanque de água do centro da aldeia. O primeiro grupo foi formado essencialmente por três famílias—a família Vinagre, a família Ventura, e o casal Peter e Helen, que se ocuparam de limpar e recuperar os acessos aos caminhos de água, desimpedindo toda a vegetação do caminho que a levada atravessa, desde o

pequeno açude que começa a desviar a água, até à zona de edificada. O segundo grupo foi constituído por sete pessoas, entre elas o Peter e a Helen, a Francisca e o Amit (casal recentemente mudado para Pera), duas pessoas de fora de Pera, o Darren (do Troviscal), o João (de Ansião), e eu própria. Este grupo juntou-se para recuperar e aproveitar o tanque como zona de lazer e conforto.

Identificamos desde logo uma divisão do trabalho e das tarefas entre nacionalidades, em que o primeiro grupo era constituído maioritariamente por portugueses e o segundo por estrangeiros. Isto pode ser interpretado em oposição ao que no segundo capítulo foi definido como uma comunidade coesa. Contudo, em vez de nos focarmos nessa descontinuidade, queremos chamar a atenção para o papel que o Peter e a Helen têm nesta coesão. Naturais do Reino Unido e a viver em Pera há onze anos, o Peter e a Helen são vistos pela própria comunidade como uma ponte entre uns e outros, procurando estarem sempre envolvidos nas atividades dos grupos locais (ex. G rémio Recreativo, Associação Terras de Peralta), participando e organizando vários eventos, como aulas de pilates, ou churrascos, limpeza e recuperação dos espaços públicos (como o tanque). Nessas atividades sociais procuram sempre a integração dos novos residentes na vida quotidiana e comunitária, incentivando também os portugueses a participarem. Entristece-os a possibilidade de Pera ficar apenas com o rótulo “where the foreigners live”, quando um dos principais fatores de decisão de um novo sítio para viver foi ser um sítio “local”, “português”, em que se interessaram e apaixonaram pelo que aqui existia e pela comunidade que os recebeu. Assim, Castanheira de Pera sendo cada vez mais uma região procurada por vários estrangeiros, veem na integração uma necessidade para continuar a viver numa comunidade diversa e heterogénea, e que, tal como eles, reconheçam as particularidades históricas e locais, ao mesmo tempo que dão o melhor contributo para desenvolverem e melhorarem a vida na aldeia. As levadas também são aqui representações da integração deste casal há onze anos atrás, quando referem a primeira vez que limpam a levada, e perceberam que aqueles canais são um abrir da paisagem em si—diz a Helen que “once you know those *levadas* systems are there, the whole countryside opens up...You can follow the systems”.

Assim, apesar de se terem dividido em dois grupos de trabalho, o objetivo centrava-se em construir a levada. Em maio iniciaram-se os trabalhos para limpar toda a parte noroeste da levada, onde começa o curso de água que alimenta a levada, e onde existe um tipo de vegetação mais denso. A levada inicia-se nesse lado noroeste, num pequeno açude dum barroco que as pessoas denominam ribeira da Antiga⁷. Deste açude, sai a primeira manilha, que liga ao primeiro tanque, o tanque da Antiga (Figura 7). Do açude até ao tanque da Antiga as manilhas são fechadas e subterrâneas, com pequenas aberturas para aceder onde corre a água; e depois do primeiro tanque, a levada passa a ser

⁷ Antiga é uma localidade e um nome central na lenda da princesa Peralta que introduzimos no segundo capítulo. “Antiga” deriva do nome de Antígona, aia da princesa que morreu ali, e onde foi sepultada e erguida uma laje onde se lia “Antígona de Peralta aqui foi da vida falta”. Essa laje foi então quebrada por um feitiço de Vénus, acabando por ficar apenas “Antiga de Pera”.

maioritariamente construída com manilhas abertas, onde se pode ver todo o curso de água. Quatro destas manilhas tiveram de ser repostas, o que foi trabalho para um dia inteiro. Este sistema aberto é algo que noutras aldeias próximas, como é o caso do Coentral Grande, é um património valorizado e aproveitado turisticamente para percursos pedestres em floresta, tal como acontece há mais tempo e de forma mais popular na ilha da Madeira (Fernandes, 2010). O tanque da Antiga foi construído para armazenar o máximo de água das ribeiras da Antiga e do Coito, que individualmente não seriam suficientes fontes de água na época mais seca, mas juntas não só dão água para a levada da Antiga, como também acabam por alimentar a levada dos Amaros. Porém, este ano apenas desimpediram o caminho da ribeira da Antiga, uma vez que não viram necessidade de abrir o outro caminho de água, que também se encontrava num estado mais degradado. Do tanque da Antiga a levada faz o seu caminho até ao centro da aldeia, onde encontra um aqueduto em que a água passa sob a estrada para voltar a subir, e continuar o seu percurso da parte este da rua principal, a rua Manuel Antunes Cepas. Aqui encontra-se outro tanque de água, já no centro da aldeia, que armazena e distribui a água para as diferentes habitações e propriedades que existem. A parte sul, apelidada a zona do Vale, está relativamente mais abandonada, onde já não são cultivadas culturas de regadio, e onde a levada nem chegou a ser devidamente limpa. É no Vale que a levada encontra um barroco, que por sua vez vai desaguar na ribeira. Poucos terrenos são hoje cultivados, observando-se apenas algumas árvores de fruto, ou com outro valor económico, (ex. castanheiros, oliveiras, eucaliptos), nos terrenos que antes serviam para grandes hortas e diferentes culturas (ex. milho, trigo, batata).

Quase simultaneamente começaram os trabalhos no tanque no centro da aldeia. Primeiro, começou-se por limpar o tanque com auxílio de uma pressão de água, para depois preencher os vários buracos com uma massa cimento, e por fim pintar o tanque de tinta azul reluzente (Figura 8). O objetivo era tornar o espaço o mais agradável possível, uma zona de banhos para a comunidade e para todos os que quisessem visitar. As próprias pessoas que o recuperaram trouxeram uma espreguiçadeira, colocaram um chuveiro, e mais uma série de pequenos pormenores que personalizavam o espaço. O cuidado e a atenção com este sítio, que era agora promovido pelas redes sociais, com cartazes e fotografias bastante atrativas, foi algo que se prolongou durante todo verão. Não só o tanque, mas todo o sistema da levada que apenas funciona se todas as peças tiverem em ordem. Com o caminho da levada limpo, convidava-se as pessoas a fazer a caminhada ao seu lado, uma forma de chamar outros à atenção e a envolverem-se no sistema de regadio. Era necessário ver como estava o fluxo da água, ver se estava a ser desviada nalgum sítio, e limpar caso fosse necessário. O Peter, por exemplo, fazia quase todos os dias este caminho, para ver se estava tudo bem e também porque era uma passeio agradável, refere. No tanque foi preciso estar atento ao estado da água, uma vez que começou a ser utilizada como zona de banhos, e por não se poder usar produtos de limpeza na água, foi preciso reenche-lo de água a cada duas semanas, sensivelmente. A cada duas semanas, esvaziar a água do tanque, sem nenhum outro fim para a água, podia ser tomado como um

desperdício. Porém este também foi um ano de experiência, onde se testou vários mecanismos de filtragem e limpeza da água, que não prejudicassem a água de rega. Isto só foi possível num ano atípico como o de 2021, onde a época húmida se prolongou no tempo permitindo que houvesse mais água nas nascentes. Em meados de setembro o tanque da Antiga ainda estava cheio e corria água pelas ribeiras, algo raro no fim do verão, onde a água começa a escassear. A prática comunitária em volta da questão da água, e neste caso específico da levada da antiga, prolonga-se no tempo, e cruza pessoas e lugares, onde se reforça o valor de algo ter sido construído na relação direta entre a comunidade e a paisagem, com as suas próprias mãos e onde todos são chamados a envolverem-se.



Figura 8 - Recuperação do tanque de Pera.

5.2. A controvérsia

A água e a sua gestão comunitária tiveram sempre envolvidos em conflitos sociais (Fernandes, 2008; Wateau, 2000). Em Pera, apesar da componente de gestão e distribuição deste recurso já não ser uma questão de organização social, as situações conflituosas entre os utilizadores da água, e mesmo entre a comunidade em geral, continuam a acontecer. Diz-nos Vítor, um beneficiário da levada dos Amaros que “mesmo havendo pouca gente, mesmo assim refilam uns com os outros”, principalmente “porque trabalham e depois chegam todos ao mesmo tempo para regar... então vai tudo regar ao fim da tarde...”, e acabam por ver a sua água cortada. Por outro lado, Salesse aponta a cooperação sobre a discórdia na prática comunitária do regadio, em que o entendimento “tem tido um papel muito mais

significativo do que o conflito violento” (2003, p. 57). Podemos argumentar que são ambas dimensões do mesmo fenómeno, em que o conflito é parte da coesão social.

A levada da Antiga não foge à regra, esta traz consigo uma controvérsia que advém de um conflito já antigo, mas que este verão, argumentamos, houve um *fazer de pazes*. A questão centra-se no tanque que existe no centro da aldeia, e que foi recuperado este ano. O lugar como o conhecemos hoje (Figura 9) foi um projeto de requalificação da Câmara Municipal de Castanheira de Pera, entre os anos 90 e 2000, em que se transformou os dois tanques de água de irrigação tradicionais, feitos de terra e rocha (Figura 10), num espaço de lazer com um jardim e uma *espécie* de piscina, apesar de continuar a ser um tanque de rega. Esta questão da piscina e do tanque é o ponto conflituoso entre a comunidade, em que uma parte dos habitantes de Pera nunca aceitou aquele o tanque como um espaço de lazer. E se antes destas obras de requalificação já havia um certo abandono do tanque como instrumento de rega, pelo decréscimo populacional e da prática da agricultura, depois não houve uma renovação das práticas e das relações com o espaço, até agora.



Figura 9 - Fotografia da Aldeia de Pera, onde podemos observar no lado direito o tanque de água. Fotografia cedida pelo Peter Wilton-Davies, de 2021.



Figura 10 - Antiga poça de armazenamento de água, feita em terra. Ao fundo a igreja de São Sebastião. Fotografia cedida por D. Olga, sem data.

“quando o presidente arranhou aquilo para irmos molhar os pés... as pessoas estavam contra, não queriam. Iam lá de noite despejar aquilo... abrir as torneiras para nos tirarem a água” - Fernanda

Há uma questão que tem que ver com a tensão entre a prática económica *versus* a prática associada ao lazer. Nos anos seguintes a este espaço ter sido recuperado como tanque, é-nos contado que houve vários episódios de discussões entre aqueles que queriam usar o espaço como piscina, e aqueles que utilizavam o espaço como instrumento de rega. Era um confronto acima de tudo entre a geração mais nova e as pessoas mais velhas. Como Fernanda nos conta, houve inclusive ações de protesto como o esvaziamento do tanque de água apenas para que este não fosse utilizado. Porém, não havendo nenhum cuidado especial com o tanque e com a água, rapidamente também este se tornava inutilizável para banhos.

A tensão entre trabalho e lazer está expressa noutros exemplos da vivência de Pera. Observamo-la na diferenciação das vivências associadas ao poço dos Amaros e às Fragas do Caldeirão, onde o poço era reservado para um lugar de trabalhos domésticos e económicos, como lavar a roupa, a moagem de cereais, ou a pesca, enquanto as fragas do Caldeirão é a referência, à época, do local de banhos. Hoje tendo quase todos os poços sido convertidos em praias fluviais, temos o conflito presente no poço dos Amaros entre quem se relaciona com o espaço através do lazer e quem continua a assumir

uma prática acima de tudo económica e de trabalho. E isto observa-se especialmente na presença dos tubos de plástico no meio da ribeira, como solução para o problema da destruição do açude da levada. Apesar de este ser um objeto estranho, e descontextualizado do ambiente, este não o é mais discutido, porque a função do objeto já foi explicada e assumida como mais importante, do que arranjar uma solução mais harmoniosa e funcional entre todos.

Também encontramos outros exemplos etnográficos que discutem a transformação de espaços tradicionalmente relacionados com práticas económicas de uma população específica, e que se moldam a novas práticas relacionadas com o lazer e o turismo. Rita Jerónimo (2003) analisa as relações que se estabelecem entre “banhistas” e “banheiros” na praia da Ericeira, ou melhor, entre turistas e ericeirenses, onde uns encontram na praia um espaço de lazer e outros um espaço de trabalho, respetivamente, e dessa tensão surgem hierarquias e relações e identidades distintas. Em Pera não será a figura do “turista” a transformar as relações com o espaço, mas sim um grupo específico de dentro da comunidade, as gerações mais novas. Esta não pode implicar fraturas decisivas, e flagrantes, como na praia da Ericeira, uma vez que se estaria a pôr em risco a sobrevivência da própria comunidade. Não quer dizer que não haja relações de hierarquia, mas estas estão constantemente a ser reestruturadas através do quotidiano, e se no poço dos Amaros sobrepõe-se a necessidade da levada, ou seja, da prática económica, face a uma prática de lazer, no tanque observou-se a aceitação deste enquanto um lugar de banhos, sobrepondo-se à rega.

A aceitação não fez esquecer o conflito, e se em anos anteriores este foi vivido mais intensamente, este ano ainda se faz sentir através de um desconforto e desconfiança entre a comunidade. Desde o início de abril que se discute a questão do tanque, principalmente a definição do espaço—o que é, e qual a sua função. “Aquilo não é uma piscina, é um tanque de rega”, corrigem reiteradamente. A verdade é que mesmo o poder local, como a Junta de Freguesia e a Câmara Municipal, demonstraram desde o início uma preocupação com a possibilidade de o espaço ser tomado como uma “piscina”. Na publicidade feita ao espaço renovado e limpo, e no convite para as pessoas virem visitar, foi precavido em não chamar piscina. Se por um lado podemos entender esta situação como um meio de preservação da função tradicional daquela estrutura, por parte da população mais idosa, por outro lado, a questão pode ser interpretada através da água. As propriedades da água que se requer para a rega e a qualidade da água que a lei e as regulações municipais exigem para uma piscina, são radicalmente diferentes. Se as pessoas veem as propriedades da água da nascente como benéficas para a rega, uma piscina requer um protocolo de qualidade da água, que implica limpar a água das suas propriedades orgânicas que poderão desenvolver-se em algo prejudicial para a saúde pública. O que pode parecer uma questão leviana, de casmurrice, de se chamar uma coisa ou outra, pode ser entendida na medida em que é quase incompatível existirem as duas águas no mesmo espaço.

Esta discussão, e defesa da qualidade de tanque de rega, prolongou-se durante todo o verão, em que uma simples frase “vou à piscina” merecia uma correção. Esta correção vem por vezes associada

a um desprezo, que se entende como algo que ainda está mal resolvido na comunidade. As pessoas mais envolvidas em arranjar e promover o tanque como zona de lazer, também tiveram uma atenção redobrada às questões do tanque, onde asseguraram que se falava com toda a gente, se conhecia a opinião de todos, e se tentava resolver qualquer questão que pudesse aparecer. Havia quem não ficasse espantado se alguma coisa de mais estranho acontecesse, como o tanque aparecer vazio, ou parecido, e a verdade é que houve situações caricatas que suscitaram essa desconfiança. Uma das situações foi uma placa com recomendações da Câmara Municipal, como o desaconselhamento a banhos, visto não se tratar duma piscina vigiada, nem cumprir os requisitos da qualidade da água. Esta placa, no mesmo dia em que foi colocada, também desapareceu misteriosamente, situação que se repetiu outra vez no dia seguinte. Passados uns dias, chegou-se à conclusão de que tinha sido a própria Câmara que tinha retirado a placa, pois não queria ter nada que ver com aquele espaço. Contudo, começaram as suspeitas sobre quem teria sido que tinha tirado a placa, este ou aquele vizinho, o mesmo que se sucedeu com outro episódio em que foi encontrada uma pedra enorme no meio da levada, que cortava por completo o fluxo da água. Tal pedra nem parecia “natural”, por ser tão grande, e houve logo quem assumisse que tinha sido alguém a colocar essa pedra com um propósito específico. Porém a levada nunca mais apareceu cortada de tal forma, e o mistério ficou por aí. Apesar de não ter havido confrontos físicos entre as pessoas, percebemos que este ainda é um espaço a poder ser contestado.

5.3. Levadas – lugar de performance

Este ano, observamos uma mudança significativa nas perceções e nas relações da comunidade com um lugar controverso. O desconforto sentido por alguns foi aceite por muitas pessoas que ajudaram a recuperar aquele espaço, que puderam usufruir dele, e que elogiaram o trabalho e aquele espaço acolhedor. Queremos destacar a importância da ação e da divulgação da tarefa como ponto de viragem de relação, assim como uma prática que incorpora a aprendizagem do processo de identidade local.

Percebemos que é através do confronto que muitas vezes as pessoas expressam e contestam identidades individuais e coletivas, e que a água é um objeto, através da qual, à volta do mundo e ao longo dos tempos, se tem legitimado poder e identidades (Wateau, 2000). Aqui, poderíamos reconhecer o conflito em volta do tanque simplesmente como um conflito geracional, onde eram uma questão de hierarquia local, dentro da comunidade, porém o que nos apercebemos é que para além desse choque existe a necessidade de afirmação da identidade local face a um poder hierárquico institucional, que está constantemente a ser posto à prova, numa tentativa de retirar soberania às pessoas sobre a sua forma de viver e habitar o espaço.

Em relatos e fontes históricas encontramos a referência e o orgulho dos habitantes sobre a paisagem que habitam, em que a envolvência da comunidade local e migrante, na angariação de

fundos e na própria construção da aldeia, está em cada pedra desde a igreja, à escola, ao grémio, e as fontes, até a cada planta e jardim cuidados pelas pessoas, assim como a ribeira, os percursos de água, as levadas, ou as minas de água que em tempos abasteceram todas aquelas casas. Porém, o tanque de água foge à regra. Como nos é explicado, o projeto que transformou os antigos tanques foi levado a cabo pela Câmara Municipal, sem a devida envolvência da comunidade de Pera no projeto. Não há quem se identifique na construção deste lugar. Pode-se dizer que foi um projeto alheio à vontade e à prática comunitária, e assim foi também com as próprias pessoas que se alienaram daquele espaço. Esta ideia pode ser entendida na base da perspetiva de *dwelling*, em que “*only if we are capable of dwelling, only then can we build*” (Heidegger, 1971 em Ingold, 2001, p. 186), onde no projeto da Câmara, não foram envolvidos quem habitava e se relacionava com aquele espaço.

Por outro lado, este ano os habitantes perenses mostraram que poderiam construir algo de positivo no tanque da aldeia. A ideia subjacente à prática da levada é a capacidade de *fazer*, e de fazer coletivamente. Aqui onde tudo o que existe, existe numa relação íntima entre os habitantes e o lugar. Tendo sido um projeto avançado pelo Peter, e, a partir dele, outros novos habitantes protagonizaram esta experiência da identidade local. Esta baseia-se na capacidade de *fazer* e de compreender as práticas comunitárias como parte do processo de integração e identificação de alguém com uma comunidade e uma paisagem. As levadas foram a possibilidade de melhor compreender e de nos relacionarmos com a paisagem. No capítulo anterior descrevemos o lado histórico e do imaginário das pessoas em volta da água, e aqui procuramos sublinhar a experiência da relação que observámos e participámos, este ano, entre a comunidade e a água.

As levadas são ambientes de relação, entre água e comunidade, através da qual as pessoas revelam e constroem noções de identidade local. Esta perspetiva sobre os lugares de memória, e de lugar de performance não ignoram, em certa medida, o sentido que Pierre Nora (1989) dá no seu texto, fortemente crítico, sobre a sociedade moderna que existe num paradigma de história *versus* memória. Para Nora os “lugares de memória” (*lieux de mémoire*) existem numa sociedade em que “there are no longer *milieux de mémoire*, real environment of memory” (1989, p. 7). Esta é a sociedade moderna que se pensa em representações históricas do passado, alienadas do movimento e da temporalidade da vida em si. Enquanto isso, Nora contrapõe com a vivência das sociedades não-modernas, sem uma história escrita, que não vivem através desses lugares de memória, mas sim em ambientes vivos, de contestação, evolução permanente, e relações dialéticas. Esta crítica é bastante próxima da experiência dos antropólogos no espaço público, pelo menos da minha experiência, em que nos confrontamos com uma sociedade que facilmente compreende o interesse pelos grandes feitos históricos, mas pouco entende o valor do *hoje*, do quotidiano e do banal, e os significados sobre o que é estar vivo no mundo contemporâneo. O autor refere que a memória apenas existe enquanto vida vivida, “open to dialectic of remembering and forgetting, unconscious of its successive deformations, vulnerable to manipulation and appropriation, susceptible to being long dormant and periodically

revived” (*ibid*, p. 8), e por esta ser vulnerável é que temos de dar a atenção necessária para que seja compreendida. Ao evocar a procura por compreender a identidade local não nos interessava fixá-la a uma representação do passado, mas sim demonstrar que esta está viva, e que a identidade é performatizada, no sentido de desempenhar um papel, um papel na comunidade, compreendendo aqui, as dimensões em que é experienciada e moldada no dia-a-dia, em intersubjetividade com elementos históricos e recentes, entre gerações e em interação com a materialidade da natureza, e como é que se adapta a novas formas de vida e de relação da paisagem. Esta perspectiva vai também de encontro com a tese de Ricardo Alexandre (2016), em que num contexto rural japonês procura o valor ontológico da paisagem no *ser*, não na conceptualização ou representação, qualquer que ela seja, desta, mas nas “ações, rotinas ou conversas ocasionais” (*ibid*, p. 56), onde vê o valor da paisagem na interação nela, na “relação com”, numa relação que “deve ser criada ... mantida e nutrida por um envolvimento directo e senciente” (*ibid*, p. 58).

Este ano assistimos à reaproximação da comunidade àquele lugar. Se calhar não são exatamente as mesmas pessoas que há 20 anos atrás não aceitaram aquele novo espaço, e que hoje se mobilizam para o recuperar, porém a comunidade em si move-se com base nos mesmos princípios. Por isso, também destaco a comunidade, que apesar de heterogénea, se mantém coesa, e que reconhece essa valorização do *fazer*, do participar no espaço público e na comunidade. “In shared contexts of practical activity, lies the very foundation of sociality” refere Ingold (2001, p. 196), e isso observa-se na vida social de Pera, em que há um incentivo por parte dos mais velhos em ensinar e partilhar, e uma humildade dos mais novos para aprender. Mas também existe uma abertura para fazer diferente e melhor por parte dos mais novos, e uma humildade para aceitar essa mudança, especialmente se esta for orgânica e nascer na comunidade.

Quando, no dia da pintura do tanque de Pera, fizemos pela primeira vez o caminho da levada da Antiga, até ao primeiro tanque, e à “fonte”, à pequena represa onde começa a ser desviada a água, perguntei ao Peter, que era quem nos guiava, se se lembrava da ocasião onde fez este caminho pela primeira vez. A resposta foi direta “eleven years ago, on my second day in Pera”. Tinha sido um antigo habitante de Pera, o americano John, que quando o conheceu, pensou na levada como a primeira coisa que lhe queria dar a conhecer. A água está associada a ideias de conetividade e de relação entre o espaço e as pessoas, e se a levada liga vizinhos e redes de solidariedade local, a ribeira, por sua vez, liga as várias comunidades numa dimensão que atravessa uma distância muito maior. As levadas são o exemplo prático desse processo de habitar a paisagem de Pera, em que “by watching, listening,... touching, we continually feel each other’s presence in the social environment, at every moment adjusting our movements in response to this ongoing perceptual monitoring” (Ingold, 2001, p. 196). Existe um claro cruzamento entre a forma como se constitui a comunidade de Pera e a prática da relação com a água, entre a técnica e a atividade social. Não havendo uma organização ao redor da distribuição e uso da água, identificamos a prática de limpeza e manutenção da levada como principal

ato organizacional e de interesse comunitário, em que a importância deste fenómeno se centra na partilha de valores e práticas comunitárias, onde a água é o elemento central, e no cruzamento entre a tradição e a reinvenção.

Conclusão

“Things are their relations” Tim Ingold (2011, p. 70)

Desde o primeiro momento, este trabalho definiu-se numa perspetiva aberta à relação, ao diálogo, à conectividade, aos sistemas complexos, à heterogeneidade, à hibridez, à transformação, e ao movimento. Encontramos em Pera a possibilidade de pensar, à luz das ideias ambiciosas de Tim Ingold, as questões antropológicas em relação ao movimento do mundo, numa perspetiva sobre a forma como a comunidade habita a paisagem. Na forma de habitar está o próprio processo do “human becomings”, neste trabalho pensada e trabalhada como o processo de identidade relativa à comunidade. Se Ingold procura “human becomings as they unfold within the world” (2011, p. 9), aqui procurámos entender o processo de identidade de Pera na transformação da paisagem, onde humanos e mais que humanos se relacionam e moldam mutuamente. Superando a dicotomia que assombra a sociedade ocidentalizada, que vê o mundo numa distinção ontológica entre humanos e natureza, também foi ultrapassada a aparente distinção local entre “amalucados” e “malucos”, entre portugueses e estrangeiros, para *entre* eles perceber o que os aproximava no espaço e nas relações. Recusamos abordar as questões antropológicas a partir de qualquer dicotomização ou oposição. Talvez seria mais fácil termo-nos debruçado sobre as diferenças óbvias entre uns e outros, entre locais e não-locais, entre humanos e paisagem. Porém, a questão que me inquietava desde o início era o *como*, apesar das diferenças, existe um sentimento de comunidade, conceito que pressupõe uma noção comum de valores e práticas entre um grupo de pessoas, em que a hipótese de estudo era que essa noção de comunidade se moldava na paisagem.

Na procura pelas respostas a essa questão, começamos por abordar a comunidade de Pera, aquela que habita, de forma prolongada e próxima, a paisagem de Pera. Começando por caracterizar o contexto demográfico baseado numa definição de rural, cosmopolita e híbrido, sendo que é a partir da multiplicidade e diversidade de atores humanos, que este se torna um contexto relevante e interessante para pensar a paisagem. A partir do momento em que compreendemos as relações contínuas e descontínuas entre uns e outros, os *amalucados* e *malucos* tornam-se referência a essa proximidade e coesão social. Dentro da comunidade abrimos a perspetiva aquele que se tornou o objeto de reflexão desta investigação, a paisagem entre humanos e a água.

A paisagem de Pera é dispersa e complexa, como qualquer outra, porém tentamos encontrar os elementos que se destacavam na relação com a comunidade. A ribeira de Pera, incluindo todos os seus cursos de água, desde afluentes até levadas, são lugares onde essa relação com a comunidade está evidente. Estes, através do trabalho etnográfico, foram identificados e percecionados como centrais na paisagem e, mais especificamente, relações centrais no processo de construção de identidade local.

Aqui, os lugares e as práticas ao redor da água constituem-se como essa relação de aprendizagem inerente à comunidade e à ribeira, uma vez que estas são entendidas mutuamente, no processo de transformação de ambas. A complexidade das relações e dos seus significados demonstram sobretudo o emaranhado em que os dois sistemas—o social e o hidrológico—vivem na paisagem. Tudo é consequência e causa, um ciclo de influências mútuas e recíprocas. A ribeira de Pera, e tudo o que ela é, e no que se transforma não é dissociável das comunidades que habitam as suas margens, assim como a comunidade de Pera, como ela é pensada e vivida, é indissociável da ribeira.

A forma como essa relação é percebida é em si própria fluída, e confusa até, mas em que as denúncias e queixas que frequentemente são discutidas e que se referem a um desinteresse generalizado para com a ribeira e com as práticas ribeirinhas, são, por sua vez, entendidas como uma denúncia de falta de interesse pelas populações rurais. Ao pensarem a ribeira e a água, estão a refletir sobre a própria comunidade, nas questões de continuidade, sobrevivência e soberania. Onde existe uma origem mitológica entre a ribeira e a comunidade, parece também haver um fim comum, onde por vezes se prognostica o fim ou a seca da ribeira ao mesmo tempo que se chama a atenção para a falta de gente, para a despovoação das terras. Quando referem a diminuição do peixe do rio, ou do caudal do rio, estão a refletir sobre a comunidade em si, igualmente despovoada, num declínio populacional e cultural, com receio de desaparecimento e de perda de soberania sobre si próprios.

Aprofundando o estudo de caso em volta da prática comunitária da limpeza da levada da Antiga, centramos a experiência na possibilidade da performance da identidade local associada à ideia e ao valor do *fazer*. Esta foi a experiência etnográfica mais significativa, no sentido em que pude participar e compreender a perspetiva do *habitante* da paisagem, em que a própria relação que tenho mantido com o espaço e com as pessoas, se alterou após a recuperação do tanque. A experiência de poder *aprender* e *fazer* algo que se tornou tão importante para todos ali na aldeia, foi a possibilidade de aproximação e de partilha mais significativa durante o período de investigação. Tendo este processo sido fomentado e concretizado numa sintonia entre os portugueses e os estrangeiros perenses prova que a integração passa por estas práticas partilhadas entre a comunidade, onde se pode discutir e perceber as dimensões históricas e atuais que conduziram àquela prática em si, onde a identidade se aprende, e se constrói, e está em constante construção. São eles, os novos habitantes, e as novas gerações, quem poderão manter essa relação em que comunidade e ribeira *coexistem*, a soberania da comunidade sobre a paisagem que habitam e onde, por vezes, outros tentam impor as suas ideias alienadas do contexto vivido.

Já no fim da investigação, ao construir os mapas de Pera e a olhar para as fotografias do trabalho de campo, tomei consciência que o argumento principal da tese, de que a água é central na vida social da aldeia de Pera, estava inscrito materialmente na constituição da aldeia. Faço-vos olhar para o mapa da Figura 5, ou para a imagem da Figura 9, e constatarem o que tento descrever aqui. Os pontos facilmente reconhecidos como relevantes numa sociedade—a igreja e o grémio recreativo—formam

com a água (tanque de rega) numa relação central na comunidade de Pera. Mas esta não seria visível em 2020 quando começamos o trabalho de campo, uma vez que o tanque não tinha água e estava desativado há cinco anos. Este foi o tanque recuperado em 2021, que revelou a este trabalho e a todos os que estiveram envolvidos (de uma maneira ou outra), a importância e a necessidade de *habitarmos* o espaço público. Mas não é tanto a centralidade que queremos destacar, mas sim o que o processo de mapear Pera representou em si, a transversalidade e a versatilidade de relações e ligações que a água estabelece na paisagem.

É a transversalidade da água na paisagem, especialmente na comunidade humana em que esta é uma presença física, simbólica e social, que nos interessa chamar a atenção com este trabalho. Conseguimos a evidência que corrobora esta ideia, porém também nos apercebemos que ficamos muitas histórias por ouvir e por contar, onde existem mais questões a serem feitas. Se, por um lado, as levadas ligam as pessoas numa dimensão mais local e interpessoal, a ribeira, por outro lado, terá a capacidade de unir as várias comunidades que habitam as suas margens? Isto é verdade e visível em muitos outros rios espalhados pelo mundo, e onde Strang (2006, p. 173) sugere que a própria água é a melhor analogia para entender as questões dinâmicas e fluídas da identidade humana e como esta é facilmente transposta para esferas mais amplas da sociabilidade. Assim queremos promover a compreensão e a atenção para o território, para as suas comunidades e a biodiversidade, e as suas relações, como necessárias para poder governar e liderar projetos de mudança e de futuro.

Especialmente num mundo é cada vez mais evidente a falta de atenção e responsabilidade para com quem nós, humanos, partilhamos um planeta. Um planeta “azul” que é constituído 70% por massas de água, contudo esta continua a ser um bem escasso e tratado indiferenciadamente por aqueles que lucram com ela. As desigualdades de acesso a água potável, a destruição de paisagens aquáticas, a sobre-exploração, as imposições de visões objetificadoras da natureza tem criado problemas e desafios para as próximas décadas. Vandana Shiva (2008) tem sido das vozes da esfera pública e ativista que mais enfatiza as falhas de um sistema social, económico, e político, num direito à água que tem de ser de todos, humanos e não-humanos. Por outro lado, Anna Sting e colegas (2019, 2020) denunciam detalhadamente as paisagens antropogénicas como o resultado de infraestruturas modernas e industriais, que acabam por sair do controlo, e que destroem, contaminam ou alteram as diferentes águas, quebrando muitas vezes com elas sociabilidades mais ou menos equilibradas. Focam-se num sistema que tende a alienar, desterritorializar, colonizar pessoas, animais, plantas, e os ecossistemas que habitam, as suas paisagens identitárias.

A necessidade de estudar e analisar paisagens localizadas, está em reconhecer as relações (justas e injustas) que existem na sociabilidade entre humanos e lugares. E através dessa interpretação tentar influenciar e contrabalançar esse sistema social, económico e político que tem aumentado e acelerado as injustiças e os desequilíbrios. Por isso, numa ideia de futuro está a necessidade de descentralizar o poder e o conhecimento, introduzir meios que reconheçam e valorizem o conhecimento integrado e

localizado, em que as relações íntimas entre humanos e não-humanos mantêm-se essenciais à vida, não só na dimensão económica, mas também como religiosa, simbólica, identitária. Nessa perspetiva de proximidade do ser humano ao mundo à sua volta identificamos estas relações como informativas do saber ecológico. Este é o novo desafio dos estudos sobre a água, e as ações que resultam desses estudos, em que “water management is not merely a technical field that can be addressed through infrastructure provision and scientific expertise, but a political one that involves human values, behavior and organization” (Linton & Budds, 2014, p. 1).

Neste sentido está também aliado um conceito de direitos, direitos humanos e direitos da natureza que são uma e a mesma coisa, em que “falar em direitos da natureza, deveria equivaler a falar em direitos das diversas comunidades humanas, a falar em direitos humanos” (Campos, 2019, p. 1). E sobre isso há certas evidências de como pode ser pensado e realizado no mundo. Quando em 2017 o governo da Nova Zelândia anunciou que o rio Whanganui passaria a ter o status de uma entidade viva, e uma identidade social. “the River from the mountains to the sea, its tributaries, and all its physical and metaphysical elements, as an indivisible and living whole” (New Zeland Government, 2017 em Strang, 2020a, p. 105). A receção desta decisão por parte dos cidadãos neozelandeses, e internacionalmente, ficou dividida entre a aclamação e as críticas sobre uma resolução governamental, supostamente laico, e que responsabilidades incorporará ao rio. O rio Whanganui detém direitos semelhantes a “pessoas corporativas”, tais como, fundos, empresas, sociedades, etc. Esta decisão responde aos costumes e às crenças (*tikanga*) dos Māori, que são mais do que uma religião, são uma identidade cultural que reconhecem este rio como um ancestral vivo (*Te Awa Tupua*), ou seja, uma entidade indivisível da sociedade Māori cujo bem-estar é interdependente do seu próprio bem-estar. Como tal, o rio e a sua personalidade ancestral, e agora jurídica, é representada por um grupo descendente dessa mesma identidade—os *To Pou Tupua*—que tem as responsabilidades, tais como, promover e proteger a saúde e o bem-estar do ser indivisível; funções de proprietário do território que a entidade detém sobre o concelho legal; manter registado o rio; administrar um *trust fund* em nome da entidade. Com este debate pretende-se promover a abertura para “a more empathetic thinking about non-human others” (Strang, 2020b, p. 205).

Se por um lado podemos pensar que estes fenómenos são incomparáveis com a paisagem em estudo, por tamanho, escala e consequências, conseguimos compreender melhor os medos e as previsões mais negativas sobre o futuro daquela comunidade e do que a rodeia, assim como a necessidade da atenção e participação na continuidade da paisagem de Pera. Não sabemos nem queremos fazer previsões de como será ou deverá ser a paisagem de Pera daqui a 50 anos. Será diferente certamente. Mas nesse movimento que a paisagem terá que percorrer, está implícita a interdependência de uma comunidade de pessoas e de uma ribeira. Se já viveram tempos mais complicados, de afastamento e abandono, observamos um florescer de uma aldeia do interior que mostra sinais de repovoamento, em que as pessoas reclamam a vivência harmoniosa entre uns e

outros. Apesar desta investigação se ter centrado num contexto muito local, a ideia de futuro passa por todos nós, e por aqueles em lugares de poder, de tomarmos atenção a tudo aquilo que nos rodeia e sobre o qual dependemos, e somos responsáveis. Deixamos aqui a nossa ideia de futuro. Tal como a comunidade de Pera se vê e percebe diretamente através da ribeira, olhemos para o mundo à nossa volta e questionemos a nossa própria existência enquanto seres humanos no planeta Terra, através de um olhar mais atento sobre as múltiplas dimensões de relação em que vivemos na paisagem.

Referências Bibliográficas

- Alexandre, R. F. dos S. (2016). *Ser e Paisagem: Uma investigação ontológica numa comunidade rural japonesa*. ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa.
- Anderson, E. P., Jackson, S., Tharme, R. E., Douglas, M., Flotemersch, J. E., Zwarteveen, M., Lokgariwar, C., Montoya, M., Wali, A., Tipa, G. T., Jardine, T. D., Olden, J. D., Cheng, L., Conallin, J., Cosens, B., Dickens, C., Garrick, D., Groenfeldt, D., Kabogo, J., ... Arthington, A. H. (2019). Understanding rivers and their social relations: A critical step to advance environmental water management. *WIREs Water*, 6(6), e1381. <https://doi.org/10.1002/wat2.1381>
- Appadurai, A. (2005). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization* (7. print). Universidade of Minnesota Press.
- Augé, M. (1994). *Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da sobremodernidade* (L. Mucznik, Trad.). Bertrand Editora.
- Basso, K. H. (1996). Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache. Em S. Feld & K. H. Basso (Eds.), *Senses of Place* (pp. 53–90). School of American Research Press ; Distributed by the University of Washington Press.
- Baviskar, A. (2007). *Waterscapes: The cultural politics of a natural resource*. Permanent Black.
- Braga, A., Natário, M., Daniel, A., & Fernandes, G. (2013). *Tendências Demográficas Da Região Centro De Portugal: Caso De Estudo Dos Municípios De Baixa Densidade*. Atas das XXIII Jornadas Hispano-Lusas Gestión Científica, Málaga.
- Branco, J. (1983). Ruralidade insular: A desagregação de comunidades tradicionais na Madeira (esboço de problemática). *Análise Social*, 19(77-78–79), 635–644.
- Campos, R. (2019). Direitos da Natureza. *Dicionário Alice*.
- Chua, L., & Fair, H. (2019). Anthropocene. *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. <https://doi.org/10.29164/19anthro>
- Connerton, P. (1999). *Como as Sociedades Recordam* (2ª edição). Celta Editora.
- Crutzen, P. J., & Stoermer, E. F. (2000). The “Anthropocene”. *IGBP Newsletter*, 17–18.
- de Almeida, M. V. (2014). Com um pé dentro e outro fora: Reflexões pessoais sobre a geração dos eighties. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 18(2), 379–384.
- de Barros, A. (1990). A Sociologia Rural perante a problemática do espaço. *Sociologia - Problemas e Práticas*, 8, 43–53.
- de Oliveira, A. (2007). As águas termais ou termo-medicinais de Braga (Terá águas e fontes termais ou termo-medicinais?). *Forum*, 41, 111–132.

- de Pina-Cabral, J. (1989). Filhos de Adão, filhas de Eva: A visão do mundo camponesa no Alto Minho. Em *Filhos de Adão, filhas de Eva: A visão do mundo camponesa no Alto Minho*. Etnográfica Press.
- Dias, J. (1953). *Rio de Onor: Comunitarismo agro-pastoril* (Vol. 5). Instituto de alta cultura, Centro de estudos de etnologia peninsular.
- Dias, J., & Galhano, F. (1986). Aparelhos de elevar a água de rega: Contribuição para o estudo do regadio em Portugal. Em *Aparelhos de elevar a água de rega: Contribuição para o estudo do regadio em Portugal*. Etnográfica Press. <http://books.openedition.org/etnograficapress/6108>
- Escobar, A. (2005). El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, 1, 69–86.
- Fernandes, F. (2008). Taparam a água de Cabeça. Discórdias e encenação de status forjados numa levada de heréus. *Mundos sociais: saberes e práticas*. VI Congresso Portugues de Sociologia, Lisboa.
- Fernandes, F. (2010). A cultura da água: Da patrimonialização das levadas da Madeira à oferta turística. *PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 8(4), 529–538.
- Ferreira, J. (2018). *Coentral—História, usos, costumes e tradições* (sem editora).
- Filippucci, P. (2016). Landscape. *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. <https://doi.org/10.29164/16landscape>
- Gell, A. (1995). The language of the forest: Landscape and phonological iconism in Umeda. Em E. Hirsch & M. O’Hanlon (Eds.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space* (pp. 232–254). Clarendon Press.
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford University Press.
- Gillis, J. R. (1994). Memory and Identity: The History. Em J. Gillis R. (Ed.), *Commemorations: The politics of national identity* (pp. 3–26). Princeton University Press.
- Hirsch, E. (1995). Landscape: Between Place and Space. Em E. Hirsch & M. O’Hanlon (Eds.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Clarendon Press.
- INE. (2021). *Variação da População Residente em Portugal, 2011-2021, Município* (Censos).
- Ingold, T. (2001). *The perception of the environment: Essays on livelihood, dwelling and skill* (Reissued with new pref). Routledge.
- Ingold, T. (2006). Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos*, 71(1), 9–20. <https://doi.org/10.1080/00141840600603111>
- Ingold, T. (2011). *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. Routledge.
- Jeronimo, R. (2003). Banhistas e banheiros: Reconfiguração identitária na praia da Ericeira. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 7(1), 159–169.
- Johansen, E. (2008). Imagining the Global and the Rural: Rural Cosmopolitanism in Sharon Butala’s The Garden of Eden and Amitav Ghosh’s The Hungry Tide. *Postcolonial Text*, 4(3).

- Kalidás Barreto. (2004). *Monografia do Concelho de Castanheira de Pera* (3ª).
- Kirksey, S. E., & Helmreich, S. (2010). The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545–576. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01069.x>
- Krause, F., & Strang, V. (2016). Thinking Relationships Through Water. *Society & Natural Resources*, 29(6), 633–638. <https://doi.org/10.1080/08941920.2016.1151714>
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social—An Introduction to Actor-Network-Theory*.
- Latour, B. (2017). Anthropology at the Time of the Anthropocene: A Personal View of What Is to Be Studied. Em M. Brightman & J. Lewis (Eds.), *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress* (pp. 35–49). Palgrave Macmillan US. https://doi.org/10.1057/978-1-137-56636-2_2
- Leal, J. (2000). *Etnografias portuguesas (1870 - 1970): Cultura popular y identidade nacional*. Publ. Dom Quixote.
- Leal, J. (2011). Entre o Vernáculo e o Híbrido: A partir do inquérito à arquitectura popular em Portugal. *Joelho Revista de Cultura Arquitectonica*, 2, 68–123. https://doi.org/10.14195/1647-8681_2_6
- Leitão de Andrada, M. (1867). *Miscellanea* (2ª). Imprensa Nacional.
- Linton, J., & Budds, J. (2014). The hydrosocial cycle: Defining and mobilizing a relational-dialectical approach to water. *Geoforum*, 57, 170–180. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2013.10.008>
- Low, S. M., & Lawrence-Zúñiga, D. (Eds.). (2003). *The Anthropology of Space and Place: Locating culture*. Blackwell Pub.
- Lowenthal, D. (1975). Past Time, Present Place: Landscape and Memory. *Geographical Review*, 65(1), 1–36. <https://doi.org/10.2307/213831>
- Machado, J. P. (2003). *Dicionário onomástico etimológico da língua portuguesa*. Livros Horizonte.
- Matias, N.-G. C. G. N. (2012). *Residents' Meanings and Experiences about a Reservoir and its Surroundings: Implications for Water Management*. ISCTE-Instituto Universitario de Lisboa.
- Nora, P. (1989). Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations*, 26, 7–24. <https://doi.org/10.2307/2928520>
- Nunes, F. O. (2020). Da Semente à Estrela: Variações sobre o tema da circularidade. Em V. O. Jorge (Ed.), *Modos de Fazer/ Ways of Making* (pp. 513–524). CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória.
- Nunes, F. O., & Moreira, C. D. (Eds.). (2008). *Culturas marítimas em Portugal* (1. ed). Âncora Editora.
- O'Neill, B. (1984). *Proprietários, lavradores e jornaleiros: Desigualdade social numa aldeia transmontana, 1870-1978*. Dom Quixote.
- Pereira dos Santos, H. (2017). *Portugal: Paisagem Rural*. FFMS.
- Reis, J. (2001). *Observar a Mudança: O papel dos Estudos Rurais*. 1º Congresso de Estudos Rurais - Território, Sociedade e Política: Continuidades e Rupturas da Sociedade Portuguesa de Estudos Rurais, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Vila Real.

- Salesse, E. (2003). Os que «sabiam» e os que «andam baralhados»: Funcionamento técnico e social de um regadio. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, VII(1), 33–61.
- Saraiva, C. (2003). Aldeia da Luz: Entre dois solstícios, a etnografia das continuidades e mudanças. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 7(1), 105–130.
- Schama, S. (1995). *Landscape and memory* (1st ed). A.A. Knopf : Distributed by Random House.
- Shiva, V. (2008, Maio). *From Water Crisis to Water Culture* [Entrevista]. <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09502380802012591>
- Silvano, F. (2017). *Antropologia do Espaço*. Documenta.
- Sivapalan, M., Savenije, H., & Blöschl, G. (2012). Socio-hydrology: A new science of people and water. *Hydrological Processes*, 26, 1270–1276. <https://doi.org/10.1002/hyp.8426>
- Stewart, P. J., & Strathern, A. (Eds.). (2003). *Landscape, Memory and History: Anthropological Perspectives*. Pluto Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt18fsck3>
- Strang, V. (2006). Substantial Connections: Water and Identity in an English Cultural Landscape. *Worldviews: Global Religions, Culture, and Ecology*, 10, 155–177. <https://doi.org/10.1163/156853506777965820>
- Strang, V. (2019). Water. *Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. <https://doi.org/10.29164/19water>
- Strang, V. (2020a). The Rights of the River: Water, Culture and Ecological Justice. Em H. Kopnina & H. Washington (Eds.), *Conservation: Integrating Social and Ecological Justice* (pp. 105–119). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-13905-6_8
- Strang, V. (2020b). Re-imagining the River: New Environmental Ethics in Human Engagements with Water. *One Earth*, 2, 204–206. <https://doi.org/10.1016/j.oneear.2020.02.011>
- Toren, C. (2009). Intersubjectivity as Epistemology. *Social Analysis*, 53(2), 130–146. <https://doi.org/10.3167/sa.2009.530208>
- Tsing, A. L., Deger, J., Saxena, A. K., & Zhou, F. (2020). *Feral Atlas: The More-Than-Human Anthropocene*. Stanford University Press. <https://doi.org/10.21627/2020fa>
- Tsing, A. L., Mathews, A. S., & Bubandt, N. (2019). Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology: An Introduction to Supplement 20. *Current Anthropology*, 60(S20), S186–S197. <https://doi.org/10.1086/703391>
- Tuan, Y.-F. (2001). *Space and place: The perspective of experience* (7. print). Univ. of Minnesota Press.
- Viegas, S. de M., & de Pina-Cabral, J. (2014). Na encruzilhada portuguesa: A antropologia contemporânea e a sua história. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 18(2), 211–332.
- Wateau, F. (2000). *Conflitos e água de rega: Ensaio sobre a organização social no Vale de Melgaço* (A. M. Novais, Trad.). Etnográfica Press. <http://books.openedition.org/etnograficapress/2433>

Woods, M. (2018). Precarious rural cosmopolitanism: Negotiating globalization, migration and diversity in Irish small towns. *Journal of Rural Studies*, 64, 164–176.